

MÉMOIRE BIBLIOGRAPHIQUE  
SUR

**LES  
SAVOIRS ÉCOLOGIQUES PAYSANS  
(SEP)**

## SOMMAIRE

<u>SOMMAIRE</u>	p.1
<u>INTRODUCTION</u>	p.4
<u>I] CONTEXTE</u>	p.6
<u>1) Paradigmes socio-culturels</u>	p.6
a) Définition	p.6
b) Différence entre les paradigmes socio-culturels autochtone et moderne	p.6
<u>2) Conséquences du modèle productiviste</u>	p.9
a) Développer les arriérés	p.9
b) Perte d'autonomie et de repères	p.0
c) Conséquences écologiques	p.11
<u>II] HISTORIQUE</u>	p.13
<u>1) Colonisation et développement : un lourd passé</u>	p.13
<u>2) De l'ethnoscience aux ethnosciences</u>	p.14
<u>3) Des monocultures à la conservation de la biodiversité</u>	p.15
<u>4) La Convention sur la Diversité Biologique (CDB)</u>	p.16
<u>5) Le monde post CDB</u>	p.16
<u>III] DÉFINITIONS</u>	p.18
<u>1) Savoirs, savoir-faire, savoir-être, techniques et pratiques</u>	p.18
a) Savoirs	p.18
b) Savoir-faire et techniques	p.19
c) Savoir-être	p.20
d) Pratiques	p.20
e) Personnes ressources : sages et anciens	p.21
<u>2) Savoirs autres</u>	p.22
a) Savoirs locaux	p.22
b) Savoirs localisés	p.25
c) Savoirs populaires	p.25
d) Savoirs naturalistes populaires	p.26

e) <i>Savoirs traditionnels / traditional knowledge</i>	p.27
f) <i>Savoirs écologiques traditionnels (SET) / Traditionnal Ecological Knowledge (TEK)</i>	p.28
g) <i>Savoirs écologiques locaux (SEL) / Local Ecological Knowledge (LEK)</i>	p.30
h) <i>Savoirs indigènes / Indigenous knowledge</i>	p.30
i) <i>Savoirs autochtones</i>	p.31
j) <i>Metis / Métis / Mètis</i>	p.33
k) <i>Écosavoirs</i>	p.34
l) <i>Savoirs hybrides / Savoirs composites</i>	p.34
m) <i>Savoirs tacites</i>	p.35
n) <i>Conclusions</i>	p.36

#### IV] SAVOIRS ÉCOLOGIQUES PAYSANS p.37

##### 1) Introduction p.37

##### 2) Caractéristiques des savoirs autres et des savoirs écologiques paysans p.37

a) <i>Les pratiquants de la nature et leurs relations avec elle</i>	p.37
b) <i>Des savoirs contingents et adaptatifs</i>	p.39
c) <i>Des savoirs holistes et systémiques</i>	p.41
d) <i>Espace, territoire et terroir</i>	p.44
e) <i>Patrimoine et identité</i>	p.47
f) <i>Langue</i>	p.49
g) <i>Temps et rythmes naturels</i>	p.51
h) <i>Support matériel</i>	p.54
i) <i>Expériences personnelles</i>	p.56
j) <i>Corps, sensibilité, sensibilité et relations</i>	p.58
k) <i>Des savoirs difficilement préhensibles</i>	p.61
l) <i>Savoirs scientifiques et savoirs autres</i>	p.63
<i>Similarités</i>	p.63
<i>Différences</i>	p.64
m) <i>Relations entre savoirs et pouvoirs</i>	p.66

##### 3) Les savoirs écologiques paysans p.71

a) <i>Écologique ou naturaliste ?</i>	p.71
b) <i>Paysans et sociétés traditionnelles</i>	p.71
c) <i>Perception moderne des paysans</i>	p.74

##### 4) Conclusions p.76

#### V] RÔLE DES SAVOIRS ÉCOLOGIQUES PAYSANS p.77

##### 1) Complémentarités entre savoir scientifique et savoirs autres p.77

a) <i>Conditions nécessaires</i>	p.77
b) <i>Capacités développées des locaux et connaissance fine de l'environnement</i>	p.78

<i>c) Importance des données historiques et des autres visions du monde</i>	<i>p.79</i>
<i>d) Supériorité des savoirs locaux sur les savoirs scientifique</i>	<i>p.81</i>
<i>e) Remarques</i>	<i>p.82</i>

<u><i>2) Domaines d'applications pratiques</i></u>	<i>p.83</i>
<i>a) Gestion</i>	<i>p.83</i>
<i>b) Biodiversité et preservation</i>	<i>p.85</i>
<i>c) Développements</i>	<i>p.87</i>
<i>d) Autres utilités</i>	<i>p.90</i>
<i>e) Paradoxes et limites des savoirs écologiques paysans</i>	<i>p.91</i>
<i>Échelles</i>	<i>p.91</i>
<i>Développements</i>	<i>p.92</i>
<i>Limites</i>	<i>p.93</i>
<i>Décisions inféodés aux pouvoirs économique et politique</i>	<i>p.94</i>

<u><i>CONCLUSIONS</i></u>	<i>p.96</i>
---------------------------	-------------

<u><i>ANNEXE : Petit florilège des savoirs autres</i></u>	<i>p.99</i>
---	-------------

<u><i>BIBLIOGRAPHIE</i></u>	<i>p.100</i>
-----------------------------	--------------

## I] INTRODUCTION

Il est maintenant reconnu par de nombreux organismes internationaux (UNESCO, FAO, OMPI...), que les sociétés paysannes en particulier ont, dans le monde entier accumulé des savoirs empiriques sur les territoires qu'elles occupent. Que suite aux processus d'industrialisation ces savoirs sont en voie de disparition, alors même qu'ils sont peu étudiés, notamment ceux qui touchent à la gestion des ressources naturelles et des agro-écosystèmes dans leurs ensembles. L'hypothèse posée par les chercheurs qui participent au programme de recherche dans lequel s'inscrit ce rapport de stage est que certains des savoirs écologiques paysans (SEP) peuvent contribuer au développement durable et à la préservation de la biodiversité.

Ainsi, que ce soit au niveau local, en inspirant des alternatives et des innovations par rapport à un modèle productiviste - qui a montré ses limites - ou au niveau global, en dégagant des principes et des pistes de solution aux grands défis planétaires liés à la conservation de la biodiversité, ces savoirs qui sont élaborés depuis des millénaires ont, pour une partie d'entre eux, un grand rôle à jouer dans le renouvellement des pratiques agricoles productivistes. Leur revalorisation prend donc tout son sens aujourd'hui puisque s'impose à l'agriculture conventionnelle la nécessité d'une plus grande autonomie énergétique et d'une limitation de la pollution des eaux et des sols (plan Ecophyto 2018). S'intéresser à ces savoirs, c'est donc contribuer à l'élaboration de stratégies d'action face au défi de la durabilité posé à l'ensemble des mondes agricoles. En effet, « au moment particulier où l'homme vient à douter de sa puissance prométhéenne, l'environnement prend la fonction d'un miroir que l'homme se tend à lui-même » (Mathieu & Jollivet 1989). Effectivement, derrière l'environnement et sa crise n'est-il pas question du rapport de l'homme à la nature et finalement, de la nature de l'homme ? À travers ce rapport, est montré dans quelles mesures la nature façonne les SEP et les hommes, qui, dans le même temps, façonnent la nature.

De plus, comme le remarque le philosophe britannique Russel « un des problèmes de notre temps est que les habitudes de pensées ne peuvent changer aussi vite que les techniques, avec le résultat qu'au fur et à mesure que les capacités techniques augmentent, la sagesse s'évapore<sup>1</sup> » (Russell *In* Berkes 1998, p.xi, traduit par l'auteur). En insistant sur le lien entre la nature et les hommes, je affirme que les SEP sont porteurs d'une spiritualité qui est peut-être à rapprocher de la sagesse dont parle Russel. Cette sagesse étant sans aucun doute nécessaire pour l'obtention de la durabilité souhaitée par tout le Monde. Aussi, le regain d'intérêt pour ces savoirs locaux est de bonne augure, surtout, qu'à terme, la finalité du programme de recherche est d'introduire les SEP dans l'enseignement agricole.

Pour se faire, une réflexion épistémologique était nécessaire, tant sur la notion elle-même que sur le contexte dans lequel elle s'insère et sur les projections qu'elle véhicule. Le présent travail réunit donc des travaux de sociologues, d'ethnologues, d'anthropologues, et d'écologues afin de parvenir à conceptualiser les SEP. En effet, ceux-ci se situent au carrefour de plusieurs disciplines qu'il faut aborder afin de comparer leurs démarches scientifiques, mais surtout afin de tirer de chacune d'entre elles les éléments contribuant à l'élaboration du concept.

Il était donc indispensable d'élaborer un travail qui recoupe à la fois les données des sciences de la Nature et des sciences de l'Homme. En effet, les sciences naturelles et en particulier l'écologie ont

---

<sup>1</sup> « One of the troubles of our ages is that habits of thought cannot change as quickly as techniques, with the result that as skill increases, wisdom fades » (Russell *In* Berkes 1998, p.xi).

généralement tendance à ne pas considérer l'homme dans leurs études ou alors à n'évaluer leurs actions qu'en termes de flux énergétiques et de matière. Mais elles permettent en revanche d'apporter des réponses précises quant aux résultats environnementaux des pratiques. En revanche, les sciences humaines permettent de ne pas réduire les pratiques sociales et symboliques à la seule dimension instrumentale. Elles permettent également de s'interroger sur le fonctionnement intellectuel et la mise en œuvre sociale des savoirs sur la nature et remet donc en question le traditionnel découpage disciplinaire qui les étudie (Fabre *In* Ministère de la Culture 1985, p.17). Ce travail, en s'intéressant aux relations entre les différents savoirs, aux usages et aux contextes des SEP s'ancre donc sans aucun doute dans l'écologie. Cette discipline nouvelle qui est définie selon Thomassin comme « une approche qui cherche à comprendre les relations et interactions existant entre les différentes formes de savoirs écologiques, les rapports de pouvoir, la sphère du politique et l'environnement » (Thomassin 2005, p.2).

Aussi, pour mieux comprendre la place qu'occupent les SEP, les relations qu'elle origine et leurs rôles, le présent rapport rappelle d'abord rapidement le contexte dans lequel la ré-actualisation des SEP s'enracine. Dans un premier temps il explicite les deux paradigmes socio-culturels qui s'affrontent, celui des paysans autochtones et celui des paysans plus « modernes » ou dits « conventionnels », puis rappelle quelques conséquences du modèle productiviste ainsi que l'influence de la colonisation et des programmes de développement. Thèmes que l'on retrouve également dans le chapitre deux qui expose l'évolution de la recherche sur les savoirs non scientifiques et qui traite également de l'apport des ethnosciences et de la convention internationale sur la diversité biologique (CDB). Dans un troisième temps il présente une définition de chacune des notions utilisées dans la littérature (savoirs locaux, traditionnels, autochtones, etc.) afin de pouvoir, par la suite, caractériser les SEP. Dans le chapitre quatre, je donne une définition étoffée des SEP en prenant en compte les différents aspects qui les définissent. En particulier grâce à plusieurs pistes de réflexions nées de de l'analyse transversale de tous les savoirs autres étudiés au chapitre précédent, notamment : leurs dynamismes temporels, leur visions holistes, leurs relations aux territoires, à l'oralité, à l'expérience et au corps, leurs dimensions patrimoniales et leurs appréhensions difficiles. La définition de ces savoirs se prolonge par une comparaison avec le savoir scientifique afin de mettre en exergue les similarités et les différences existant entre les deux. Et donc l'importance de réactualiser ces savoirs pour enrichir la connaissance et les pratiques des agriculteurs-paysans. Les relations entre savoirs et pouvoirs sont également abordées puisque les pouvoirs, comme je le rappelle, influencent fortement les savoirs, et réciproquement. Enfin une réflexion sur le terme de « paysan » et ce qu'il véhiculait et véhicule conclut le chapitre. Dans le chapitre cinq, sont abordés les rôles variés que peuvent jouer les SEP à l'heure du développement durable, non pas dans une volonté d'exhaustivité, mais plutôt de représentativité. La complémentarité entre SEP et savoir scientifique est tout d'abord analysée, puis les domaines d'applications des SEP sont étudiés, notamment la gestion des ressources naturelles, la préservation de la biodiversité et le développement local. Je termine ce chapitre en relevant quelques paradoxes des SEP et certaines de leurs limites qu'il me paraît important de noter. Enfin, le rapport conclut par un résumé de la recherche, et la présentation d'éventuelles pistes de réflexions et de thèmes de recherche pour la poursuite de travaux.

Afin de comprendre l'intérêt de ce travail, il importe de bien cerner le contexte dans lequel il se situe. C'est-à-dire, d'une part d'appréhender les différents paradigmes socio-culturels en jeu; celui des autochtones et celui des agriculteurs « conventionnels » ou productivistes. Et d'autre part d'accepter certaines conséquences du modèle productiviste, de la colonisation et du développement prôné par l'occident au cours des décennies. L'accent est volontairement mis sur le paradigme socio-culturel autochtone et sur les conséquences du modèle occidental, puisque l'auteur présume

que les lecteurs connaissent mieux les présupposés et les bienfaits du monde industrialisé, pour y vivre.

## III] CONTEXTE

### 1) Paradigmes socio-culturels

#### *a) Définition*

« Un paradigme socio-culturel est un système dynamique composé de cinq éléments inter-reliés qui permettent de le caractériser : une vision du monde (incluant une conception des relations personne/société/ environnement), un mode de connaissance, un ensemble de valeurs et d'intérêts, des façons de faire et une signification globale de l'activité humaine qui se veut une synthèse des quatre composantes précédentes. La vision du monde constitue l'image de la réalité. Le mode de connaissance renvoie à la manière d'appréhender et de symboliser la réalité. Les valeurs et les intérêts correspondent à la capacité qu'ont les choses, les idées ou les personnes de satisfaire un désir, un besoin ou une aspiration. Ils expriment les préférences des personnes et des groupes qui les portent. Les façons de faire se rapportent à la production et aux techniques de production des biens nécessaires au fonctionnement biologique et à la vie de groupe » (Lathoud 2005, p.2).

Dans le présent travail ce sont les modes de connaissance et les activités humaines qui vont nous intéresser plus particulièrement, mais les cinq éléments étant inter-reliés, les SEP sont influencés par les autres éléments. Pour cette raison je présente ci-dessous les deux paradigmes socio-culturels antagonistes qui entrent en jeux dans les études sur les SEP, celui des paysans Autochtones et celui des scientifiques modernes. Ces deux paradigmes n'étant que les deux extrêmes d'un continuum sur lequel chaque paysan se situera à une place différente. Ils permettent néanmoins de donner un cadre.

#### *b) Différence entre les paradigmes socio-culturels autochtone et moderne*

Après son étude chez les Cris du Canada, Lathoud écrit que « traditionnellement, les Autochtones pensent que la vie humaine n'est pas supérieure aux autres éléments, toutes les formes de vie étant interdépendantes. La compréhension de pourquoi et du comment le territoire supporte ses habitants est basée sur des considérations plus spirituelles que matérielles, la relation entre humains et animaux étant, par exemple, entretenue par des activités rituelles et des échanges symboliques » (Lathoud 2005, p.3).

Aussi « les aspects spirituels de la gestion des espaces et des ressources, les croyances ou la cosmogonie nous montrent que, pour de nombreuses populations traditionnelles, toutes les parties du monde naturel (qu'il s'agisse d'êtres vivants ou non) sont imprégnés d'une force vitale qui agit sur leur comportement. Cela a des répercussions directes sur la conservation des espaces et des ressources » (Boya Busquet 2006, p.6). L'accent est donc mis sur le spirituel plutôt que sur le matériel. Ainsi, l'idée de force vitale ou d'énergie présente dans toutes les entités terrestres est extrêmement importante. En effet, elle permet d'une part de comprendre la vision holiste du monde qu'ont les Autochtones puisque chaque partie du monde vivants possède une partie du tout. D'autre part, de concevoir que pour un grand nombre d'entre eux, toutes les créatures se valent.

De plus, la vision du monde des Autochtones n'est pas parcellaire car « les mondes humain, social, naturel, spirituel ou surnaturel sont inter-connectés et forment un tout, à la différence de la science moderne qui est fondée sur la compartimentation des savoirs, dans un vide spirituel » (Arunotai 2006, p.153). Boya Busquet, insiste également sur cette différence entre vision dualiste occidentale et vision holiste autochtone en écrivant que « de nombreuses communautés traditionnelles africaines, par exemple, ont encore aujourd'hui une vision holistique du monde, différente de la vision dualiste de la science classique issue de la pensée cartésienne, sur laquelle sont justifiées les

stratégies de gestion des espaces et des ressources mises en place par les gouvernements et les organisations internationales » (Boya Busquet 2006, p.3). Ainsi des représentations du monde fondamentalement différentes existent et à l'heure où des co-gestions sont nécessaires pour préserver la biodiversité et l'environnement, on peut se douter que ces différences de paradigmes socio-culturels sont importantes à reconnaître et à prendre en compte.

Enfin un dernier point commun à toutes les populations Autochtones est la relation à la Terre, très souvent qualifiée de mère. Ainsi que ce soit en Afrique où « la perception de la fertilité des sols par les cultivateurs africains s'appréhende à travers les rapports qu'ils ont avec cette terre qui apparaît comme "une mère nourricière", un "don du ciel" sinon comme une divinité qui est entretenue par leur travail » (Some & Alexandre 1997, p.159), ou chez les Indiens Nord-Américains dont l'un d'eux ouvrait le colloque « Les Premières Nations et les mesures d'harmonisation en milieu forestier » (Essipit, 9-11 mars 2004) par ces mots : « Dans les anciennes cultures autochtones, on dit que la Terre-mère est comme un animal et nous les humains, nous sommes des parasites. Alors, quand nous essayons de labourer la Terre, elle grouille un peu. Ça lui donne des démangeaisons. Elle se demande : « Qu'est-ce que les humains font sur mon dos? » Elle décide de se gratter. Pour se gratter, il y a les tremblements de terre, les inondations, les volcans, et la nature se déchaîne. Il faut l'écouter, l'entendre, la respecter parce que nous dépendons de la terre » (Chiasson *et al.* 2005, p.4).

Seulement il semblerait qu'une partie de l'humanité ne sache plus écouter, ou ne veuille plus entendre. Il se pourrait alors que les savoirs écologiques paysans puissent faire entendre cette voix, notamment en réduisant la dichotomie occidentale entre nature et culture. Dichotomie que l'on pourrait résumer par : la « nature » des uns est la « culture » des autres (Roué 2006, p.12).

En effet, un des éléments clés pour caractériser les sociétés industrialisées est sans aucun doute la rupture entre nature et culture (rupture qui est peut être en train de s'amenuiser). Lieutaghi écrit d'ailleurs que « dans nos pays, le jardin à la française et ses boulingrins illustrent de façon grandiose une distance à l'égard du végétal bien antérieure à l'avènement de Lenôtre » (Lieutaghi 1983a, p.3). La rupture n'ayant évidemment pas lieu qu'au niveau du végétal, mais avec l'ensemble de la nature. Cette rupture provoquée par plusieurs raisons entraîne une aliénation entre les hommes et la nature, comme le fait remarquer Berkes qui note qu'« entouré de construction, il est devenu plus difficile pour les gens d'entrer en relation avec l'environnement. Cette aliénation de la nature a contribué aux problèmes environnementaux du monde contemporain<sup>2</sup> » (Berkes, 1998, p.3). S'il est en effet certain que les individus se sentant moins proches de la nature, ne voyant pas les conséquences directes de leurs actes sur leur environnement adoptent un comportement plus destructeur de celui-ci, la primauté de la dimension économique est également en cause dans les problèmes environnementaux.

En effet, un autre trait caractéristique des sociétés industrielles est la prédominance de la sphère économique sur toutes les autres, et donc du matériel sur tout le reste. Peugeot note par exemple que « dans les arènes de négociation internationale, la ligne de butée est souvent la même : rien ne doit entraver le fonctionnement du marché. Ce dogme si souvent entendu s'appuie sur une philosophie élémentaire, qui mérite d'être encore et toujours rappelée pour mieux y résister : le bien être commun ne vient que de l'échange marchand, source de croissance économique, de développement, le bien-être étant ramené à sa dimension matérielle exclusivement » (Peugeot 2005, p.2). Aussi il est généralement difficile d'aboutir à des décisions respectueuses de l'environnement, puisque celles-ci

---

<sup>2</sup> « Surrounded by the built landscape, it has become more difficult for people to relate to the environment. This alienation from nature has contributed to the environmental problems of the contemporary world » (Berkes 1998, p.3).

sont la plupart du temps, à l'heure actuelle, plus onéreuses (puisque sont pris en compte les externalités, c'est à dire que l'on paye pour les répercussions environnementales). Aussi au cours des soixante dernières années, les modèles de développement prônés ont pour la grande majorité amélioré incroyablement le confort matériel des bénéficiaires mais ils ont également aboutit à des dégâts écologiques dont on ne mesure pas encore toutes les conséquences.

## 2) Conséquences du modèle productiviste

La mise en pratique du productivisme et de la science qui lui est liée, tant au Nord comme au Sud, et aussi bien durant la colonisation que dans les années qui ont suivi avec les programmes de développement, a eu de nombreuses répercussions sur les populations autochtones et paysannes. Ci-dessous je présente quelques unes de ces conséquences, notamment celles sur le milieu naturel, la biodiversité et les pratiques agricoles.

### *a) Développer les arriérés*

Tout d'abord, il est important de rappeler que les autochtones étaient (voir sont encore) très souvent perçus comme des arriérés qu'il fallait (faut) développer. Par exemple, Arunotai écrit que « dans l'ensemble, la société thaïe considère les Moken comme un peuple pauvre et ignorant, dont le mode de vie précaire repose sur une exploitation de subsistance des ressources forestières et côtières. Ils sont souvent considérés comme des gens arriérés, qui ont besoin de « développement ». On estime que pour mieux vivre, ils doivent renoncer à leur mode de vie de chasseurs-cueilleurs, se sédentariser et devenir des travailleurs salariés » (Arunotai 2006, p.145).

Cependant ce qualificatif ne s'applique pas uniquement au chasseur-cueilleur mais également aux paysans, « le stade suivant dans l'évolution des hommes » selon l'anthropologie évolutionniste. Aussi Phongphit note que « la tendance a été de considérer les agriculteurs comme des « retardataires » auxquels il fallait d'urgence imposer « pour leur bien » des modèles modernes, issus de la rationalité scientifique occidentale » (Phongphit 1995, p.22). Que ce soit dans les campagnes françaises ou aux antipodes, les paysans étaient considérés comme des arriérés auxquels il fallait à tout prix apporter le développement, « pour leur bien ». Et non seulement on les considérait comme des arriérés, mais en plus on considérait qu'ils s'opposaient au développement, ce qui était sûrement vrai dans une certaine mesure, mais pas acceptable puisqu'on le faisait « pour leur bien ». Ainsi la Banque Mondiale (BM) dans les années 1980, n'hésitait pas à affirmer : « le principal obstacle au projet de développement dans les zones reculées est la résistance des populations locales (...) promouvoir l'économie de marché tout en aidant au processus d'assimilation permettra de lever ces obstacles. (...) La plupart des pays abritant des populations indigènes sont endettés vis-à-vis de la BM. Pour éviter que les populations indigènes s'opposent à ces projets, la BM cherche à prouver qu'ils permettront de protéger les cultures tribales et leur apporteront les bénéfices de la civilisation. La BM reconnaît que les projets passés ont nui à ces populations mais elle rend responsable de ces échecs une mauvaise organisation. La BM juge que les populations tribales ne peuvent plus continuer à être laissées à l'écart des projets de développement » (Ryser, 1982, p.281)

Cependant, ce développement s'est le plus souvent accompagné par de nombreuses conséquences néfastes bien que, il faut le reconnaître, il apporte des avantages, et notamment un confort, opposé au labeur paysan. Doyon remarque ainsi que dans le cas de Cuba, lors de l'abandon des pratiques paysannes traditionnelles, « la grande majorité [de la population] abandonna ces pratiques du passé, pressés d'embrasser la modernité et de s'affranchir de ces tâches contraignantes, exigeantes, difficiles, et « peu civilisées ». (...) Dans ce contexte, l'environnement n'est plus la source principale d'où les familles tirent leur subsistance, mais devient plutôt un milieu de vie transformé et agréable; des fleurs et autres ornements remplacèrent l'agriculture, et malgré les problèmes du quotidien, les années difficiles liées à la servitude de l'exploitation de l'environnement semblent passées » (Doyon 2005, p.5). Il y a donc par la transformation des pratiques, une transformation de la perception de l'environnement. Celui-ci se transforme alors en un élément distant duquel on ne

dépend plus directement, la dichotomie et l'aliénation des paysans à la nature dont j'ai déjà parlé étant alors au tournant.

### *b) Perte d'autonomie et de repères*

En ce qui concerne les conséquences néfastes, tout d'abord on « constate bien vite que les « conseils » prodigués incitent toujours le paysan à choisir une monoculture orientée vers les besoins du marché et l'amènent à délaisser ses techniques habituelles au profit d'autres plus modernes, théoriquement adaptées à la culture intensive mais en réalité inadaptées à l'environnement villageois (utilisation d'engrais chimique, traitement des parasites, etc.) » (Phongphit 1995, p.22). Il y a donc une inadaptation des conseils prodigués due à des objectifs différents et à une non connaissance du territoire. Ces conseils dictés par un pouvoir étatique et scientifique aboutissent cependant à des changements importants.

Ces changements de pratiques, de l'agriculture traditionnelle à l'agriculture productiviste, entraînent une perte d'autonomie de la part des paysans puisque les prix des denrées dont ils dépendent aujourd'hui sont dictés par le marché alors que ceux-ci produisaient directement leur propre ressources alimentaires. Comme l'écrivent Pétron et ses collègues, en France « depuis la fin de la seconde guerre mondiale, on est passé progressivement d'une gestion patrimoniale à une gestion par le marché » (Pétron *et al.* 2006, p.133). Les paysans ont donc perdu une partie de leur liberté de choix et d'action en passant d'un système d'autarcie villageoise à un système de production extravertie. De plus « les valeurs du capitalisme rural ont conduit à l'émergence d'un individu agriculteur et technicien dont l'affranchissement de la communauté rurale se fait au prix de multiples dépendances. L'augmentation de la productivité permet de travailler seul sur l'exploitation et d'abandonner les anciennes structures de production au profit d'un plus grand confort (inspiré du mode de vie citadin) mais ce passage d'une économie domestique à une économie capitaliste fait de l'agriculteur le maillon inférieur du circuit de distribution de l'industrie agro-alimentaire. La dépendance technique et énergétique, vétérinaire, est considérable et l'isolement est très important » (Arbousse Bastide 2006, p.7). Le paysan aujourd'hui n'est donc plus autonome.

De plus, cette « évolution générale de la société remet aujourd'hui en question des éléments aussi structurants que le temps ou le lieu. L'agriculture contemporaine a par exemple modifié le rapport à la terre. Cette activité, que l'on pourrait croire par essence localisée, est confrontée – au même titre que les autres branches- aux redistributions territoriales. Comme beaucoup d'autres secteurs économiques et socio-professionnels, l'agriculture est en passe de devenir une activité à localisation précaire et révisable. Ce sont ses fondements mêmes, liés aux potentialités agronomiques des sols, qui sont remis en question, amenant une interrogation sur la nature de l'usage ultérieur des terres agricoles et plus largement sur l'aménagement du territoire » (Bérard & Marchenay 1998, p.16). Ainsi, par la mise en pratique du dogme productiviste, l'agriculture a perdu ce qu'elle avait de plus fondamental soit l'association entre un sol et la culture. À cause de ce changement de pratiques on assiste alors à la fois à une perte de repères des individus et des sociétés puisque tout peut-être produit n'importe où. Hervieu concluant, « nous sommes bien en face d'une mutation en profondeur de même nature que celle qui a engendré la crise urbaine. Le non lieu génère du non sens » et « le terroir est déraciné » (Hervieu (1993 : 61-71). Plus rien ne fait alors l'authenticité d'un territoire et les individus perdent alors leur identité culturelle. En effet, comme le note Phongphit pour les paysans thaïlandais, « la pire des maladies pour les villageois est sans conteste la perte de leur identité. Pendant des années, ils ont accepté passivement les ordres sans jamais participer à la mise en oeuvre des projets de développement proposés, ou plutôt imposés. Ils ont perdu la fierté de leurs

racines, voire oublié leurs racines mêmes. Ce faisant, ils ont réduit leur liberté, perdu confiance en eux-mêmes et se laissent « mourir » peu à peu » (Phongphit 1995, p.23).

### c) *Conséquences écologiques*

En ce qui concerne les conséquences au niveau écologique l'agronome Dufumier note que « force nous est de reconnaître aussi les limites de ce que l'on a trop vite qualifié de "révolution verte". Depuis déjà quelques années, les rendements céréaliers n'augmentent plus dans les mêmes proportions qu'autrefois et tendent même parfois à baisser, lorsque, du fait des pratiques agricoles employées, sont apparues de graves déséquilibres écologiques : prolifération d'insectes prédateurs résistants aux pesticides, multiplication d'herbes adventices dont les cycles de développement sont apparentés à ceux des plantes trop fréquemment cultivées (sans véritable rotation), épuisement des sols en certains oligo-éléments, salinisation de terrains mal irrigués et insuffisamment drainés, etc. A quoi s'ajoutent la pollution fréquente des eaux de surface et souterraines, liée à l'utilisation répétée de produits chimiques, la propagation involontaire de maladies ou de parasites véhiculés par les eaux d'irrigation (bilharziose, paludisme, etc.), l'exposition accrue des sols à l'érosion pluviale ou éolienne, etc. » (Dufumier 2002, p.1). De plus « la monoculture consiste par exemple à simplifier inconsidérément les écosystèmes (une seule plante sans aucun concurrent ni ravageur) et contribue donc à les fragiliser à outrance. Ainsi, sur la plaine littorale de l'océan Pacifique, au Nicaragua, s'est-on retrouvé dans l'obligation de procéder jusqu'à vingt-six (26 !) épandages d'insecticide annuels. Évidemment, il est apparu des formes d'insectes résistantes à ces insecticides. Et bien sûr ce sont les mêmes formes qui résistent aujourd'hui à la toxine qu'on a introduit dans les cotonniers OGM. Une vraie catastrophe ! A quoi s'ajoute le fait que les passages répétés des tracteurs et engins à disques ont contribué à accélérer l'érosion des sols. Le résultat est qu'on ne produit plus désormais de coton dans cette région, pas plus que dans les anciennes zones cotonnières du Salvador et du Guatemala. Hélas, il n'est pas facile de produire autre chose une fois que les écosystèmes sont ainsi détruits. Dans cette région d'Amérique Centrale, initialement très fertile, il ne reste plus aujourd'hui que des friches herbacées et quelques prairies destinées à l'élevage bovin extensif pour de grands exploitants latifundiaires » (Ibid, p.5).

Il semblerait donc que les décideurs et développeurs n'aient pas encore intégré la dimension écologique dans leurs décisions et qu'ils n'aient pas assimilé le fait que les agro-systèmes ne répondent pas de la même manière que les équations mathématiques dans lesquelles il est possible de revenir au stade initial.

On a souvent l'impression que les dégâts engendrés par les politiques de développement se trouvent toujours à l'autre bout du monde, là où ils ne nous affectent pas, mais cette exemple de Steyaert, nous prouve le contraire. « En France, l'évolution de la biodiversité animale domestique n'a pas échappé à ce mouvement, dans un cadre législatif plus ancien. En effet, la loi sur l'élevage de 1966 qui visait à rationaliser l'usage des grandes races a codifié et normé les modalités de leur sélection en vue d'optimiser l'expression des performances des animaux. Les résultats de cette loi sont bien connus, avec le développement de quelques races à grand effectif très productives, que ce soit en production de lait ou de viande, et la prépondérance accordée aux critères génétiques codant pour ces fonctions de production dans le choix des animaux reproducteurs. Le corollaire de cette loi est la disparition progressive des races locales de moindre effectif pour lesquelles cet effort de sélection n'a pas été consenti et qui ne répondaient pas aux objectifs d'intensification et d'augmentation des productions » (Steyaert 2006, pp.93-4). Il est par ailleurs intéressant de remarquer que « les systèmes de transformation et de distribution alimentaires modernes n'arrivent pas à gérer une grande diversité d'espèces ; [qu']il est plus rentable du point de vue des industries agro-alimentaires de proposer une gamme limitée de denrées alimentaires uniformisées » (Baco *et al.* 2007, p.204). On retrouve donc la prédominance de la dimension économique évoquée auparavant sur les autres.

À travers ces exemples, ce n'est nullement l'exhaustivité qui est recherchée, mais plutôt la présentation de cas particuliers qui se sont répétés aux quatre coins du globe. Ainsi la logique appliquée inlassablement est que pour arriver à une augmentation du bien être, il faut avoir une croissance économique positive et donc maximiser les bénéfices et produire toujours plus (augmenter le PIB).

Aussi Marchenay rapporte à ce sujet qu'un Cévenol lui conta à propos du changement de logique au niveau des pratiques agricoles que « Les vieux disaient : l'engrais enrichit le père mais ruine le fils. » Mais qui croit encore en la sagesse populaire ? « Le bon sens aujourd'hui, c'est le bénéfice tiré, c'est tout ! » » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87).

À travers cet exemple on s'aperçoit d'une part que la nocivité des pratiques intensives est connue, mais qu'étant donné que ce qui prime c'est la production et le bénéfice, les conséquences écologiques importent peu<sup>3</sup>. C'est également le cas avec des pêcheurs, qui « savent bien que [leurs pratiques] ça détruit les ressources mais comme on ne cherche que des profits pour le gagne-pain quotidien, on s'en fiche de la durabilité des ressources. C'est un problème très préoccupant, les gens s'en fichent, c'est à dire qu'ils ne voient que des profits à court terme et ils négligent les profits à long terme. C'est pourquoi les ressources ont beaucoup diminué » (Dr. Miên *In* Thomassin 2005, p.12). D'une part les personnes sont donc prises à la gorge, elles n'ont pas d'autres choix que de causer des dégâts à l'environnement si elles veulent survivre. Et d'autre part, le but principal de la société occidentale, le modèle à suivre, étant encore la maximisation du profit, les pratiques favorisant le long terme ne pèsent pas lourd dans la balance.

Finalement, le secteur primaire des sociétés occidentales n'est cependant pas le seul où se sont développées des pratiques intensives. Par exemple, dans le Nord Canadien « à partir des années 80, la chasse et la pêche sportives y sont aussi pratiquées sur une base intensive. Les impacts écologiques de ces activités sont nombreux : destruction des habitats fauniques, retrait des arbres, de la végétation, perturbation, déplacement et dégradation excessive du sol, perturbation du drainage naturel, des lieux de frai et de migration des poissons, des barrages de castor, surexploitation du lièvre et de la perdrix, déplacement du gibier » (Lathoud 2005, p.1).

Il apparaît que c'est donc l'intensité des activités modernes, en partie due à la technologie qui nuit au milieu naturel. En effet, « l'impact des techniques modernes est bien plus conséquent que celui des outils d'hier » (Crosnier *In* Bérard *et al.* 2005, p.156). De plus cette intensité ne peut être contrôlée que lorsqu'elle est connue et reconnue ; et son contrôle ne peut être exercé que grâce à des savoir-être tant individuel que sociaux (lois). Peut-être alors est-ce pour cette raison qu'à l'heure actuelle, de plus en plus de conventions internationales sont ratifiées pour encadrer ce productivisme effréné ? Nous allons donc voir maintenant les changements qui ont conduit à la création de la Convention pour la Diversité Biologique (CDB).

---

<sup>3</sup> Il faut cependant remarquer que nombres de populations autochtones ne se préoccupaient pas particulièrement des conséquences écologiques de leurs actes. Et que c'est leur faible densité de population qui permettait le maintien des écosystèmes.

### III] HISTORIQUE

Avant toute chose, et même si je reviendrai longuement sur la définition du savoir dans les parties suivantes, « il est essentiel de considérer le savoir comme un processus, produit et reproduit par le truchement des rapports sociaux, et non comme un ensemble de faits indépendants de tout contexte et de l'évolution historique, qui seraient restés identiques face aux changements radicaux des modes de gouvernance, des droits de propriété et des conditions d'accès » (Gururani, 2002, p. 361).

Aussi l'histoire des études scientifiques sur les savoirs autres – dont les SEP, même s'ils ne portaient pas ce nom là - est fortement liée à deux grands faits historiques, d'une part la colonisation, et d'autre part aux projets de développement des grands organismes internationaux post-seconde guerre mondiale, tant en Occident que dans les pays du Tiers-Monde.

Cependant, au XIX<sup>ème</sup> siècle, en France, il faut noter l'importance des Folkloristes tels Eugène Rolland et sa célèbre Faune populaire de France. Puis le travail de Mauss et Durkheim *De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives* publié en 1903. Ainsi que l'important travail de l'agronome Auguste Chevalier en Afrique au tournant du siècle dernier (Barrau *In* Arom *et al.* 1993, p.16).

#### 1) Colonisation et développement : un lourd passé

Au Dahomey (ex Bénin) dès les années 1900, comme dans d'autres colonies, un « jardin colonial est créé avec la volonté de centraliser les informations sur les cultures, les productions, les pratiques et méthodes indigènes dans les colonies » (Séhouéto 2006, p.128) et ce sont notamment les missionnaires, les plus aux contacts des populations indigènes qui rapportent ces connaissances. Le père Francis Aupiais (1877-1945) est une personnalité importante de cette période puisqu'il « ne se contenta pas seulement de recueillir et de décrire « les savoirs du paysan nègre », il développa aussi une réflexion méthodologique sur la question » (Séhouéto 2006, p.128) et il plaida pour des études qui s'ancrent dans les « contingences quotidiennes ou les phénomènes rares de la vie indigène, en réaction propre sur le milieu où ils se produisent » (Aupiais, 1928, p. 35-37). Ainsi, dès la fin des années 1920, l'importance du contexte qui permettait la compréhension des savoirs était déjà appréciée.

Cependant il est important de rappeler qu'à peu près à la même époque le philosophe français Lévy-Bruhl qualifiait ces mêmes populations de « sociétés inférieures avec des mentalités prélogiques ». Et bien « que cette théorie [des mentalités primitives], formulée depuis bientôt cent ans, ait déjà considérablement vieilli, et bien qu'elle ait fait l'objet d'une autocritique de son auteur lui-même, elle n'était, à l'époque, que la mise en système de préjugés largement répandus » (Hountondji *In* Barbault 2006 version informatique-CR atelier 13- p.1). Ces préjugés s'étant ancrés dans les mentalités et dans l'histoire, ils ont permis au savoir scientifique occidental de dominer les savoirs des pays du Sud. Comme le note d'ailleurs Aillot, « les savoirs scientifiques et technologiques des pays du Sud ont longtemps été ignorés et même niés. La colonisation s'est traduite par une vaste entreprise de discréditation de ces connaissances. Cela était nécessaire, d'un point de vue idéologique, pour légitimer la domination économique et politique imposée par les colonisateurs. Il fallait refuser de reconnaître les compétences même si, étant sur place, on était bien obligé de les voir (...). Les pays colonisateurs se sentaient l'obligation morale, pour justifier leur autorité, de faire état de l'infériorité technique et culturelle des peuples dominés, car la colonisation devait leur permettre d'accéder aux progrès de la civilisation. Cette idée simple a eu des effets extrêmement préjudiciables. Elle s'est traduite par un mépris des connaissances des colonisés et une glorification

excessive de celles des colonisateurs, ce qui est encore manifeste aujourd'hui dans les sociétés anciennement dominées. En Afrique du Nord par exemple, l'expression « travail arbi » (arabe) est trop souvent synonyme de « travail mal fait », y compris pour les Arabes eux-mêmes » (Aillot *et al.* 1999, p.21). Comme on peut le voir, le père Francis Aupiais faisait figure d'exception parmi les missionnaires, mais il n'était cependant pas le seul puisque quelques ethnologues s'intéressaient également aux savoirs des populations qu'ils étudiaient. Ainsi c'est aux États-Unis qu'en 1895, le botaniste Harshberger inventa l'ethnobotanique sous ce nom et que quelques années auparavant (en 1875), Powers, un autre Américain avait proposé une « botanique aborigène » et, presque simultanément (en 1876), le Français Rochebrune avait parlé « d'ethnographie botanique ». En 1914, c'était au terme d' « ethnozoologie » d'être inventé par Henderson et Harrington, deux ethnologues américains qui proposèrent que « les relations entre les sociétés et les diverses composantes de leurs environnements naturels soient aussi envisagées « de l'intérieur » de la culture en cause, au travers du discours local sur la nature et ses ressources » (Barrau *In* Ministère de la Culture 1985, p.6). Un pas important était alors franchi, celui de la reconnaissance de savoir autre que scientifique et l'importance de comprendre le paradigme socio-culturel de la culture pour donner tout son sens au savoir.

Cependant il fallut attendre les années 1950 pour que s'instaure un champ disciplinaire scientifique à part entière qui étudie ces savoirs.

## 2) De l'ethnoscience aux ethnosciences

Dans les années 1950, des chercheurs de l'université de Yale aux États-Unis, Conklin à leur tête, s'intéressent de prêt aux différents savoirs que possèdent les populations qu'ils étudient. Ils créent alors le terme de *folkscience*, terme qui sera traduit en français par ethnoscience.

Cette approche « née du souci de décrire les cultures de l'intérieur, en faisant appel aux catégories opérant dans les cultures observées, de manière à avoir accès aux univers cognitifs qui leur sont propres, a alors été qualifiée d' « ethnographie sémantique », d' « ethnoscience » et même de « nouvelle ethnographie » car elle allait de pair avec un resserrement des méthodes à la fois de cueillette et d'analyse des données » (Mailhot 1993, p.3). « Le souci était alors à la fois de se libérer d'une démarche uniquement descriptive, et, en même temps, de traiter avec une précision scientifique les données, notamment les données linguistiques, fournies par l'observation des faits de société et de relation nature-société » (Barrau *In* Arom *et al.* 1993, p.22). L'ethnoscience au singulier, est donc l'étude des populations « de l'intérieur », de leur paradigme socio-culturel, notamment grâce à leurs classifications, puisque « le « science » de leur ethnoscience [celle de Conklin et ses collègues] voulait principalement dire classification » (Barrau *In* Arom *et al.* 1993, p.16).

Cependant le sens initial du terme a rapidement dérivé. En effet, d'ethnoscience au singulier, on est passé aux ethnosciences que Barrau définit en 1983 par « l'ensemble des disciplines scientifiques naturalistes se préoccupant, à un titre ou à un autre, des rapports entre les hommes et la nature » (Barrau *In* Ministère de la Culture 1985, p.6).

Ainsi, dans les années 1950, « aux limites des territoires de l'ethnologie, des sciences naturelles et de la linguistique s'est ainsi constitué (...), un domaine spécifique d'investigation, celui des ethnosciences, c'est-à-dire des procédures indigènes de connaissance et de classification du monde matériel et social; c'est une ethnologie du dedans, qui tente d'élucider comment les hommes classent, ordonnent, perçoivent et, à travers ces grilles d'analyse, utilisent le monde qui les entoure » (Bromberger 1986, p.3). On est donc passer d'un objet de recherche (ethnoscience, synonyme de *folkscience*), à une discipline à part entière (les ethnosciences).

Dans cette discipline des ethnosciences, celles qui nous intéressent plus encore est l'ethnoécologie, une division de la première (Berkes 1998, p.3). L'objet de recherche de celle-ci est l'étude des « savoirs traditionnels liés à l'observation de la nature et à la gestion des écosystèmes humanisés. Elle s'intéresse aux représentations et aux connaissances de l'environnement, à la production et aux usages de la biodiversité, et à l'impact de l'homme sur les milieux naturels. Tout en reliant l'écologie au contexte social, l'ethnoécologie enrichit le domaine de la biologie de la conservation » (Crosnier *In* Bérard *et al.* 2005, p.153)

### 3) Des monocultures à la conservation de la biodiversité

« Le regain d'intérêt pour [l]es savoirs [paysans] a émergé de nouveau, au niveau des agronomes, suite aux contreperformances enregistrées au cours des années 1970 et 1980 par la vulgarisation agricole officielle » (Séhouéto 2006, p.128). En effet, après l'imposition de différents programmes productivistes qui ont eu pour effet la mise au ban de la plupart des savoirs traditionnels, les scientifiques se sont rendus compte, que peu des solutions « proposées » par les développeurs avaient été adoptées par les populations locales et que les résultats réels étaient loin de ceux escomptés. Ils se sont alors tournés vers les solutions utilisées localement (Blanc-Pamard, Deffontaines et Friedberg *In* Jollivet *et al.* 1992, p.351). Aussi depuis les années 1980, les savoirs locaux, et notamment les savoirs paysans font l'objet d'un regain d'intérêt scientifique, d'une part due aux études sur le développement durable et d'autre part à celles sur les transformations sociales et la modernité (Séhouéto 2006, p.128).

De même, en France, si les premières études concernant les savoirs locaux datent des années 1960, la mission du Patrimoine ethnologique, qui finança dès 1982 des travaux sur cette thématique, incita à la constitution d'un réseau de chercheurs et d'un capital de connaissances sur les savoirs alors désignés de « naturalistes populaires » (Barthélémy 2005, pp.1-2). Ainsi, lors de la publication des actes du colloque de Sommières (12-13 décembre 1983) qui réunissait ces chercheurs, Chevallier présenta l'ouvrage par ces lignes : « les travaux menés autour des modes de perception de l'utilisation de milieu naturel ont connu en France un développement récent marqué par deux courants importants ; le lancement dans les années 1970 de programmes de recherches pluridisciplinaires associant sciences de la nature et sciences humaines, la création de nouvelles structures de protection et de gestion des milieux naturels comme les parcs nationaux ou naturels régionaux. C'est à cette époque que se développent grâce en particulier, au Laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie du Muséum national d'histoire naturelle, des recherches nouvelles sur les relations milieu/société qui intègrent les apports de différentes disciplines comme l'ethnologie et l'écologie. De leur côté les parcs mettent en place, souvent autour d'écomusées ou de conservatoires génétiques, des opérations d'inventaire, de conservation, de revalorisation des savoirs traditionnels liés au milieu naturel. Les aménageurs prennent en effet conscience que l'érosion des savoirs naturalistes, la disparition d'un matériel végétal ou animal adapté, peuvent provoquer des déséquilibres dans le fonctionnement des écosystèmes (...). La démarche d'inventaire restitution a aussi la faveur d'associations dont l'objectif est de revitaliser certaines pratiques afin de proposer à des régions touchées par le déclin économique (...). À côté des travaux qui mettent l'accent sur les inventaires, nous trouvons ceux qui, pour un groupe social ou une unité culturelle donnée, tentent d'analyser le fonctionnement ou l'émergence des savoirs naturalistes comme produit ou expression des formes d'organisation sociale ou économique » (Chevallier *In* Ministère de la Culture 1985, pp.1-3). Ce travail s'inscrit donc dans la lignée de ces travaux puisqu'il continue d'analyser les relations milieu/société via l'angle d'approche des savoirs écologiques.

Ce lien entre biodiversité et diversité culturelle va alors s'affirmer de plus en plus scientifiquement

et occuper une place grandissante sur la scène politique. En 1988 se tient notamment le Congrès international d'ethnobiologie à Belém réuni sous la direction de Posey, qui débouche sur la création de la SIE (Société Internationale d'Ethnobiologie), de la mise en place de l'alliance avec les leaders internationaux du mouvement indigène exprimée dans la déclaration de Kari-Oca, et la signature de la charte pour la pratique de l'ethnobiologie connue sous le nom de « Déclaration de Belém ». Celle-ci insiste sur le lien indéfectible entre conservation de la diversité biologique et préservation de la diversité culturelle, ainsi que sur le rôle des scientifiques et des environnementalistes dans la prise en compte des besoins spécifiques des communautés autochtones et locales (Dumoulin 2004, p.656). Finalement, c'est la Convention sur la Diversité Biologique (CDB) qui va marquer un tournant politique colossal, bien que l'opinion publique ait déjà été sensibilisée sur le rôle des savoirs non scientifiques puisque le Time Magazine leur consacrait son reportage principal, dans l'édition du 23 septembre 1991 (Johannes 1993, p.33).

#### 4) La Convention sur la Diversité Biologique (CDB)

Aujourd'hui, la CDB, fait figure de texte phare et emblématique. En effet, elle reconnaît l'apport que peuvent avoir les populations qui étaient traitées jusqu'à peu « d'arrières » dans l'élaboration de programmes de gestion et conservation de la biodiversité. Un important retournement de situation s'est donc produit, puisque les savoirs qu'elles détenaient et qui étaient auparavant soient sous-estimés soient ignorés par rapport aux savoirs scientifiques, semblent maintenant pouvoir proposer des modèles de gestion alternatifs, si ce n'est de développement.

La CDB, signée en 1992 au lendemain du sommet mondial du développement durable de Rio de Janeiro est donc un texte central pour la préservation de l'environnement et fondamental pour la reconnaissance des savoirs locaux. Tout d'abord son préambule reconnaît les conséquences négatives de certaines activités humaines. En effet, les Parties se déclarent « préoccupées par le fait que la diversité biologique s'appauvrit considérablement par suite de certaines activités de l'homme » (CDB, préambule).

Mais surtout, l'article 8 alinéa j stipule lui que « chaque Partie contractante, dans la mesure du possible et selon qu'il conviendra, sous réserve des dispositions de sa législation nationale, respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique et en favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques et encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques » (CDB, 1992, article 8(j)). L'article 8(j) reconnaît ainsi expressément le rôle des populations locales et de leurs savoirs dans la préservation de la biodiversité et dans la gestion des espaces et des espèces.

#### 5) Le monde post CDB

Comme le remarquent Espinosa et Louafi, rapporteurs lors du congrès *Biodiversité, Science et Gouvernance*, tenu à Paris en 2006, « La CDB a été porteuse d'innovations dans trois domaines : le lien fait entre l'utilisation durable des ressources naturelles et leur conservation ; l'introduction de la notion d'équité dans la définition des droits d'accès et de propriété des ressources génétiques, et enfin, la reconnaissance de l'apport des communautés locales et autochtones à la gestion de la biodiversité » (Espinosa & Louafi *In* Barbault 2006, p.173). Le point qui nous intéresse le plus étant

évidemment le dernier, puisqu'à travers elle, les minorités culturelles « ont réussi à faire reconnaître leur apport à la connaissance et à la conservation de la biodiversité. Ils négocient dans ce cadre international la défense de leurs modes de vie, de leurs savoirs ou de leurs droits sur l'espace comme une des conditions de leur contribution au bien commun et au développement durable » (Idem). Ainsi « à la suite des discussions autour de la Convention sur la biodiversité issue de la conférence de Rio, toutes les organisations intergouvernementales ont dû inscrire ce thème [la question des savoirs indigènes sur la biodiversité] dans leurs activités » (Dumoulin 2004, p.656). De nombreux programmes issus de grands organismes internationaux se sont donc intéressés à ces savoirs autochtones dont font partie les savoirs paysans. On peut notamment citer le programme « Systèmes des savoirs locaux et indigènes » (LINKS en anglais, pour *Local and Indigenous Knowledge Systems*) porté par l'UNESCO ou celui de la Banque Mondiale, « Les savoirs locaux au service du développement ».

En France, en revanche, « jusqu'à l'accord de Nouméa en 1998 fondant le nouveau statut de la Nouvelle-Calédonie, la diplomatie française avait écarté la notion de savoirs traditionnels qu'elle considérait trop liée à celle de l'autochtonie » (Tubiana *In* Bérard *et al.* 2005), Roué analyse également que « la reconnaissance des savoirs indigènes a longtemps fait peur, car elle apparaissait porteuse d'enjeux bien plus importants » (Roué 2009, p.131), tels que l'autochtonie notamment. Cependant, aujourd'hui, dans le Monde comme en France, « les savoirs autochtones sont considérés comme cruciaux, surtout dans les discussions sur l'utilisation durable des ressources et un développement équitable » (Agrawal 1995, p.1). Ils sont également utilisés pour la gestion et la conservation de la biodiversité mais aussi par les firmes industrielles. « Aujourd'hui, ces savoirs sont considérés comme des éléments des patrimoines locaux, qu'il convient de conserver et de valoriser au même titre que les diverses composantes de la biodiversité » (Michon 2003a, p.423). Cependant il est important de reconnaître que « l'intérêt principal de l'article 8j ne saurait être réduit au notion de terroir et de patrimonialisation (...). Il pose directement une question d'ordre politique, celle de la cogestion, sans la soumettre aux diktats du marché, ni à d'autres modes de régulation » (Roué 2009, p.134). Toutes ces questions, tant sur les rôles des savoirs que sur les conséquences de leur prise en compte sont abordées dans les chapitres suivants et je vais maintenant définir les différents savoirs non scientifiques.

## IV] DÉFINITIONS

Avant toute chose, il m'apparaît important de préciser que les définitions de tous les concepts qui suivent (savoirs, pratiques, savoir-faire, savoir local, savoir traditionnel, savoir indigène, etc.) ne sont pas toujours aisées à cerner avec précision et que les découpages effectués ici ne font sûrement pas l'unanimité. Ils résultent cependant d'une large revue de littérature. Cette section a pour but d'identifier les différentes appellations qui ont été créées par les scientifiques pour qualifier ces savoirs autres que scientifiques (par la suite désignés simplement par savoir autres), de distinguer les différences et similitudes entre elles, ceci dans le but final de comparer l'apport particulier du concept de SEP dans le chapitre suivant.

Dans ce chapitre j'analyse d'abord le traditionnelle triptyque « savoir, savoir-faire, savoir-être » en parallèle des termes « techniques » et « pratiques » qui reviennent fréquemment dans la littérature et qui m'ont apparu intimement liés aux trois savoirs. Dans un deuxième temps j'étudie les différents termes qui caractérisent les savoirs autres.

### 1) Savoirs, savoir-faire, savoir-être, techniques et pratiques

#### *a) Savoirs*

Je fais tout d'abord appel brièvement aux sciences de la formation afin de qualifier un peu mieux le terme « savoir ». Le savoir, se situe à l'interface de deux pôles. Celui de l'information, qui est extérieure au sujet, qui est un objet, un signal dépourvu de sens, et celui de la connaissance qui s'identifie comme étant le résultat de l'expérience personnelle, intégrée au sujet au point qu'elle se construit et se confond avec lui. Le savoir se définit alors comme une organisation de l'information en complexité progressive. Il ne peut en aucun cas se confondre avec la connaissance, même si plus le savoir s'organise, se complexifie, plus il devient riche de signification plus il contribue à enrichir la connaissance. Donc d'une part, seul le savoir (à condition qu'il soit mis en forme : verbale, gestuelle) peut-être transmis, la connaissance étant trop intériorisée pour être exprimée. D'autre part le savoir peut-être celui de la mémoire collective des générations qui se succèdent, tandis que la connaissance renvoie à une dimension personnelle propre à l'histoire de chaque individu (Moneyron 2003, p.15).

En tant que mémoire collective, « le savoir résulte d'une construction sociale et tend à reproduire les relations de pouvoir » (Gururani 2002, p.361). Ainsi « qu'il soit scientifique ou traditionnel, masculin ou féminin, le savoir n'est pas un produit d'information standardisé : il résulte d'inégalités sociales, de conflits historiques locaux, (...) de la gestion scientifique des ressources. Les rapports de pouvoir et structures hiérarchiques, (...) dessinent les espaces de la production culturelle du savoir et forment un contexte dans lequel certains savoirs sont systématiquement privilégiés par rapport aux autres. Autrement dit, les savoirs sont des ensembles de notions et d'événements obéissant à des codes culturels, étroitement liés au pouvoir et à l'autorité et reflétant les intérêts de personnes et de groupes ainsi que leurs propres connaissances » (Ibid, p.356).

Cependant le savoir ne reflète pas uniquement les relations de pouvoir (relation sur laquelle je reviendrai amplement), mais également les relations que les porteurs du savoir ont avec leur environnement. Ainsi « un savoir n'est pas seulement un ensemble de règles et de connaissances techniques et empiriques qui permettent de disposer de choses ou de processus. Il se constitue en un discours sur le monde qui permet d'organiser l'acquis des expériences et donne ses fondements, ses orientations et sa finalité au système de connaissances. Le mouvement de va-et-vient entre système de connaissances et système de représentations, mouvement dialogique et non pas dialectique,

permet de dépasser le cadre limité de la simple expérience personnelle. Non seulement, il donne à chacun en retour les moyens de se reconnaître dans la masse des informations accumulées, mais il autorise leur transmission » (Delbos 2007, p.13).

Pour notre étude, ce qu'il faut retenir, c'est d'une part la contingence du savoir, tant influencée par les relations de pouvoir des différents acteurs que par les différents paradigmes socio-culturels présents et le milieu environnant. D'autre part que c'est un processus dynamique, sans cesse en évolution en fonction des informations captées et de la réceptivité du détenteur.

### *b) Savoir-faire et techniques*

Selon le dictionnaire le Robert, un savoir-faire est « une habileté à résoudre les problèmes pratiques » ou bien une « expérience dans l'exercice d'une activité » (1994, p.1016). Savoir faire est donc synonyme d'« habileté » (Chlous-Ducharme, 2005, p.2) ou même d'« art » ou d'« adresse ». C'est une notion que se base résolument dans l'empirisme. C'est donc l'application d'une connaissance à une action selon un certain savoir.

Selon Arbousse Bastide qui a étudié la transmission des savoirs en Bretagne, on « distingue trois types principaux de savoir-faire anciens qui correspondent à différents degrés de partage dans la société paysanne » (Arbousse Bastide 2006, p.1).

Tout d'abord, « l'apprentissage d'un certain savoir-être est une condition préliminaire indispensable à l'acquisition de savoir-faire en milieu rural. Savoir mêler de manière équilibrée temps de travail et de convivialité, être constamment à l'écoute sont des qualités indispensables à un apprentissage par immersion ou par émulation » (idem). On trouve ici l'idée que je développerai plus tard, à savoir que les savoirs écologiques paysans sont nécessairement localisés. Non seulement par la vision du monde des individus et les relations qu'ils entretiennent entre eux, mais également par le contexte spatio-temporelle, c'est-à-dire le territoire et les saisons, le climat et les écosystèmes.

Le premier type de savoir identifié par Arbousse Bastide est donc « le savoir-faire à transmission générale [qui] était à la fois le mieux partagé et le plus difficile à transmettre de manière directe » (idem). En effet « les activités quotidiennes de la vie rurale impliquent de nombreux savoir-faire dont l'usage est si routinier qu'il ne sont souvent de nos jours pas considérés comme dignes d'être transmis. Ils n'ont pas été enseignés directement mais intégrés au cours de la jeunesse par immersion dans un certain mode de vie. Ces savoir-faire à transmission générale faisaient partie des connaissances du plus grand nombre (l'auto-construction, par exemple) et correspondaient au bagage de l'adulte. Ces savoir-faire correspondent à un devoir de transmettre des aînés aux plus jeunes. Bien des travaux collectifs font appel à de telles connaissances. Ce sont souvent ces connaissances qui se perdent le plus de nos jours. On n'a pas jugé utile de les transmettre car elles sont liées à un mode de vie et une économie considérés comme obsolète. Ce sont des connaissances qui semblent aller de soi pour les détenteurs de savoir-faire et qui nous sont pourtant devenues étrangères. La construction de murets de pierres sèche ou la vannerie étaient des savoir-faire détenus par le plus grand nombre dans certaines zones de Bretagne, ce n'est pourtant pas facile de les acquérir de nos jours. (Ibid, p.2)

Par l'utilisation du mot digne on retrouve l'idée que les « traditionnels » sont souvent des « arriérés », en arrière de l'axe temporel dont le présent est la modernité. Et ce sont les activités de cette même modernité qui ont rendu les savoirs d'antan surannés et inutiles à transmettre.

À l'opposé des savoirs généraux, se trouvent les savoirs spécialisés dont la transmission est beaucoup plus restreinte qui « sont liés à des activités artisanales spécialisées telles que le travail du

tailleur, ou du sabotier. Ils sont liés à des « métiers » c'est-à-dire des activités qui sont indispensables à la vie paysanne sans pour autant faire partie de l'économie domestique. Les objets produits étaient indispensables à la vie paysanne mais échappaient à l'autoproduction. Le temps de travail consacré à la production artisanale est trop important pour être compatible avec une activité paysanne à temps complet. Ce sont ces savoir-faire qui sont aujourd'hui le plus faciles à identifier et le plus compatibles avec une transmission. Il s'appuient sur des outils particuliers adaptés à des matériaux locaux et étaient transmis de manière directe du maître à l'apprenti. Aussi passionnants que puissent être ces savoir-faire, leur existence dépendait de l'économie paysanne. Par conséquent, le renouveau de telles activités notamment en liaison avec un public touristique et saisonnier est insuffisant pour réactiver les communautés rurales même à un niveau très local » (Idem). Cette question sous-jacente de la rentabilité économique des savoirs locaux et de comment les faire perdurer ne sera cependant pas abordée dans ce travail.

Finalement, la dernière catégorie est celle du « secret de fabrication, ou tour de main qui correspond à une construction toute personnelle liée à l'expérience et peuvent être considérés comme faisant partie de la sphère du privé ». (Ibid, p.1)

Les savoir-faire sont donc la mise en pratique des savoirs, mais cette mise en pratique des techniques ne peut se faire que dans le cadre d'un savoir-vivre, ou savoir être. En effet, « le savoir-faire paysan n'est pas uniquement d'ordre technique, il correspond aussi à l'apprentissage d'une certaine spiritualité (esprit de vie en communauté) qui est essentielle au bon fonctionnement de l'économie domestique » (Ibid, p.2). J'aborde maintenant cet esprit de vie, ce savoir-être

### *c) Savoir-être*

Très simplement le savoir-être peut-être synonyme d'attitude (Chlous-Ducharme 2005, p.2). En réalité il est plus complexe. Par exemple, Arbousse Bastide note qu' « échanges et réciprocité font partie des aspects fondamentaux du « savoir-être » et se traduisent dans la vie quotidienne par la capacité de mêler temps de travail et convivialité (l'hospitalité est un exemple de savoir-vivre qui fait partie du savoir-être). Il est difficile de transmettre un tel « savoir-être » et même d'en témoigner puisqu'il combine des valeurs morales acquises depuis la petite enfance par l'écoute, l'observation et la participation » (Arbousse Bastide 2006, p.2). Ici il faut entendre « transmission » comme un acte volontaire d'apprentissage et non pas comme un processus long, ancré dans l'expérience de chacun. Ainsi le savoir-être est une composante intrinsèque du savoir paysan. Cette partie du savoir, étant à n'en pas douter la plus difficile à transmettre. Le savoir-être occupe une place importante car c'est lui qui donne la cohésion au groupe à la fois en donnant à chacun sa place mais aussi en donnant à chacun une vision du monde commune ainsi « c'est le fait qu'ils avaient été appris sans avoir été enseignés qui leur donne ce caractère d'évidence, qui fait de toute autre représentation du monde quelque chose d'irrecevable : « Ça ne se fait pas », « c'est inconcevable !... » (Delbos & Jorion 1990 : 141). Ces différentes formes de savoirs s'impriment dans la mémoire du corps, ce qui leur donne toute leur force.

En conséquence le savoir-être « vient compléter la somme de connaissances nécessaires à une pratique, reconnue et qualifiée de « bonne pratique ». Nous sommes du côté des normes de comportement et des valeurs propres à un groupe, de la différenciation sociale : les savoir-faire... renvoient à des « savoir être », des « savoir vivre » qui constituent autant de manifestations de l'appartenance à un groupe » (Chlous-Ducharme 2005, p.6).

Je vais donc maintenant m'intéresser au terme évoqué par Chlous-Ducharme, à savoir les pratiques.

#### *d) Pratiques*

« Pour l'ethnologue, le terme « pratiques » ne renvoie pas uniquement à des faits techniques, mais à un ensemble d'actions appartenant à un domaine éléments de l'environnement matériel, soit avec des être dans l'au-delà. On parle ainsi de « pratiques religieuses », de « pratiques alimentaires » ou de pratiques pastorales » (...). L'utilisation du terme « pratique » signifie que l'on ne s'intéresse pas seulement à une action ponctuelle mais à un ensemble d'opérations se déroulant dans le temps et faisant intervenir différents acteurs. On prend en compte le contexte dans lequel intervient chaque geste technique ou rituel » (Blanc-Pamard et al. In Jollivet 1992, p.348)

Les pratiques sont donc des « manières de faire » (Yamba & Bouzou Moussa 2008, p.145) qui à mon sens peuvent être définies comme un processus d'utilisation d'une ou plusieurs techniques selon un savoir et un savoir-être particulier. Cependant les pratiques ne sont pas à confondre avec les coutumes, ni avec les croyances qui selon Barret régulent les comportements de manière plus implicite (Barret 2007, p.1).

En conclusion, on peut définir les pratiques comme la combinaison opératoire de savoirs, de savoir-faire, et de savoir-être.

#### *e) Personnes ressources : sages et anciens*

Un élément important dans les différents savoirs et leur transmission est l'existence de personnes ressources, spécialistes ou sages, anciens ou plus jeunes, mais dans tous les cas, personnes respectées tant par leur savoir-être que leurs connaissances.

Ainsi bien que certains savoirs basiques soit connus de tous, Phongphit note qu'en Thaïlande « il existe dans tous les villages des personnes-ressources qui portent en elles un vaste héritage culturel fait de connaissances et de valeurs (...) ces « sages du village », reconnus et respectés par tous, [sont] incontestablement présents dans l'animation des activités villageoises [et font preuve] de dévouement et de respect des valeurs traditionnelles » (Phongphit 1995, p.15). Ces personnes sont donc des acteurs clés tant dans le développement des territoires des populations autochtones que dans la transmission des connaissances et la diffusion de la culture locale.

En conséquence « ces gens-là savent préserver la stabilité de la collectivité tout en l'aidant à répondre aux nécessités modernes, et pour cette raison, ils sont respectés par tous. (...) Tous leurs actes sont sous-tendus par la « sagesse populaire » qui leur permet de poursuivre le processus continu de la création culturelle » (Ibid, p.46).

Gururani écrit qu'en Inde « on distingue des individus considérés comme plus savants (jaankar) que d'autres. Certains connaissent mieux les plantes médicinales ou le bétail, tandis que d'autres sont davantage spécialisés dans les semences et leurs maladies ou savent lire le panchang. De même, certains savoirs appartiennent au domaine des brahmanes, alors que d'autres, de type chamanique par exemple, sont ceux des shilpkars (castes « répertoriées »). Des villages entiers sont tenus pour bien connaître l'astrologie tandis que d'autres sont réputés pour leur connaissance des plantes médicinales » (Gururani 2002, p.359).

Plus près de chez nous il n'y a qu'à penser à la spécialisation que chaque corps de métier possède et la manière dont se transmettent les savoirs.



## 2) Savoirs autres

Avant de définir chaque terme je tiens à préciser que même si chacun renvoie à un sens plus ou moins précis et a généralement une spécificité, très souvent les auteurs (et je m'inclus), pour éviter les lourdeurs de styles utilisent les terminologies de manière interchangeable, ce qui complique parfois l'analyse. Par exemple Marchenay écrit à propos des produits d'appellations d'origine que « la conservation de ce vaste patrimoine issu des sélections « paysannes » (qualifiées aussi de « traditionnelles, de « locales », ou encore d'« anciennes) a donné lieu à de nombreuses initiatives (...) » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87) et Cegarra et Verdeaux, dans le même ouvrage écrivent « sous l'appellation « retour au local » et ses équivalences « communauté », « tradition », etc. » (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.20). On peut donc voir que certaines expressions sont donc permutable, sans perte de sens. Alors que dans d'autres cas les différences sont nuancées. Aussi, toujours dans le même ouvrage, Marchenay note que « la distinction entre les notions « local » et « ancien » peut être subtile, surtout lorsqu'il s'agit d'espèces fruitières ou légumières. La tendance est de les rapprocher, parfois de les fondre en une catégorie. Pourtant, si ce qui est local est généralement ancien car porteur d'une épaisseur historique, ce qui est ancien n'est pas forcément local. Certaines variétés locales –appelées quelquefois « paysannes »- ont pu connaître une diffusion nationale, voir internationale » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87). Il apparaît donc clairement que la profondeur historique et l'ancrage spatial sont très souvent liés, mais pas de manière exclusive, et que dans certains cas, cela peut porter à confusion.

L'ordre dans lequel je présente les savoirs autres est basé sur une logique relationnelle, c'est-à-dire que dans la mesure du possible je place une terminologie après celle avec laquelle elle a le plus de lien. Bien entendu dans certains cas un concept renvoie à plusieurs, ou un autre n'a que peu de lien avec le reste. Toutefois afin de ne pas être bloqué d'entrée, j'ai choisi de commencer par le concept le plus vaste, à savoir, les savoirs locaux.

### *a) Savoirs locaux*

« On entend d'ordinaire par savoir local une connaissance particulariste d'un lieu et de ce qui s'y trouve, un savoir né d'une expérience enracinée. C'est précisément le genre d'intimité à laquelle l'observateur extérieur ne peut normalement pas accéder » (Raffles 2002, p.369). Ainsi « la notion de savoir local renvoie à la manière dont une société pense et vit son environnement ; comment pratique-t-elle son milieu, son espace écologique ? » (Yamba & Bouzou Moussa 2008, p.145).

Un exemple de cette pratique est donné par Fortier qui a étudié les tendeurs<sup>4</sup> ardennais et qui décrit le savoir local comme « un savoir-faire ou un savoir pratique tout d'abord, lié à la maîtrise d'un dispositif technique qui exige tout de main (fabrication des pièges y compris des lacets) et doigté (mise en place des collets). Un savoir voir ensuite, indissociable de l'acte de faire et qui se manifeste dans la capacité à identifier à travers un rapide coup d'oeil l'état des pièges disposés à intervalles réguliers le long du sentier, les indices de la présence éventuelle de prédateurs ou de captures. Un savoir-être qui se traduit par l'acquisition de normes et de modes de conduites spécifiques à l'égard d'autrui (y compris entre tendeurs) fondé sur la discrétion, le secret et qui mêle étroitement le savoir se taire et le savoir mentir (l'art du mensonge). Mais le récit effectué à partir d'une démarche d'observation participante révèle dans le même temps ce qui est en creux, la part du

---

<sup>4</sup>

Ils chassent les grives en disposant des fils tendus sur lesquels les grives viennent se coller les pattes, on les appelle donc des tendeurs puisqu'ils pratiquent la tenderie.

savoir caché » (Fortier 2005, p.5).

On retrouve dans cette description trois niveaux de savoirs qui composent le savoir local. Les savoirs ayant trait à l'activité même (maîtrise du matériel et des techniques correspondantes) et à sa mise en pratique. Les savoirs liés au milieu naturel et les savoirs liés à la société et notamment le respect de ses normes. On retrouve donc dans ce savoir local, les trois savoirs présentés précédemment (savoirs, savoir-faire, savoir-être).

D'autre part, comme le notent plusieurs auteurs, les savoirs locaux n'existent que par rapport aux savoirs globaux (les savoirs scientifiques), et la totalité des savoirs locaux ne sont pas reconnus, seuls ceux qui sont utiles aux savoirs scientifiques le sont (Dumoulin 2004, pp.655-6). En effet, « l'adjectif « local » exprime cette perception de l'indigène par rapport à l'exogène » (Barthélémy 2005, p.2), opposition qui permet alors de référencer une position (tant spatiale que politique) par rapport au non-lieu global. « En fait, étant donné la préoccupation que suscite actuellement la mondialisation, le local – substitut habituel de la notion conventionnelle de lieu – a été plutôt reconfirmé en tant que site de la particularité ethnographique, à l'opposé de l'abstraction non localisée du mondial » (Raffles 2002, p.369).

Néanmoins, si on admet la « relation » entre local et supra-local, une question qui se pose alors est « celle de la localisation, de cette hiérarchisation active par laquelle quelque chose ou quelqu'un acquiert un caractère local, est lié à un ensemble de significations fondées sur le lieu qui confirment que ce quelque chose ou ce quelqu'un n'est pas universel. La localisation [qui dans les situations de terrain que Raffles décrit, se fait par des purifications de la méthodologie scientifique, en séparant différentes qualités de savoir et en leur attribuant des domaines d'explication différents.] fonctionne par la logique de métonymies spécifiées. Un lieu donné et la population censée y être rattachée servent à répertorier un phénomène particulier en même temps qu'ils sont réduits à le signifier (et parfois inversement). Il ne fait aucun doute, par exemple, que le local amazonien est un lieu et un espace de nature » (Raffles 2002, p.369). Ainsi, selon le cas, le local peut être le contenu ou le contenant, ou bien les deux à la fois : les savoirs locaux sont donc, selon Raffles « à la fois un produit de la localisation et un de leurs agents » (Idem).

Cependant comme dit précédemment, les savoirs locaux, comme tous les autres savoirs, « sont indissociables du système social dans lequel ils s'inscrivent » (Fortier 2005, p.1). Ils participent alors aux rapports sociaux spécifiques et complexes, ce qui contribue à les rendre opaques aux agents exogènes. Par cette imbrication dans la société, les savoirs sont donc porteurs des représentations sociales des individus qui les mettent en pratique et les utilisent. Ainsi dans les projets de développement, les nombreux acteurs réunis ont tous des projections différentes. Les « savoirs locaux » obligent à considérer comment chacun des acteurs en présence, avec son agenda particulier, contribue à forger les représentations sociales auxquelles renvoient ces « savoirs locaux ». Pour les écologistes, il s'agit surtout de critiquer notre mode de développement, et/ou de préserver – ou mieux gérer – des écosystèmes fragiles et fortement « biodiversés ». Les anthropologues et les théoriciens peuvent, eux, aborder ce thème pour questionner l'épistémologie des sciences, pour prendre position dans une discussion anthropologique sur l'existence d'universaux humains, ou encore appuyer les luttes des peuples indigènes. L'ensemble des acteurs présents dans les arènes internationales, chacun à travers le filtre de ses intérêts (y compris les leaders indigènes, les États, les agences de coopération internationale et les firmes de biotechnologie), contribuent finalement à faire émerger une définition légitimée de ces savoirs. (Dumoulin 2004, p.655)

C'est ce que remarquent Cegarra et Verdeaux, en écrivant que « depuis les années 1960, le local apparaît comme un cadre renouvelé pouvant mobiliser des compétences et faire fructifier des

potentialité porteuses d'un sentiment d'appartenance » (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.22). En effet, d'une part le local permet de regrouper différents acteurs autour de projets variés (développement ou gestion bien souvent, mais aussi culturels, etc.), et d'autre part ce regroupement d'acteurs locaux permet bien souvent la création ou le renforcement d'un sentiment d'appartenance au territoire. Ainsi, en reliant les individus épars en un groupe, et en faisant découvrir à ce groupe une culture et des traditions communes, « le local trouve son extension dans la notion de patrimoine, il lie l'individuel et le collectif, légitime des fragments de culture qui étaient dans l'ombre et s'intègre dans une société plus explicative que prospective. Il poursuit des objectifs majeurs : fédérer la population, développer le lien social, faire naître une image, construire un outil de développement » (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.22).

Ainsi selon Raffles, le savoir local est aussi « relationnel au sens plus large d'une articulation avec et par plusieurs autres interlocuteurs (...) [dont] la liste serait longue, et ce qui compte comme savoir s'obtient activement par les rencontres agonistes et saturées de pouvoir de la vie quotidienne. Ce savoir situé est toujours en mouvement : il naît dans la conversation, le travail, les relations sociales et l'affect ainsi que dans de nombreuses autres formes de pratiques sociales » (Raffles 2002, p.369). Les savoirs locaux seraient donc « relationnels », tant au niveau du groupe social qui les génère que de l'intervention des acteurs exogènes. Il est donc toujours en mouvement, dynamiques.

En conclusion, on peut donc dire que le savoir local a donc un « caractère contingent, local, éphémère, complexe, [et] incertain » (Fortier 2005, p.7).

Contingent car énormément contextualisé. À la fois spatialement, car il est local, ne s'appliquant que dans un milieu donné de taille restreinte, sur un territoire aux caractéristiques bien particulières. Et temporairement, car il est éphémère, dynamique, ne répondant qu'à un contexte temporel donné où les relations de pouvoir entre acteurs ne sont pas figées. Il est complexe puisque qu'au coeur de ces imbrications spatio-temporelles, de ces relations socio-politiques. « Incertain car ils relèvent davantage de l'intuition que de la raison et de l'exactitude, parce qu'ils échappent en partie à la verbalisation et donc sont difficilement accessibles, parce qu'ils sont parfois assimilés à des croyances » (Fortier 2005, p.9). On peut également le voir incertain dans le sens où sa survie dépend de l'évolution des imbrications et des relations de la localité avec le supra-local.

Finalement « cette dénomination [des savoirs locaux] a l'inconvénient d'être si large qu'elle en arrive à signifier tout et son contraire, mais elle a au moins l'avantage de n'exclure aucun des détenteurs de ces savoirs, et en particulier tous ceux qui ne sont autochtones ou ne veulent pas être désignés comme tels » (Roué, à paraître, p.3). L'appellation des savoirs locaux n'est donc pas une panacée puisqu'elle manque de précision dans certains cas, cependant comme le remarque Berkes « les savoirs locaux est le terme choisi par certains chercheurs parce que c'est le moins problématique<sup>5</sup> » (Berkes 1998, p.3). Mais il n'empêche que « sur le terrain, la polysémie du terme « local » pose problème, et renvoie à des questions d'échelle : comment définir un groupe d'appartenance (lieu, mais aussi classe sociale, religion, sexe, âge) ? » (Roué 2003, p.598).

Il apparaît donc qu'il n'existe pas une seule définition qui fasse consensus, ni qui soit idéale. Mais plutôt que chaque profession et chaque groupe social projette ses propres représentations sur cette notion de « savoir local ». Cependant je pense que les points présentés ici permettent de fédérer la plupart des acteurs, chacun rajoutant ensuite différentes projections.

---

<sup>5</sup> « Local knowledge is the term of choice of some scholars because it is the least problematical » (Berkes 1998, p.3).

### *b) Savoirs localisés*

La seconde notion que je présente est celle des « savoirs localisés » terminologie proposée par Séhouéto en 2006.

Premièrement cette appellation, selon lui, permet de « distinguer ces savoirs des produits du système conventionnel (d'origine coloniale) de recherche agricole, sans les opposer : les champs expérimentaux et les stations de recherches coloniales constituent l'une des sources constitutives des savoirs traditionnels » (Séhouéto 2006, pp.128-9). Je pense que toutes les autres notions satisfont à cette exigence, puisqu'un de leur but est justement de qualifier ces savoirs autres.

Deuxièmement cette notion permettrait selon lui d' « introduire une approche opératoire qui permette d'évaluer les termes et les modes de « localisation » des savoirs : émergence à travers l'expérience et l'expérimentation, encapsulation culturelle ou religieuse, négociation sociale du contenu et de la forme des savoirs, diffusion suivant des modalités économiques, etc. Bref, insister sur le fait que dans le domaine agricole, les paysan(ne)s produisent et/ou adoptent continuellement de nouveaux savoirs qu'ils soumettent, dans leur expression et dans leur diffusion, à des schèmes cognitifs et culturels spécifiques, à des logiques sociales propres. Nous avons vu que les savoirs agricoles localisés constituent un corpus dynamique, continuellement renouvelé, peu systématisé, identifiable par le croisement des discours paysans sur les pratiques agricoles et les décisions concrètes que prennent quotidiennement ces paysan(ne)s » (Séhouéto 2006, pp.128-9).

Cependant j'ai montré dans la section précédente que Raffles aborde lui aussi le processus de localisation qu'il définit comme une « hiérarchisation active par laquelle quelque chose ou quelqu'un acquiert un caractère local, est lié à un ensemble de significations fondées sur le lieu qui confirment que ce quelque chose ou ce quelqu'un n'est pas universel » (Raffles 2002, p.369). Aussi, même si Séhouéto emploie ce terme uniquement dans le cas de paysans africains, celui-ci semble généralisable à l'ensemble des pratiquants de la nature.

Personnellement je ne vois pas de différence entre les deux notions que sont « savoirs locaux » d'une part et « savoirs localisés » d'autre part. En effet il apparaît évident que les premiers sont nécessairement localisés, c'est à dire qu'ils sont le résultat du processus de localisation ; et les seconds, sont aussi nécessairement locaux. À partir de là, la différence devient donc difficile à opérer, si différence il y a. Il me paraît donc plus opportun de garder le terme savoir local ou savoirs locaux pour éviter les hypothétiques confusions.

### *c) Savoirs populaires*

Pour appuyer l'idée que j'ai évoquée précédemment à propos de la difficulté de trouver des définitions pour ces différentes notions de savoirs autres, tout en étant convaincu qu'une définition par la négative, en opposition au savoir scientifique n'est pas satisfaisante, je présente ci-dessous deux exemples. Tous les deux sont tirés du colloque de Sommières que j'ai déjà évoqué plus haut. Au cours de celui-ci, Dos Santos dit qu' « en 1978 (...) nous proposons d'étudier les savoirs traditionnels, ce qu'on appelle aujourd'hui [en 1983], les savoirs naturalistes populaires, concernant les usages médicaux de la flore » (Dos Santos *In* Ministère de la Culture 1985, p.65). C'est à dire qu'en l'espace de cinq ans à peine, le nom de l'objet de recherche a complètement changé, alors que l'objet est resté le même. Il est donc tout à fait compréhensible que des imprécisions résident autour de la seconde notion. En effet, Fabre remarque à propos du discours introductif de Barrau, « qu'à deux reprises en effet, en voulant dépouiller l'adjectif du flou qui l'habite, il lui a associé puis substitué un autre vocable, une autre acceptation ; soit d'abord « les savoirs populaires et les savoirs locaux » et puis, plus loin « les savoirs d'une société dans un lieu donné de la France ». C'est bien là en effet l'objet premier avec lequel l'ethnologue est aux prises : un fouillis localisé de pratiques et

de discours dont il exprime l'agencement » (Fabre *In* Ministère de la Culture 1985, p.19). Ainsi à travers ces deux exemples on trouve deux idées distinctes. Dans le premier, un certain amalgame entre populaire et tradition, le dernier des qualificatifs connotant plus fortement une dimension temporelle. Alors que dans le second c'est plutôt la dimension spatiale du qualificatif populaire qui ressort. Le savoir populaire permettrait-il donc d'englober ces deux dimensions ?

« Il existe peut-être en fait une sorte d'omniprésence des savoirs populaires qui les rendrait invisibles » (Dos Santos *In* Ministère de la Culture 1985, p.32). S'ils sont à la fois omniprésents spatialement et temporellement il semble en effet difficile de les repérer et donc de les étudier.

Toutefois cette profondeur historique ne doit pas faire perdre de vue que les savoirs populaires peuvent être extrêmement récents. Ainsi Aillot note que « les savoirs techniques populaires ne sont pas toujours traditionnels. Ils peuvent au contraire être très récents. Même quand une pratique plonge ses racines dans l'histoire ancienne, elle est souvent adaptée aux changements du contexte, ses différenciations locales en sont un signe. S'intéresser à ces savoirs ne consiste donc pas à se tourner vers le passé : on peut aussi étudier comment des connaissances nouvelles sont créées hors du système scientifique conventionnel, par exemple à travers l'apprentissage pratique. En réalité, l'innovation, l'expérimentation, l'adaptation des savoirs populaires sont des processus permanents » (Aillot *et al.* 1999, p.29-31). L'idée principale qui ressort est la notion de présent et d'adaptation à celui-ci, d'évolution des savoirs et non de leur fixisme. Dans la section suivante, je montrerai que ce qu'écrit Aillot à propos des savoirs populaires et leurs évolutions, est également vrai pour les savoirs traditionnels.

Cependant, l'omniprésence spatiale ne doit pas faire oublier que les savoirs populaires s'ordonnent en corpus organisés, ainsi Crosnier remarque que « la prodigieuse diversité [de la connaissance populaire] n'est plus cet amalgame dont on s'est longtemps plu à souligner la confusion : c'est un savoir fragmenté, car nombreux sont ceux qui en détiennent des pièces ; mais il n'est pas pour autant désarticulé » (Crosnier 1998, p.7). En effet, chacun en fonction de sa position sociale et de son histoire personnelle détient des savoirs qui lui sont propres, mais l'ensemble de ces savoirs fait sens et permet à la communauté de vivre en adéquation avec son milieu environnemental. On peut notamment penser à la répartition des savoirs dans les villages d'autre fois où tout le monde avait besoin des produits du forgeron, mais seul lui savait comment les faire.

Finalement, en plus du flou de la notion souligné au début, Séhoueto met en garde contre un problème que pourrait engendrer l'utilisation du terme « savoir populaire ». En effet, pour lui « le terme savoir populaire pourrait induire en erreur, sur les plans conceptuel et méthodologique avec des conséquences majeures sur les résultats de recherche. Il lui paraît en effet important de se démarquer du « populisme idéologique » outrancier qui, en faisant l'économie d'un examen rigoureux des données empiriques disponibles, valorise systématiquement les savoirs populaires, les idéalise et finalement les fétichise » (Séhoueto 2006, pp.128-9). Autrement dit, l'acceptation des savoirs populaires sans vérification scientifique de ceux-ci pourraient amener à leur fétichisation qui n'est pas le but recherché.

#### *d) Savoirs naturalistes populaires*

L'approche naturaliste contient le même sens que celui contenu dans « sciences naturelles », c'est-à-dire une approche qui permette de comprendre la nature dans sa globalité, de la considérer comme un ensemble uni qui fait sens. Barrau note que « l'approche naturaliste apparaît (...) comme étant un bon moyen, non pas d'avoir une compréhension globale à laquelle on ne peut plus guère prétendre

du fait de l'étendue de la spécialisation des connaissances, mais de remettre ensemble les morceaux du puzzle qu'avaient dispersés les hyper-spécialisations scientifiques » (Barrau *In Arom et al.* 1993, p.26). L'idée des savoirs naturalistes populaires est donc d'appréhender la nature dans son ensemble. C'est-à-dire, pour les scientifiques la possibilité d'étudier les représentations de la nature dans son ensemble via les savoirs naturalistes populaires, puisque la somme de ceux-ci, pour une population donnée, sert à appréhender la nature dans son ensemble.

Ainsi « le point de vue naturaliste est celui qui confronte les ressources faunistiques et floristiques d'un territoire avec les savoirs et les pratiques de la société qui en use, mettant l'accent sur les divers contextes de la connaissance et de l'adaptation écologique. Il est inutile de préciser que ce point de vue ne devient anthropologique qu'à partir du moment où les échanges de la société étudiée avec son milieu sont mus en rapports avec les relations entre les hommes au sein de cette société » (Bromberger & Lenclud 1982, p.29). Les savoirs naturalistes populaires n'appartiennent à l'ethnoécologie que s'ils incluent la dimension humaine dans l'usage des ressources naturelles. À ce moment là seulement alors ils prennent en compte les connaissances « vues de l'intérieur », chères aux ethnosciences.

Cependant il ne faut pas se méprendre car « la classification entre savoirs naturalistes et savoirs non naturalistes est directement issu de la perception occidentale de la science et de la nature. Elle a peu de sens pour expliquer les savoirs de groupes qui ne font pas nécessairement la différence entre objets naturels et objets culturels. Les savoirs que nous qualifions de naturalistes sont-ils plus pertinents, dans la gestion même du vivant par un groupe social donné, que ceux d'ordre plus religieux, social ou politique ? » (Michon 2003b, p.425). La question est posée.

#### *e) Savoirs traditionnels / traditional knowledge*

Autant prévenir d'entrée « la notion de tradition est particulièrement complexe à utiliser » (Chlous-Ducharme 2005, p.4).

Cela étant dit, la notion de savoir traditionnel est présente dans la littérature anglophone avec l'appellation TK, *Traditional Knowledge*, dès les années 1980 (Roué, à paraître, p.3). Dans les pays francophone c'est le sigle ST, pour savoir traditionnel qui « désigne, d'une manière générale, tout savoir, toute création, toute innovation ou toute expression culturelle détenu par des communautés locales ou autochtones, généralement transmis de génération en génération. Un savoir traditionnel est ordinairement considéré comme appartenant à un peuple particulier ou au territoire de celui-ci et évolue constamment face à un environnement changeant (OMPI) » (Brahya, 2006, p.273). Dans cette définition, les points importants que l'on retrouve sont l'ancrage à un territoire donné, la transmission inter-générationnelle et le dynamisme, l'évolution du savoir au fil du temps.

Une seconde définition est fournie par Fortier dans son enquête sur la tanderie aux grives. En parlant de la chasse traditionnelle elle la définit comme étant composée par « certains procédés de capture, rattachés à des traditions locales ou régionales, à caractère spécifique, fondés sur le simple droit coutumier et qui sont entrés, depuis longtemps déjà, dans les moeurs » (Fortier 2005, p.2). De cette définition, deux aspects ressortent. D'une part la circonscription à territoire local ; et d'autre part l'aspect temporel qui veut que les pratiques, les savoir-faire soit ancrés dans les coutumes depuis longtemps (sans plus de précision sur la longueur du temps long).

Cet ancrage temporel de la tradition peut alors servir à préserver certaines pratiques en les élevant au rang de patrimoine. En effet, « les compétences des tendeurs (...) renvoient à des systèmes de

connaissances dynamiques qui impliquent une constante négociation entre travail « manuel » et activité « mentale ». Elles induisent un ensemble de savoirs complexes et une culture adaptative qui ne se prête pas facilement à la standardisation. De ce point de vue, la référence à la tradition habilement mobilisée par les tendeurs pour assurer la sauvegarde de leur activité, apparaît dès lors sans fondement pour qualifier leurs connaissances et leurs savoir-faire. Si la loi a eu raison de la technique en figeant le dispositif (en particulier en interdisant toute innovation dans les matériaux entrant dans la constitution des pièges), elle n'a cependant pas empêché les tendeurs d'inventer de nouvelles ruses pour tenter de déjouer les grives, les prédateurs mais aussi les hommes » (Fortier 2005, p.8). À travers cet exemple on retrouve donc que les savoirs traditionnels sont dynamiques et non figés – bien que certaines lois ou cahiers des charges peuvent amener à arrêter leur dynamisme. Dans le cas présenté, si les technologies sont les mêmes et ne peuvent plus évoluer, les pratiques, elles peuvent changer. Dans d'autres cas en revanche, ce sont les pratiques qui restent les mêmes et les technologies qui évoluent, prouvant par la même que les savoirs traditionnels sont adaptatifs.

Ce n'était donc que l'illusion créée par des études anthropologiques ponctuelles qui donnaient une vision d'intemporalité aux savoirs traditionnels. En effet des chercheurs remarquent, « que c'était la quasi-absence de recherche historique de l'anthropologie culturelle, qui a fait que les systèmes culturels sont apparus intemporels, au moins jusqu'à la rupture dû au « contact des cultures » » (Agrawal 1995, p.3).

D'ailleurs, Piault rappelait ironiquement lors du colloque de Sommières qu' « on grattait souvent ces savoirs pour essayer de trouver ce qu'il y avait de permanent et d'éternel, comme s'il y avait une sorte d'archétype culturel souvent désigné d'ailleurs comme « tradition » ; il y aurait un « traditionnel » intemporel ou historique ! » (Piault *In* Ministère de la Culture 1985, p.55).

Toutefois, à l'heure actuelle, grâce aux études diachroniques menées sur les différentes sociétés et leurs systèmes de connaissances, cette vision n'est plus en vigueur car l'anthropologie et l'ethnologie ont attesté des évolutions sociales, et notamment de celles des systèmes de savoirs.

Cependant, la confusion qui règne lors de l'emploi des mots « tradition » ou « traditionnel » semble pour l'instant, encore d'actualité. Il semble qu'il est néanmoins acquis et clair que les sociétés traditionnelles ne sont pas figées et que par la même leurs systèmes de savoirs sont dynamiques. Ainsi l'usage du terme par opposition aux sociétés industrielles, industrialisés ou modernes, ne me semble pas péjoratif à l'heure d'aujourd'hui. « La tradition doit être comprise comme ce qui relie les hommes d'aujourd'hui aux hommes d'hier, c'est-à-dire l'interprétation par des sociétés contemporaines de ce qu'elles ont reçues de celles qui les ont précédées » (Roué, à paraître, p.3). L'interprétation permettant les adaptations nécessaires sans pour autant rompre les liens avec les anciens.

Finalement, Chlous-Ducharme écrit dans son article sur les pêcheurs d'ormeaux en Bretagne que « le terme de tradition est également employé en tant que concept indigène qui permet de différencier les types de pratiques, les « traditionnelles » autoproclamées et les autres. Il doit être compris comme un moyen de donner sens et visibilité à une catégorie à travers la « re-création » de valeurs ; les savoirs monopolisés dans le cadre de cette pratique prennent alors tout leur sens dans cette distinction » (Chlous-Ducharme 2005, p.4). Ainsi l'utilisation de ce terme par les autochtones eux-mêmes leur permet de se démarquer des autres, ces « hors-local » ces horsains qui n'ont pas les mêmes pratiques qu'eux.

*f) Savoirs écologiques traditionnels (SET) / Traditionnal ecological knowledge (TEK)*

A l'heure actuelle, on remarque l'utilisation de plus en plus importante de la terminologie « savoirs écologiques traditionnels ». Le qualificatif écologique permettant d'une part de spécifier de quels savoirs locaux les auteurs traitent, et d'autre part d'ancrer la notion dans le contexte récent des problématiques environnementales et celles de la biodiversité, évoquées dans l'introduction. Ainsi, « les spécialistes ne s'intéressent que depuis peu à ces savoirs [écologiques traditionnels], qui font pourtant partie intégrante du mode de vie des peuples autochtones depuis des millénaires » (Arunotai 2006, p.145).

Le SET peut-être défini comme « l'ensemble des connaissances et des idées que possède un groupe humain sur son environnement du fait d'avoir occupé une région donnée pendant de nombreuses générations. C'est un champ d'étude qui comprend plusieurs volets : les taxonomies et autres classifications qui sont appliquées aux diverses composantes du milieu naturel, le savoir empirique concernant la faune et la flore ainsi que les divers usages qui en sont faits, le système de gestion des ressources naturelles, de même que la conception de l'univers » (Vincent *In* Mailhot 1993, p.iii).

Comme l'analyse Boya Busquet dans son travail sur les SET et la gestion de l'espace, le SET « n'est pas restreint aux connaissances empiriques (aspect pragmatique), il inclut aussi la somme des idées et des conceptions que possède le groupe concernant le milieu naturel, c'est-à-dire son système de représentations. Le SET est cumulatif (construit et transmis sur diverses générations) et dynamique (il s'adapte aux changements technologiques et socioéconomiques). Le langage est le principal outil pour élaborer, maintenir et transmettre ce savoir. Le langage est aussi extrêmement important dans la découverte de ce savoir » (Boya Busquet 2006, p.6).

Pour elle, le SET a trois composantes distinctes. Tout d'abord une composante épistémique « issue des observations locales des espèces et des phénomènes environnementaux. Ensuite, une composante pratique, sur la façon dont les populations utilisent les ressources. Finalement, une composante spirituelle, sur la façon dont les populations regardent, se situent ou se relient aux écosystèmes » (Idem).

Le SET est donc « socio-écologique » (Berkes<sup>6</sup>, 1998). Sociologique car « il intègre le contexte socioculturel « invisible » des systèmes de connaissance, notamment sous trois dimensions : les significations symboliques, à travers des récits oraux, noms de sites et relations spirituelles; les différentes cosmogonies ou visions du monde, en tant que conceptualisations de l'environnement; les relations basées sur la réciprocité et les obligations envers les membres de la communauté et les autres êtres, ainsi que les institutions de gestion des ressources basées sur les connaissances partagées et les significations » (Boya Busquet 2006, p.6). Écologique car il inclut des « savoirs écologiques relatifs aux arbres, aux plantes, au réseau hydrographique, à la topographie, au sol, aux régimes climatiques saisonniers locaux, aux migrations d'animaux, aux préférences en matière d'habitat de la faune, à l'emplacement des plantes, à l'âge des arbres... » (Lathoud 2005, p.3).

Finalement, « Le SET est détenu par les usagers des ressources et non par des chercheurs spécialisés, et il se transmet par voie orale et non écrite ; il est plus lent dans l'accumulation du savoir, moins apte à vérifier des prédictions, et plus qualitatif que quantitatif ; les taxonomies qu'il utilise sont basées sur des principes écologiques plutôt que morphologiques et il comporte souvent une dimension spirituelle » (Vincent *In* Mailhot 1993, p.iii).

---

<sup>6</sup> Dans son ouvrage, Berkes donne cette définition du SET : « a working definition of traditional ecological knowledge as a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptation processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment » (Berkes 1998, p.3).



### g) *Savoirs écologiques locaux (SEL) / Local Ecological Knowledge (LEK)*

Bart définit le savoir écologique local (SEL) comme « le savoir recueilli par les populations locales sur les phénomènes écologiques (savoir écologique local)<sup>7</sup> » (Bart 2006, p.541).

Robertson & McGee quant à eux définissent le SEL (local ecological knowledge LEK, en anglais) comme « la connaissance d'un groupe de personnes particulier sur les écosystèmes locaux, et contrairement aux savoirs écologiques traditionnels, ne supposant pas une relation historique et culturelle avec l'écosystème<sup>8</sup> » (Robertson & McGee, 2003, p. 276).

La précision apportée par Robertson et McGee est intéressante car cela permet de différencier, au moins en théorie, des savoirs ancrés localement dans un territoire et une tradition culturelle de ceux utilisés localement, mais dont la pratique n'est pas (encore) ancrée dans la culture. Dans le cas des SEL, les savoirs ne seraient alors pas liés à un paradigme socio-culturel propre, mais seulement à la présence sur le territoire. Par exemple des scientifiques occidentaux pourraient posséder des SEL s'ils résident quelques mois sur un territoire,

Se pose néanmoins la question de l'historicité des savoirs puisque toute connaissance de la nature passe par une observation longue et fine de ses différents cycles, et que les savoirs locaux étant basés, comme nous le verrons sur l'empirisme, une profondeur temporelle est forcément nécessaire à leur élaboration. Quand commence « l'historique », est une question à laquelle il est, je pense, difficile de répondre. Surtout si l'on prend en compte la remarque de Boya Busquet qui écrit que « le savoir écologique local, lui est naturellement adaptatif » (Boya Busquet 2006, p.4), inférant ainsi une profondeur temporelle puisqu'il faut d'abord du temps pour élaborer les savoirs, puis ensuite pour que la population les adapte aux nouveaux contextes.

La relation culturelle, spirituelle avec l'écosystème, telle que peuvent la concevoir de nombreux autochtones comme nous l'avons vu dans l'introduction, n'est donc pas une caractéristique des SEL. Alors que la construction dans le temps paraît un trait nécessaire à sa définition, puisque c'est la présence « sur place » et « dans le temps » qui permet justement d'avoir cette connaissance fine de l'environnement.

Les SEL pourraient donc apparaître aux yeux de certains comme un savoir indigène (autochtone), que j'aborde maintenant, dépossédé de sa spiritualité et ne relatant que les informations factuelles servant au scientifique.

### h) *Savoirs indigènes / Indigenous knowledge*

L'origine de cette expression remonte à l'année 1980, aux États-Unis où deux équipes de chercheurs trouvaient que l'emploi du mot « tradition » posait problème puisque pour certains il dénotait trop le « simple, sauvage et statique ». Les deux équipes sont alors arrivées à la conclusion que l'expression qui leur convenait était « *indigenous knowledge* », ou, en Français, le savoir indigène (Berkes 1998, p.3).

Dans la littérature, tout comme certains des autres termes, celui-ci est souvent employé comme synonyme de savoir local ou de savoir traditionnel. Cependant si son utilisation en langue anglaise ne porte aucune connotation, son emploi en Français est plus problématique.

En effet une critique souvent émise par rapport au terme indigène (provenant de la traduction de

---

<sup>7</sup> « knowledge collected by local people about ecological phenomena (local ecological knowledge, or LEK) » (Bart 2006, p.541).

<sup>8</sup> « Local ecological knowledge is the knowledge of a particular group of people about local ecosystems, and in contrast to traditional ecological knowledge, does not assume a continuous historical and cultural connection with the ecosystem) » (Robertson & McGee 2003, p.276).

l'anglais *indigenous*, ou de l'espagnol *indigeno*) est, en France et dans les anciennes colonies, la relation avec la notion d'indigénat établie pendant la colonisation. Ainsi comme l'écrit Séhouéto, étant « originaire de la côte des Esclaves, du Bénin, ancienne colonie française, où l'élite pense d'abord à Paris, avant Lagos ou Lomé » (Séhouéto 2006, pp.128-9), il a pris « de la distance avec le terme « indigène » à cause de la charge historique dévalorisante qu'il véhicule » (Idem). En effet « de nombreux anciens colonisés, en particulier dans la zone d'influence francophone, ne tiennent nullement à conserver l'étiquette infamante d' « indigène » que les oppresseurs allochtones utilisaient à leur égard lors d'une période révolue, la colonisation. Rappelons qu'en France le code de l'indigénat, adopté en 1881 puis étendu à l'ensemble des colonies françaises en 1889, n'a été aboli qu'en 1945 et s'est appliqué jusqu'à l'indépendance en Algérie. Il distinguait les citoyens français des « sujets français », ces « indigènes » étant passibles de toutes sortes d'interdictions et de privations de liberté en cas de rébellion contre leur colonisation » (Roué, à paraître, p.3). Aussi il semblerait être de bonne augure, à l'heure où les relations Nord/Sud sont de plus en plus importantes et où les revendications des peuples autochtones prennent de l'ampleur, de ne pas utiliser ce terme « infamant », « dévalorisant », par respect pour les personnes.

De plus cette notion peut également rappeler l'indigénisme, un « ensemble de théories et de discours produits, à la fin du XIX et au début XX, à propos des populations indigènes dans divers pays d'Amérique latine. (...) Ces populations étant perçues comme un frein au développement et au progrès, l'indigénisme prônait leur intégration progressive dans la vie de la nation, grâce à divers mesures, l'alphabétisation notamment » (Bonte & Izard, 2003, p.382). On s'aperçoit alors que ces théories seront reprises par les grands organismes du développement, et notamment par la banque mondiale (Cf. contexte). On peut donc, au moins pour la langue française, s'abstenir d'employer la terminologie de savoir indigène, puisqu'entre colonialisme, et néo-colonialisme, il semblerait que le passé du terme « indigène » n'évoque guère l'emploi et le sens actuel de la notion, à savoir une valorisation de ces savoirs et une reconnaissance des populations. Donc pour éviter toute confusion, il semble que le savoir autochtone, abordé ci-dessous, prête nettement moins à confusion.

### *i) Savoirs autochtones*

Le terme autochtone apparaît surtout dans la littérature de langue française dans laquelle le terme indigène, pour les raisons évoquées plus haut, est rarement employé. Ainsi la traduction de « *indigenous knowledge* » est souvent « savoir autochtone ».

Tout d'abord, pour mieux cerner cette notion, il est utile de rappeler le contexte dans lequel a été élaboré le savoir autochtone et l'évolution qu'il a suivie : « lorsque le concept de savoir autochtone a été élaboré pour la première fois, il constituait une riposte utile face au refus courant de cette possibilité – à savoir l'existence possible de savoirs autochtones. Plus ce refus était exagéré (et il l'était tout à fait), plus la riposte se devait de l'être. Dans la mesure où cette riposte a permis à la longue de créer l'espace conceptuel dans lequel le savoir autochtone pouvait être reconnu, cette exagération devenait moins nécessaire et semblait d'autant plus excessive (...). De plus, (...) au fil du temps, l'affirmation initialement radicale de l'existence des savoirs autochtones est purement et simplement devenue routinière (tandis que le concept était initialement une déconstruction d'un héritage, dans le sens où l'emploie Derrida, il a ensuite moins appartenu à la déconstruction et fait davantage partie de l'héritage). Le concept a de plus en plus souvent été invoqué de manière abstraite et référentielle, ce qui l'a encore isolé des joutes oratoires qui l'avaient fait naître » (Dove 2002, pp.397-8). Maintenant, il est couramment accepté que les autochtones possèdent des savoirs propres à leur territoire, et je reviendrai plus en détail sur l'importance de cette reconnaissance. Pour

l'instant je vais m'attacher à éclairer cette notion.

Sur la scène internationale, c'est la définition de Cobo, du nom de son rapporteur, qui domine. Elle requiert trois éléments, à savoir : l'antériorité sur un territoire, le caractère non-dominant et une affirmation identitaire. « Par communautés, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés pré-coloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques » (Sous commission des Nations unies, 1983) (Brahya 2006, p.289). Et comme le remarque Roué « l'étiquette « savoirs autochtones » à l'avantage d'être acceptée par quatre cent millions d'autochtones. Lors de sa septième session en 2008, le Forum Permanent sur la question autochtone revendiquait en tant que peuple autochtone d'être la troisième nation au monde par le nombre » (Roué, à paraître, p.3). Mais se pose néanmoins le problème de savoir qui est autochtone et qui ne l'est pas puisque « chez les Africains ou les Asiatiques, tous les peuples de leur continent sont en quelque sorte « d'origine », c'est-à-dire indigène ou autochtone » (Idem). La définition de Cobo s'applique donc mal sur ces deux continents.

Par ailleurs, l'autochtone est par définition « originaire du pays qu'il habite et dont les parents l'ont toujours habité » Larousse. Aussi pour Chiasson, dans son article sur la gestion des forêts canadiennes, « le terme « autochtone » est employé de façon générique et réfère à tous les Premiers Habitants du Canada : Inuit, Métis, et Premières Nations. Le terme « Première(s) Nation(s) » est quant à lui employé pour désigner les communautés amérindiennes (avec ou sans statut de réserve) » (Chiasson *et al.* 2005, p.2). Et Roué de remarquer qu'avec cette définition « les Cévenols « de souche » pourraient parfaitement revendiquer l'autochtonie de leurs savoirs en l'opposant à l'allochtonie de ceux des gestionnaires ou scientifiques qui ne sont généralement pas originaires du pays (...) » (Roué 2009, p.134). Dans cette notion d'autochtone on trouve donc à la fois une notion d'attache de la population à un territoire, comme avec la terminologie local ; mais également une dimension historique (et donc identitaire), due à une présence longue sur le territoire. Dimension qui est peut-être plus marquée qu'avec le qualificatif local, mais moins qu'avec le qualificatif traditionnel.

Pour certains, tels Dove, « le concept de savoir autochtone implique que le système dans lequel les connaissances sont enracinées est isolé et en dehors de l'histoire » (Dove 2002, p.389). L'existence d'un savoir autochtone impliquerait donc nécessairement un isolement géographique et temporel. Cette implication rappelle les remarques que j'ai faites pour le savoir traditionnel, et j'ai montré qu'elles n'avaient pas lieu d'être puisque les savoirs autochtones ou traditionnels peuvent parfaitement exister dans des populations ayant des contacts avec d'autres cultures.

Dans tous les cas, le lien entre les hommes et leurs territoires apparaît clairement ; aussi bien pour Dove que dans la définition donnée par Lathoud puisqu'elle écrit que « le savoir autochtone relatif à l'environnement forestier peut être décrit comme un système de connaissances portant sur la gestion des relations humaines avec la communauté forestière non humaine » (Lathoud 2005, p.8). De plus, dans cette définition apparaît l'importance du savoir être que j'ai décrit plus haut. Ici, cependant, le savoir-être ne se limite pas uniquement à la communauté humaine, mais inclut également le rapport avec les « non humains ». Il y a donc des connaissances à avoir et des comportements à adopter que tout être humain doit respecter pour pouvoir vivre en harmonie dans l'environnement naturel,

puisque'il est évident que l'on peut généraliser ce savoir aux différents milieux naturels où vivent des populations humaines, et non le restreindre uniquement à la forêt. Ainsi « les savoirs autochtones ont donc une assise morale et éthique et sont étroitement liés aux droits d'accès aux ressources naturelles ainsi qu'à leur utilisation et leur protection » (Arunotai 2006, p.153) puisqu'ils incluent un savoir être. Ce savoir être est une composante identitaire, une partie intégrante de la culture.

Cependant ces savoirs possèdent bien entendu une part de savoirs et de savoir-faire, puisque « les savoirs autochtones sont faits de connaissances et de compétences qui reposent sur la conception et l'utilisation d'une technologie simple ayant peu d'impact sur l'environnement et les ressources naturelles. Plus la technologie est simple, plus grandes sont les compétences des chasseurs-cueilleurs, d'où l'importance des savoirs et techniques autochtones à cet égard » (Arunotai 2006, p.155). Aussi c'est l'importante mécanisation dans les sociétés industrielles qui aurait modifié le lien entre les hommes et leur environnement. Un lien composé non seulement de connaissances, mais également d'affect. Aussi pour comprendre tout le sens des savoirs autochtones, il faut comprendre le lien entre les individus et la nature, et pas uniquement dans son aspect quantitatif et factuel, mais bien dans son aspect qualitatif et spirituel.

Finalement, « le savoir autochtone (...), est holistique en ceci qu'il ne se conçoit pas en dehors du mode de vie et des croyances, il n'est donc pas « objectif » au sens du savoir scientifique. Dans le paradigme du savoir autochtone, les croyances religieuses et spirituelles jouent un rôle central dans l'interprétation qui est donnée des lois naturelles. Ainsi, l'équilibre de la nature n'est pas expliqué par la loi Lavoisier de la conservation de la masse (rien ne se perd, rien ne se crée) mais est attribué à l'existence d'une volonté supra-naturelle habitant les animaux et autres formes de vie (végétaux, eau, vent, feu) qui veillent à l'équilibre de la nature. Dans cette perspective, le savoir traditionnel-écologique autochtone relève plus d'une démarche métaphysique que d'une approche hypothético-déductive, telle que celle qui supporte en principe la science moderne » (Chiasson *et al.* 2005, p.4). Dans le savoir autochtone, si on retrouve également les composantes évoquées dans les sections antérieures de l'attache territoriale et de l'enracinement temporel, il semble que la composante spirituelle et la vision holiste soient intrinsèques à cette définition.

#### *j) Metis / Métis / Mètis*

De cette ou ces notions, je ne souhaite faire aucune analyse, mais simplement la ou les mentionner, tellement les définitions que j'ai trouvées me semble différentes. Je ne fais donc que les présenter aux lecteurs, afin qu'ils en aient connaissance et puissent creuser si les notions leur paraissent intéressantes.

Tout d'abord Fortier mentionne que « la mètis des Grecs, étudiée par M. Détiéne et J. P. Vernant, (...) assimilée à « une forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître, elle implique un ensemble très cohérent d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses » (Fortier 2005, p.5). Moneyron parle elle aussi de « la metis des Grecs, cette intelligence oblique, cette habileté multiple et polymorphe » (Moneyron 2003, p.15).

Alors que Gururani semble décrire un concept différent puisqu'elle rapporte que « Jim Scott (1998) a appelé un savoir « métis », c'est-à-dire des connaissances concrètes, issues des activités quotidiennes liées à la subsistance. Il ne s'agit pas d'ensembles de notions constituées à l'avance, mises en place de manière rigide et inchangées d'une génération à l'autre ; au contraire, elles s'élaborent et se renouvellent en fonction de l'évolution de la société et de l'environnement et

modèlent aussi les rapports sociaux entre les villageois » (Gururani 2002, p.360).

### *k) Écosavoirs*

Les écosavoirs sont issus de la théorie tripolaire de Gaston Pineau qui s'inspire lui-même de la la théorie éducative de Jean-Jacques Rousseau basée sur trois pôles de la formation expérientielle à savoir « auto-soi, éco-les choses, hétéro-les autres » ((Moneyron 2003, p.248). L'écosavoir est donc la formation par l'expérience de la sensibilité au contact vécu de la nature et de ses choses.

Moneyron le définit en disant que l'unité de l'homme avec son environnement est « le fruit d'une interaction vitale de l'homme avec son environnement, et dans la répétition du quotidien se forme un savoir particulier, que nous nommons « éco-savoir » » (Moneyron 2003, p.15). Les idées qui ressortent de cette notion sont principalement la pratique personnelle quotidienne ainsi que la relation entre l'homme et son environnement qui est là aussi envisagé d'un point de vue holiste, puisqu'il y a une unité entre les deux.

### *l) Savoirs hybrides / Savoirs composites*

Dans la littérature j'ai également recensé le terme de savoirs hybrides. C'est à dire des savoirs issus du mélange entre un des types de savoirs vu précédemment et le savoir scientifique.

La rédaction du numéro dix-sept de *Natures Sciences Sociétés* écrit « Sur le causse Méjan, Julien Blanc s'est attaché à écouter les éleveurs et à rendre compte de leurs savoirs sur la conduite pastorale de leurs troupeaux. Ce sont là des savoirs hybrides, savoirs transmis ou bien provenant de l'expérience personnelle d'observation du comportement alimentaire de leurs animaux, mais aussi savoirs acquis soit auprès des techniciens du développement agricole ou au cours de leur cursus de formation » (Blanc 2009, p.29). Au final, ces savoirs ne relèvent donc pas d'un seul mode de transmission et d'apprentissage, mais de plusieurs. Ce qui rend, sans aucun doute, la pratique de l'activité, son apprentissage et sa maîtrise, plus complexes. Alphandéry et Fortier note également l'apparition « de nouveaux savoirs que l'on peut qualifier d'hybrides, dans le sens où ils se rapprochent des connaissances expertes et profanes, des connaissances générales et appliquées ou localisées » (Alphandéry & Fortier *In* Bérard *et al.* 2005, p.163). Leur caractéristique principale est donc d'être dans l'entre deux sur le continuum entre savoir scientifique et savoirs autres et ainsi d'élargir le système de croyance, de pensée des individus, voire de combiner des informations contradictoires.

A l'autre bout du monde, on retrouve également des savoirs hybrides, mais cette fois-ci il y a non seulement la présence d'un savoir technique, scientifique appuyé par l'état, mais également des diverses origines géographiques. En effet, « le système actuel de culture et d'exploitation de cette plante [l'hévéa] est le produit historique et hybride d'innovations introduites à la fois par les petits producteurs et par les plantations d'État, tant en Asie que dans le Nouveau Monde. Une telle histoire n'est pas rare, même s'agissant de réalités qui se présentent sous la forme de systèmes localisés et autochtones d'exploitation des ressources » (Dove 2002, p.389).

Ces savoirs hybrides remettent donc en cause la dichotomie classique entre savoir scientifique et savoirs autres, mais leur reconnaissance apparaît importante puisque leur développement est croissant et que certains chercheurs n'hésitent pas à parler de co-construction. Néanmoins pour

Roué, ces savoirs hybrides ou composites, puisqu'ils s'ancrent dans les pratiques locales peuvent tout de même être qualifié de savoirs locaux. En effet, elle écrit que « le caractère composite de certains savoirs qui, (...) combinent les connaissances locales, agronomiques et gestionnaires, a été souligné par des chercheurs qui parlent de co-construction de nouveaux savoirs. On pourrait se demander si ce sont encore des savoirs locaux. Les savoirs qualifiés de traditionnels ont toujours été en constate évolution. Transmis par une génération à une autre qui leur redonne vie en les réinterprétant, ils ne sont jamais simple reproduction. Lorsqu'elles sont mise sen oeuvre par une population qui évolue tout en gardant un fort lien avec le lieu, nous considérons comme locales les connaissances et les pratiques qui gardent, en la réinterprétant, une part spécifique et originelle. On peut donc qualifier de locaux ces savoirs composites » (Roué 2009, p.140).

Il est à noter que si certains parlent de savoirs hybrides, et d'autres de savoirs composites, Bonniel parle lui de phénomène de « sabir » (Bonniel *In* Ministère de la Culture 1985, p.51), ce langage inventé autour de la Méditerranée par les marchands des différents pays pour qu'ils puissent se comprendre et échanger leurs produits.

Finalement, pour conclure sur les phénomènes d'hybridation je tiens à rappeler que la « science paysanne » est « le mélange de savoirs populaires locaux et de connaissances scientifiques non locales » (Dove 2002, p.389). Ainsi les paysans seraient passés maîtres dans l'art de détourner les techniques étatiques et de les adapter à leurs conditions environnementales.

#### *m) Savoirs tacites*

Le dernier type de savoir que je souhaite présenter est celui qualifié de tacite par Brahy. Ce n'est donc pas une catégorie exactement similaire aux autres, cependant ce qualificatif me semble pertinent pour qualifier certains types de savoirs abordés précédemment, ainsi que les SEP.

Pour Brahy, « la notion de savoir tacite désigne un savoir-faire particulier ou des idées non développées qui se communiquent mieux sans communication interpersonnelle » (Brahy, 2006, p.282). Il ajoute que souvent le détenteur « n'est que partiellement conscient de posséder un savoir tacite » (Idem).

Le savoir tacite, qui peut s'appliquer à plusieurs des classifications vu précédemment s'oppose au savoir codifié, au savoir scientifique. La codification du savoir étant « le processus par lequel le savoir est converti en un message qui peut être traité comme une information. La codification place le savoir sur un support qui le libère de son lien avec la personne qui incarnait le savoir tacite. Un savoir codifié ressemble donc davantage à une marchandise ». Cette codification étant à mettre en parallèle avec ce que plusieurs auteurs appellent « scientisation ».

Le caractère tacite des savoirs empêche différentes opérations de se produire et notamment l'échange écrit, ainsi que la diffusion. Et dans tous les cas l'apprentissage d'un savoir tacite exige que son détenteur soit présent.

Une part importante des SEP peut donc être assimilée à des savoirs tacites, en ce sens qu'il existe des obstacles sérieux à leur transmission hors de la communauté de leurs détenteurs. La plus grande part des SEP étant attaché à un territoire et se transmettant oralement et empiriquement.

Finalement, le caractère tacite des SEP est donc probablement l'un des obstacles majeurs au développement de leur utilisation en recherche-développement puisque leur exploitation est coûteuse. Il est en effet nécessaire que les détenteurs de ces savoirs se déplacent en effet, « la dimension tacite du savoir donne un certain contrôle à son détenteur, car ce savoir ne peut être

transmis que par une démonstration volontaire et par un apprentissage. Le savoir tacite comporte donc une certaine excludabilité » (Idem).

*n) conclusions*

Il y a donc parmi ces savoirs autres, de nombreux points communs que je développe dans le chapitre suivant. Il y a notamment un recoupement qui s'opère entre chacun des termes, la notion la plus vaste et donc la plus vague étant celle des savoirs locaux. Pour cette raison cette terminologie est souvent employé pour éviter les répétitions, comme synonyme qui ne prête pas à confusion et qui ne projette pas d'idées fondamentalement différentes. Chaque notion précise est complémentaire des autres puisqu'elle permet d'appréhender une particularité spécifique des savoirs locaux. C'est dans ce souci de précision qu'a été développé le concept de savoir écologique paysan présenté dans le chapitre qui suit.

## V] SAVOIRS ÉCOLOGIQUES PAYSANS

### 1) Introduction

Tout d'abord il est intéressant de noter que rien n'apparaît dans la littérature à propos de ce concept (à savoir aucune réponse sur google scholar) et que seuls Barret, son association Geysier et les chercheurs (Javelle et Lemonnier) de SupAgro Florac, antenne de l'école internationale d'agronomie de Montpellier SupAgro, commanditaire de ce rapport, emploient cette terminologie.

Dans ce chapitre j'analyse dans le détail plusieurs des traits définissant les savoirs écologiques paysans relevés au cours des sections précédentes. Afin de donner cohérence au contenu et d'avoir suffisamment de source, je traite aussi bien des savoirs écologiques à travers le monde qu'en France, et autant des savoirs écologiques des éleveurs que des pêcheurs. Cela m'amène à utiliser l'expression « pratiquants de la nature » pour qualifier les différentes personnes au contact de la nature, et plus spécifiquement toutes les personnes qui utilisent des savoirs écologiques paysans. De plus il ne faut pas perdre de vue que les sociétés paysannes qui n'existent plus avaient de nombreux points communs avec les sociétés traditionnelles actuelles.

Dans un premier temps, j'explique donc mon choix de l'expression « pratiquants de la nature », et j'affine la description du rapport à la nature qu'ont ces pratiquants par rapport au paradigme socio-culturel autochtone décrit dans le contexte. Ensuite, je m'intéresse à tous les aspects importants qui je pense permettent de caractériser les SEP et les savoirs autres. Notamment leurs dynamismes temporels, leurs visions holistes, leurs relations aux territoires, à l'oralité, à l'expérience et au corps, leurs dimensions patrimoniales et leurs appréhensions difficiles, leurs relations avec le savoir scientifique et les pouvoirs. Finalement, j'analyse la particularité des SEP et notamment les projections portées par le terme « paysan ».

### 2) Caractéristiques des savoirs autres et des savoirs écologiques paysans

#### *a) Les pratiquants de la nature et leurs relations avec elle*

Dans cette section je définis plus précisément l'expression « pratiquants de la nature » et explique les raisons de ce choix. Puis j'affine la description de la relation entre les pratiquants et la nature, description commencée lors de l'analyse du paradigme socio-culturel autochtone.

J'ai choisi cette expression pour qualifier les différents acteurs auxquels les nombreux auteurs faisaient référence. En effet, pour regrouper sous un même terme les bergers et les pêcheurs de lagune, les marins et les paysans, je n'ai pas trouvé d'expression plus pertinente. Le terme « pratiquant » a été sélectionné parce que ces personnes là sont des acteurs qui agissent selon des pratiques diverses basées sur des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être. De plus j'ai opté pour le terme « pratiquant » plutôt qu' « usager » ou « utilisateur » car ces derniers résument trop la nature à sa seule dimension utilitariste ou instrumentale.

Enfin j'ai choisi le terme de nature plutôt que d'environnement parce que la Nature, bien qu'elle soit au cœur des débats philosophiques et anthropologiques avec la question des rapports nature / culture et au centre des investigations scientifiques qui tentent de percer ses mystères, reste néanmoins porteuse d'un respect que lui manifestent ses pratiquants. L'environnement, en revanche fait d'une part référence aussi bien à l'environnement urbain ou autre qu'à l'environnement

naturel. D'autre part il est dépourvu de cette notion de respect et porte plutôt des connotations qui le renvoie au rang d'objet. En effet, même si l'humain veut le protéger ou le conserver (et donc nécessairement l'étudier et l'évaluer), il se considère nécessairement supérieur à celui-ci, en le traitant comme une chose sur laquelle il peut agir à son bon vouloir. Delbos écrit que pour ses pratiquants (des paludiers) « ce contexte où l'homme se règle sur la nature « comme un vivant sur une nature qui est vivante », implique que l'homme reconnaisse en la nature un autre sujet agissant avec lequel il s'engage dans un processus de production. Mais dans cette relation, qui est une relation de travail, il n'y a pas d'un côté l'homme et de l'autre la nature, partenaire invisible et semblable à lui, que l'on peut amener à poursuivre une activité rationnelle par rapport à une fin. La nature n'est jamais envisagée dans sa totalité comme un vis-à-vis, ce qui autoriserait la domination d'une conscience rusée. Elle est posée comme la réunion accidentelle de sujets dissemblables dont l'action conditionne l'intervention humaine ; et de cette combinaison critique au sein de laquelle l'homme doit trouver son rôle, dépend le résultat final qu'on appelle récolte de sel » (Delbos 2007, p.14).

Ainsi, ce qui unit fondamentalement tous les pratiquants de la nature dont j'ai étudié les savoirs, c'est l'acceptation de leurs rôles, de leurs places et de leurs limites face à la nature, d'où un respect né de cette acceptation des limites. Respect aussi bien témoigné à travers un paradigme-socio-culturel qui conçoit nécessairement l'homme comme une partie intrinsèque du tout ou simplement à travers une crainte (*awe* en anglais) ou une contemplation admirative de la Nature. Ce respect envers la nature existe également, parce que d'un côté les populations craignent ses effets dévastateurs et sa force, et de l'autre parce qu'elle les nourrit et les forme. Ce respect incite donc à l'inter-action, à « l'agir avec », plutôt qu'à « l'agir sur ».

La plupart des sociétés traditionnelles et paysannes manifestent un grand respect pour la nature avec laquelle elles entretiennent des relations fortes, souvent qualifiées d'irrationnelles et de magiques par la science moderne. Il suffit pour s'en convaincre de penser aux rameaux accrochés dans les granges. Énormément de pratiques peuvent être recensées dans le monde entier, on peut ainsi considérer qu'un continuum existe entre d'un côté des pratiques relevant d'une sacralisation de la nature et de l'autre des pratiques témoignant simplement d'un profond respect.

Premièrement, en ce qui concerne la sacralisation, de nombreuses populations considèrent la nature et/ou certains de ses éléments (des arbres, des lacs, l'eau, des aliments) comme sacrés. Ainsi des peuples tel les Moken font des offrandes aux esprits, pour leur montrer leur gratitude et s'assurer que la nature leur donnera des ressources futures abondantes (Arunotai 2006, p.153). En effet « pour les peuples autochtones, l'importance de la terre et le devoir de prendre soin de leur territoire ont un sens très profond puisque leur attachement à la terre est d'ordre à la fois physique, affectif et spirituel » (Arunotai 2006, p.156). La relation dépasse donc largement le strict cadre matériel et les échanges de nutriments.

De l'autre côté du continuum, plus souvent dans les régions industrialisées, les populations contemplent bien plus la nature qu'elles ne la sacralisent (vénèrent). La nature n'est alors « ni hostile car elle est connue, ni sacralisée, elle est consommée et respectée » (Chlous-Ducharme 2005, p.8) Cependant, ceux qui la côtoient au plus proche, tel les bergers et les agriculteurs, lui trouvent presque des aspects magiques, et dans bien des cas la craignent même s'ils ne l'avouent que du bout des lèvres. « Et comment ne pas dire, la magie n'étant pas loin, qu'existe bien vivante la conjuration de la morsure de la vipère, que l'on dit plus souvent « grisette », peut-être par crainte de prononcer son nom ? Et pourquoi ne pas dire l'immobilité prodigieuse du circaète scrutant l'herbe rase, dans l'espoir de quelque reptile, ou le saint-esprit de la crécerelle ? (Grellier 2006, p.172). L'exemple le plus intéressant provenant sûrement de Richardson qui a travaillé avec des agriculteurs-paysans Québécois qui s'étaient reconvertis dans l'agriculture biologique. L'un d'eux lui confia alors « puis tu respectes pas mal plus la nature, tu es à l'écoute de la nature, tu es à l'écoute de tes animaux aussi,

c'est bien bien différent. C'est une harmonie » (Richardson 2005, p.5). Il apparaît ici clairement qu'il y a une différence entre l'agriculture conventionnelle productiviste et une agriculture plus respectueuse de la nature, non pas uniquement au niveau des pratiques techniques, mais bien au niveau relationnel. Les pratiquants de cette dernière ayant une relation beaucoup plus forte avec la nature, puisque « c'est une harmonie ».

Les pratiquants font alors corps avec la nature qui dans nombre de cultures n'est pas uniquement composée par les êtres vivants et non vivants mais aussi par des esprits ou des entités surnaturelles qui sont dotés d'intentionnalité et interagissent avec les humains et les êtres qui les entourent (Brunois, 2005). Ainsi les hommes sont « engagés » dans leur rapport avec la nature et ses éléments. Et cet engagement semble pouvoir se traduire par ce que Bird-David qualifie de « relation de réciprocité » (Bird-David, 1999) puisqu'il y a non seulement échange de nutriments, mais également échange d'intentions : les humains prêtent des intentions aux non humains qui en retour en prêtent aux humains, ces derniers modifiant alors leurs comportements.

Finalement il faut garder à l'esprit d'une part que chaque activité développée (et les savoirs qu'elle implique) par une personne fait que celle-ci entretient des relations différentes avec le milieu naturel de celles qu'aura une personne ayant une occupation autre. Et d'autre part que chaque activité génère des pratiques différentes recourant à des techniques variées et des savoirs différents. Ainsi chaque individu perçoit le monde différemment en fonction de ses connaissances et actions : en fonction des activités qu'ils pratiquent et donc des représentations qu'ils en ont. Par exemple, « l'espace lagunaire passe d'un lieu que l'on habite à un milieu que l'on exploite » (Thomassin 2005, p.5). La contingence et l'adaptabilité des savoirs écologiques paysans aux différents contextes est le point que j'aborde maintenant.

### *b) Des savoirs contingents et adaptatifs*

Dans cette section, après avoir rappelé brièvement ce que j'entendais par culture, je discute d'une part l'importance des différents contextes dans l'élaboration, le maintien et la disparition des savoirs des savoirs écologiques et d'autre part l'adaptabilité de ces savoirs face à des contextes mouvants.

Les savoirs écologiques locaux, parce qu'ils sont nécessairement ancrés dans un territoire précis avec des ressources naturelles particulières, s'inscrivent dans un tissu d'interactions sociales (rapports de pouvoir, d'affect), politiques (organisations hiérarchiques), culturelles (conditions historique et géographique, mode de vie, langue, techniques), et économiques propres. Chacun de ces contextes jouant un rôle dans la construction et l'expression des savoirs. En ce qui concerne les savoirs paysans, les contextes spatiaux, temporels tels les cycles de la nature (saison, alternance jour/nuit, etc) et les éléments naturels comme les animaux étant primordiaux, chacun d'eux est développé dans une section à part entière ci-dessous.

Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, l'anthropologie sociale soutenait que les savoirs relatifs aux questions « techniques ne pouvaient être que difficilement dissociés de la cosmologie et des religions locales d'une part, de l'organisation sociale et des relations d'autorité existantes d'autre part » (Leach & Fairhead, 2002, p. 339). Cette affirmation est toujours d'actualité, c'est ce que je vais montrer ; toutefois, les recherches ont montré qu'une partie de la cosmologie et des croyances ne fait pas qu'influencer ces savoirs mais est une partie intégrante de ceux-ci. C'est un point que je discute dans la section suivante.

À propos du savoir résultant des différents contextes, Séhoueto écrit que « dans le cas de contraintes

naturelles, économiques ou spirituelles, les décisions des paysans sont le produit d'une négociation sociale fort astucieuse qui permet de préserver l'ordre sans risquer de perdre toute sa saison. Aussi, l'inévitable médiation culturelle ou religieuse dans l'expression et la diffusion des savoirs ou des modèles de décisions cache bien souvent les dimensions expérimentales et positives des savoirs paysans » (Séhouéto 2006, p.133). Ainsi de nombreux paysans ne vont pas agir seulement en fonction du savoir et de la raison technique, mais en fonction de plusieurs paramètres tels les contraintes naturelles et sociales.

Il apparaît alors primordial de connaître ces contraintes naturelles (et de les accepter), afin de pouvoir oeuvrer dans les meilleures conditions. Delbos, qui travaille dans les marais-salants remarque que « pour le paludier qui veut réussir sa saison, le problème n'est pas tant de collectionner des recettes mais de « connaître ses marais » dans ce qu'ils ont de plus spécifique et de singulier car seule cette connaissance apporte les informations indispensables au but poursuivi » (Delbos 2007, p.10). La connaissance du contexte prime donc sur l'accumulation de savoirs et de savoir-faire, de « recettes ». En effet c'est cette connaissance fine du contexte qui permet une meilleure gestion et une meilleure adaptation lors d'un changement de celui-ci.

De plus, « la transformation du contexte social, politique et écologique [donne] naissance à des savoirs qui influent sur la pratique, puis les pratiques nouvelles modifient à leur tour la configuration du savoir » (Gururani 2002, p.360). L'adaptation et le dynamisme des pratiques et des savoirs proviennent donc en partie d'un changement de contexte dans les rapports sociaux ou dans l'environnement et j'ajouterais que la nouvelle configuration du savoir influe alors sur la perception des différents contextes et sur la relation qu'ont les individus avec ceux-ci. Leurs manières d'agir peuvent changer et modifier ces contextes. Il y a donc un processus dynamique entre évolution des savoirs, évolution de la société et évolution des contextes.

Ainsi lorsque qu'il y a une modification du contexte, les populations, si elles s'en aperçoivent et le peuvent, s'adaptent. Par exemple dans le cas d'un changement du contexte technique par l'arrivée de nouveaux outils, Roué remarque cette « capacité d'adaptation des populations [traditionnelles], qui, plutôt que de subir passivement les effets du changement, trouvent dans les nouveaux outils techniques à leur disposition un nouveau mode d'exploitation du milieu naturel, est un fait social qu'il faut souligner » (Roué 2006, p.18). On est donc loin de l'image des populations qui ne sauraient que faire des technologies modernes et se complairaient avec des outils peu performants.

Dans le cas des paysans, « dans les pays en développement, les agriculteurs ont toujours été des « gestionnaires adaptatifs » à cause de leurs habiletés pour effectuer des bons jugements en réponse aux imprévus quotidiens » et Richardson de répondre qu'à ces imprévus « les savoirs locaux impliquent un ensemble de capacités d'improvisation mises en oeuvre selon un contexte spécifique » (Richardson 2005, p.3). Les paysans vivent donc au jour le jour, et font face aux imprévus par un « bricolage » (Levi-Strauss, 1962). Donc « cette capacité [d'adaptation] est à la base du savoir écologique traditionnel qu'ils détiennent » (Boya Busquet 2006, p.4). En effet, s'ils ne l'avaient pas eue, ils ne seraient plus. La capacité d'adaptation des savoirs, un fait social, est donc ce qui a permis aux différentes populations de pouvoir survivre et de s'adapter jusqu'à nos jours.

Doyon note d'ailleurs l'importance de la capacité d'adaptation, de la vitalité des savoirs pour une population. En effet « le savoir local environnemental, bien qu'il puisse ne pas correspondre exactement aux définitions établies par les scientifiques, est très important et témoigne de la vitalité d'un groupe, de sa capacité d'apprendre et de se transformer » (Doyon 2005, p.8). La capacité d'adaptation d'un groupe social est donc synonyme de sa santé, dont l'un des indicateurs est la capacité à entretenir des liens existants entre les individus à l'intérieur de celui-ci. L'anéantissement de la société paysanne par la mécanisation qui a détruit le lien social en isolant et en enfermant les

paysans dans les tracteurs pourrait-être un bon exemple. Néanmoins, d'autres savoirs ont été mis en place et la plupart des champs continuent à être cultivés. Il y a donc bien eu une adaptation des paysans, qui par l'acquisition de ces nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques (entre autres) sont devenus agriculteurs.

Ainsi la pérennisation de la société ne peut avoir lieu que si les individus et leurs savoirs s'adaptent aux évolutions des contextes. Ainsi Phongphit remarque qu' « un expert thaï, spécialiste de la culture rurale et urbaine, a développé l'idée selon laquelle la culture n'évolue et ne s'épanouit que dans la mesure où la société est capable d'initiative. Elle doit partir de la découverte de ce qui existe – mais reste caché – et créer du nouveau sur cette base ancienne, afin de préserver son équilibre et son caractère original. Seul un changement tendu vers l'avenir est capable de maintenir la stabilité d'une culture, quelle qu'elle soit (...). Cette démarche s'effectue en éliminant les éléments anciens inadaptés et en insérant dans le même temps les éléments nouvellement créés. Sans ce progrès permanent, la culture prend un « coup de vieux », au risque de s'éteindre, ce qui revient finalement, pour les habitants d'une société donnée, à abandonner leur culture propre au profit d'une autre qui n'est pas l'expression de leur identité » (Phongphit 1995, p.39).

Cegarra confirme et donne un bel exemple en écrivant qu' « en effet, les pratiques du passé sont abandonnées lorsqu'elles perdent leur significations symboliques ou lorsqu'elles cessent d'être utiles à la communauté. Dans le cas des combats de coqs, l'impact symbolique trouve encore son point nodal dans le sang et le sacrifice des animaux. Dans ce sens le combat de coqs reste métaphoriquement un déni de la civilisation, ce qui peut expliquer son caractère patrimonial non institutionnalisable » (Cegarra *In* Bérard *et al.* 2005, p.35), et le fait qu'il soit toujours pratiqué.

Ainsi, l'ensemble des savoirs écologiques paysans n'est pas « un stock de savoirs, donnés une fois pour toutes, plus ou moins routiniers et statiques. Il s'agit plutôt d'un corpus dynamique, continuellement renouvelé, peu systématisé, identifiable par le croisement des discours paysans sur les pratiques agricoles et les décisions concrètes que prennent quotidiennement ces paysan(ne)s » (Séhouéto 2006, pp.128-9). Le savoir n'est donc ni statique, ni universel, ni immuable.

Pour conclure, « le savoir est donc un processus continu, produit et reproduit par interactions successives entre différents facteurs (localisation, histoire et relations de pouvoir) qui interviennent dans un contexte donné, et non comme un ensemble de faits indépendants de tout contexte et de l'évolution historique, qui seraient restés identiques face aux changements radicaux des modes de gouvernance, des droits de propriété et des conditions d'accès. Ceux qui détiennent le pouvoir maîtrisent les différentes formes du savoir, leur mise en commun, leur transmission et leur circulation (...) » (Gururani, 2002, p. 361). Cette relation entre pouvoir et savoir étant traité dans le prochain chapitre, je vais maintenant m'intéresser au caractère holiste des savoirs écologiques paysans.

### *c) Des savoirs holistes et systémiques*

Nous avons vu dans la section précédente que les savoirs sont profondément liés aux contextes. Dans cette partie je présente la nature holistique des savoirs écologiques. Je me penche d'abord particulièrement sur l'influence du contexte culturel et regarde de quelle manière les savoirs locaux sont influencés par la cosmologie des peuples. C'est-à-dire comment certains de ces savoirs incluent des données d'ordre spirituel et les lient à des actes concrets, à des faits matériels. Dans un second temps je montre comment ces savoirs holistes, qui prennent en compte le matériel et le spirituel, s'organisent en un système qui fait sens.

« Un savoir est étroitement lié à une vision de la réalité, c'est-à-dire à une culture » (Aillot *et al.* 1999, p.34). Je ne pourrais être plus explicite qu'Aillot. Néanmoins, je tiens à préciser quelque peu le terme culture en me basant volontairement sur une définition large et ancienne, afin de pouvoir utiliser ce terme de manière non restrictive. La culture est donc un « ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les moeurs, le droit, les coutumes, ainsi que toutes disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société » (Tylor *In Bonte & Izard*, 2003, p. 190). Elle est donc comprise avant tout comme « une manière de vivre fondée sur un système de valeurs et une vision du monde singuliers [et qui] ne peut être réduite à une somme de beaux objets et de danses folkloriques à mettre en spectacle » (Phongphit 1995, p.30).

Tout d'abord, pour bien cerner ce qui est entendu par savoir holistique, je reproduis ici un passage du compte rendu de l'atelier 13, *diversité biologique, diversité culturelle : enjeux autour des savoirs locaux*, de la conférence internationale *Biodiversité, Science et Gouvernance*. « Les chasseurs ont un savoir détaillé sur l'habitat, le comportement, l'alimentation et les migrations de leurs proies. Les fermiers savent comment alterner leurs cultures pour maintenir la fertilité du sol et quelles plantes ont des propriétés insecticides ou médicinales. Mais cette « science du concret » se mélange imperceptiblement avec le domaine métaphysique. Pour le chasseur, le succès de la chasse dépend autant de l'assistance des esprits auxiliaires que de sa traque experte et de ses qualités de tireur. Pour les fermiers la pluie est due à leur respect pour les divinités des forêts sacrées tout autant qu'aux propriétés de rétention des arbres eux-mêmes. Le concret et le spirituel, loin de se contredire et d'entrer en compétition, coexistent en se complétant et s'enrichissant mutuellement. C'est un ensemble de considérations religieuses et éthiques qui conduit le chasseur à restreindre ses prises, à respecter les animaux en ne les troublant pas inutilement (à ne pas jouer avec eux comme diraient les Indiens cris), à organiser socialement la coopération à ces fins. Fondées sur un univers socio-cosmique chamanique, ces considérations atteignent pourtant les mêmes buts que ce que nous appelons aujourd'hui le développement durable. Même si ce n'est pas là leur premier objectif, les règles d'usage et de prescription, les croyances qui interdisent ou régulent l'accès à des lieux sacrés sont d'une grande efficacité en ce qui concerne la conservation de la biodiversité » (Roué *In Barbault* 2006, p.3 du CR de l'atelier 13 - version informatique). Berkes résume en disant que « parmi de nombreux groupes autochtones Nord-Américains, la chasse n'est pas seulement l'usage mécanique des savoirs locaux sur les animaux et l'environnement pour obtenir de la nourriture, c'est une activité religieuse<sup>9</sup> » (Berkes 1998, p.24).

Les savoirs écologiques se différencient donc d'autres savoirs car ils intègrent deux dimensions non matérielles dans leur constitution. En effet, c'est « ces dimensions symboliques et spirituelles, à la base de ce savoir holistique, [qui] constituent le principal point de discussion sur la reconnaissance du SET (savoir écologique traditionnel) en tant que forme de connaissance valable et objective, aux yeux de la science » (Boya Busquet 2006, p.6). Dans tous les cas, qu'il soit reconnu ou non par la science, les deux dimensions intrinsèques, le symbolique et le spirituel lui restent propre.

Ainsi, Moneyron, dans son étude des bergers d'estive note que lorsqu'il « s'agit d'intervenir sur le troupeau, le berger et l'éleveur ont besoin d'images guides pour agir, de mettre l'immédiateté à l'écart, la rapporter à un autre monde qui en possède la clef, à la fois du point de vue de sa signification et du point de vue de sa réalité. La production symbolique est alors un imaginal, une hyper réalité nécessaire à l'action » (Moneyron 2003, p.15). Les bergers, et d'autres pratiquants de la nature ont donc recours au symbolisme et au spirituel pour prendre des décisions, ils opèrent donc

---

<sup>9</sup>

« Among many north american aboriginal groups, hunting is not merely the mechanical use of the local knowledge of animal and the environment to obtain food, it is a religious activity » (Berkes 1998, p.24)

avec une vision holiste.

Finalement, peut-être qu'un autre moyen de définir le savoir holiste est tout simplement cette phrase de l'aîné Innu Simon Michel rapportée par Chiasson « je sais que tout dépend de tout... C'est la meilleure science que je puisse vous donner » (Chiasson *et al.* 2005, p.6). Le meilleur exemple que j'ai trouvé pour illustrer ce propos c'est un coup de pied à un gamin qui avait fait une erreur dans le marais salant que Delbos analyse en écrivant que « c'est un rappel à l'ordre du monde, c'est vraiment un commandement éthique plutôt que du savoir qu'on essaie de transmettre » (Delbos *In* Ministère de la Culture 1985, p.58). Ainsi un acte aussi concret qu'un coup de pied porte une charge hautement symbolique puisqu'il devient « un commandement éthique » et un rappel spirituel sur la place de l'homme et la marche du monde.

« Tout dépend de tout, voilà le fondement de la connaissance autochtone. Ce qui signifie que chaque projet de développement, chaque coupe forestière a un impact dont les répercussions dépassent largement la simple action initiale » (Chiasson *et al.* 2005, p.6). Effectivement, si un coup de pied à une aussi grande portée, que penser de celle de la coupe d'une forêt ou de la création d'un barrage ? « Tout dépend de tout », et le tout est organisé, c'est ce que je montre ci-dessous.

Pour toutes les sociétés, il apparaît nécessaire de développer des savoirs qui leur permettent d'appréhender la globalité du milieu environnant. Ainsi comme l'écrivent Roué et Nakashima « les recherches en ethnoscience ont démontré que pour de nombreuses sociétés, ce savoir, tout comme celui des sciences occidentales, est structuré et a une organisation systémique » (Roué & Nakashima 2002, p.381). Le savoir écologique est donc holiste et les connaissances sont organisées en un système.

D'ailleurs pour exemple, Blanc note que dans le cas des éleveurs « ces « lieux-moments » [ceux à partir desquels les éleveurs pensent l'espace pastoral et l'exploitation qu'ils en font] soulignent la conception systémique que les éleveurs ont de leur territoire et rappellent que ces derniers ressentent le « naturel » de leur territoire avant tout comme « une combinaison écologique dans laquelle les interactions entre les éléments ont souvent beaucoup plus d'importance que la dynamique propre de chaque élément » (Blanc 2009, p.35). Le savoir écologique est donc composé de plusieurs connaissances qui s'organisent en un système complexe sur plusieurs niveaux. D'une part les connaissances d'une même strate (matérielle ou spirituelle) sont liées les unes aux autres, et d'autre part il y a des interrelations entre les différents niveaux, le tout formant un système qui fait sens.

« L'ajout du mot systèmes [comme dans le programme LINKS de l'UNESCO, Local and Indigenous Knowledge Systems] qui est depuis fréquemment repris est une revendication du caractère systémique de ces savoirs, trop souvent décrits par leur détracteurs comme un ramassis de connaissances éparses et anecdotiques, par opposition à la science » (Roué, à paraître, p.3).

Pour conclure je présente deux études. Une sur les savoirs écologiques traditionnels (SET) et l'autre sur les savoirs écologiques locaux (SEL).

Dans le cas du SET, Mailhot considère que ces savoirs comprennent 5 strates, à savoir, du plus matériel, au plus immatériel :

« -les catégories reconnues par le groupe pour classer les diverses composantes du milieu naturel (vivantes et non vivantes) et l'organisation de ces catégories dans des systèmes de représentation. (...);

-le savoir empirique concernant le milieu naturel : la distribution spatiale des composantes, les comportements des plantes et des animaux, l'anatomie, les relations entre espèces, l'interprétation des phénomènes naturels ;

- l'usage fait par le groupe des diverses composantes du milieu naturel, que ce soit à des fins technologiques, alimentaires, commerciales, médicales ou religieuse ;
- le système de gestion des ressources naturelles, c'est-à-dire l'éthique professée par le groupe par rapport à l'environnement, ses pratiques de conservation, les mécanismes qu'il utilise pour évaluer l'état des ressources et les gérer
- la vision du monde (encore appelée cosmologie) du groupe : sa conception propre de l'univers et de la place qu'y occupent les humains et la nature, ainsi que sa conception des relations existant entre toutes les formes de vie » (Vincent *In* Mailhot 1993, p.iii)

Dans le cas du SEL, Berkes distingue quatre niveaux, similaire à ceux de Vincent, la différence provient du fait que lui regroupe dans son premier niveau les deux de Vincent:

«Il y a d'abord les connaissances locales des animaux, des plantes, des sols et du paysage. Ce niveau comprend les identifications d'espèces et la taxonomie, les histoires de vie, les distributions et le comportement. Basées sur des observations empiriques, toutes ces connaissances ont une valeur de survie évidente. (...) Au deuxième niveau d'analyse, il existe un système de gestion des ressources qui utilise les SEL et inclut également un ensemble approprié d'outils pratiques et de techniques. Ces pratiques écologiques nécessitent une compréhension de processus écologiques, telles que les relations fonctionnelles entre les espèces clés et une compréhension de la succession forestière (...). Troisièmement, un système traditionnel de gestion exige des institutions sociales appropriées, des ensembles de règles d'utilisation, et des codes de relations sociales. Pour qu'un groupe interdépendant de chasseurs, de pêcheurs, ou d'agriculteurs pour fonctionner efficacement, il doit y avoir une organisation sociale pour coordonner, coopérer et élaborer des règles qui fournit des restrictions sociales et permet l'application des règles. Enfin, une analyse au quatrième niveau est la vision du monde, qui façonne la perception de l'environnement et donne un sens aux observations de l'environnement<sup>10</sup> » (Berkes, 1998, p.15).

Aussi les SEP peuvent rentrer dans l'une ou l'autre classification puisqu'ils incluent évidemment tous les niveaux matériels, mais également des éléments plus spirituels comme je l'ai montré dans le cas des bergers. De plus il suffit de penser aux apports du raisonnement analogique et de la théorie des signatures pour se persuader de l'importance des dimensions symbolique et spirituelle dans les campagnes françaises. Espaces que j'étudie maintenant.

#### *d) Espace, territoire et terroir*

Les savoirs écologiques sont étroitement associés à des pratiques et à des usages de l'espace. D'ailleurs, comme on l'a vu précédemment les adjectifs « locaux », « localisés », « autochtone » « paysan » et « traditionnel » permettent de souligner cet ancrage dans l'espace. Dans un premier temps j'analyse en détail le sentiment d'appartenance au territoire et surtout comment celui-ci

---

<sup>10</sup> « First there is the local knowledge of animals, plants, soils and landscape. This level includes of species identifications and taxonomy, life histories, distributions and behavior. Based on empirical observations, all such knowledge has obvious survival value. (...) At the second level of analysis. There is a resource management system, one that uses LEK and also includes an appropriate set of practices tools and techniques. Those ecological practices require an understanding of ecological processe, such as the fonctionnal relationships among key species and an understanding of forest succession (...). Third, a traditional system of management requires appropriate social institutions, sets of rule-in-use, and codes of social relationships. For a group of interdependent hunters, fishers, or agriculturists to function effectively, there has to be a social organization for coordination, cooperation, and rule-making to provide social restraints and rule enforcement. Finally a fourth level analysis is the worldview, which shapes environmental perception and gives meaning to observations of the environment » (Berkes 1998, p.15).

façonne les savoirs et les pratiques, et comment en retour ils le façonnent. Dans un second temps je m'intéresse plus particulièrement à la notion de terroir, étroitement liée au renouveau des savoirs locaux et des appellations d'origines (AO).

« Le territoire, se définit comme l'espace d'un groupe, d'une collectivité, il est l'espace régional vécu et/ou décrété » (Bromberger & Guyonnet 2008, p.137). À partir de cette définition, deux pistes vont nous permettre de mieux comprendre sa relation aux savoirs. D'une part le fait que ce soit « l'espace d'un groupe » d'hommes, qu'il y est donc un sentiment d'appartenance. Et d'autre part l'idée que cet espace est vécu.

L'ancrage des savoirs et des pratiques à un territoire est donc lié à l'attachement des personnes elles-mêmes, au fait qu'elles vivent dans, sur et avec cet espace. La relation la plus directe étant sûrement la co-existence des éléments naturels avec celle des hommes sur un même espace pendant un temps long de plusieurs lignées. « Ainsi l'inscription dans une lignée est indissociable de la relation à un territoire et c'est cette inscription à la fois dans le temps et dans l'espace qui permet l'acquisition et l'accumulation d'un savoir du territoire et qui donne ainsi de la légitimité pour le gérer » (Roué & Nakashima 2002, p.380). En effet, le simple fait d'avoir été là, et d'être là, donne une certaine légitimité (n'était-ce pas la base de la propriété privée et de la ruée vers l'Ouest américain ?), en plus de la possibilité de permettre l'observation, et donc la connaissance du territoire. Les savoirs participent à la construction de la légitimité des autochtones et la renforcent puisqu'ils sont une forme d'appropriation symbolique du territoire. Cette appropriation est alors technique et cognitive et se fonde non seulement sur l'espace lui-même mais sur un capital de gestes, de savoirs, et de mémoires.

Le territoire des autochtones « est le berceau de leur culture, témoin de leur histoire et héritage de leurs ancêtres et de leurs descendants, tout comme le sont les connaissances, les sites sacrés, les toponymes, la façon de parler, la manière de l'apprécier et les pratiques qui y sont reliées » (Lévesque & Montpetit *In* Lathoud 2005, p.3). Le territoire est leur monde, il n'est alors pas étonnant qu'il soit structurant pour les savoirs, les individus mais également pour les communautés toutes entières. Par exemple, le Dr Pháp répond à propos des Moken, que « leur mode de vie est entièrement lié au milieu aquatique, leurs connaissances y sont associées et il leur est parfois pénible de s'adapter au mode de vie terrestre. Ils n'ont pas de repère » (Thomassin 2005, p.5). Cette relation étant un sentiment d'appartenance au milieu du fait de sa connaissance et de la connaissance de la culture locale. Ce lien au territoire est donc à mettre en relation avec la « localisation », c'est-à-dire une « hiérarchisation active par laquelle quelque chose ou quelqu'un acquiert un caractère local, est lié à un ensemble de significations fondées sur le lieu qui confirment que ce quelque chose ou ce quelqu'un n'est pas universel » (Raffles 2002, p.369). Ce sentiment d'appartenance est aussi comparable à l'« engagement » envers le territoire que montrent les autochtones, à un *sense of place*.

Ainsi ce *Sense of place* ou « l'esprit du lieu » (Idem) s'acquière non seulement en y vivant, mais également en participant à sa construction. En effet, il est maintenant reconnu que toutes les populations, partout dans le monde ont modifié leur environnement afin d'en tirer les ressources nécessaires à leur survie. La relation, « l'engagement » avec le territoire sont donc plus forts puisqu'il n'y a plus seulement observation et connaissance, mais actions et connaissances.

« De façon absolument fondamentale, les lieux sont faits » (Idem). En effet ils sont construits par la rencontre active entre le milieu physique (présence biophysique agent des marées, plantes et animaux) et les hommes (travail physique, récit, imagination, mémoire, économie politique, ...). Les lieux se constituent donc par le mouvement des gens et des idées, par les traces du passés et celles de l'avenir, par la conception de la nature qu'ont les populations et par les relations qu'elles

entretiennent avec les éléments naturels. Tous ces éléments sont suffisamment puissants pour marquer le paysage puisque « la relation qu'entretiennent les pêcheurs et aquaculteurs avec la génie de l'eau est inscrite dans le paysage de la commune » (Thomassin 2005, p.5). Que ce soient les autels dressés aux divinités ou les drailles des bergers, les savoirs sont inscrits dans le paysage et les paysages sont appropriés par leurs pratiquants. Ainsi le bocage normand correspond à des pratiques et des savoirs différents de l'open-field de la Beauce. Et les cultures en terrasse ne laissent pas « les traces de la transhumance dans la toponymie qui fourmille de « jasses », de « drailhe », de « déves » ou « devois », d'aire ou ayre... et que les bergeries, les chemins, les pâturages et les lieux d'arrêt demeurent là où on les a nommés » (Grellier 2006, p.172). Les différents savoirs s'impriment donc dans le territoire, à la fois par les noms spécifiques qu'ils emploient, mais également par les marques laissées par leurs activités. Ainsi, nombre d'activités, aussi simples que la pêche à pied deviennent « revendication, conception du temps, appropriation des espaces » (Lacombe, *In* Chlous-Ducharme 2005, p.2). Il apparaît alors important de les promouvoir afin de continuer à les faire vivre puisqu'elles sont porteuses de conceptions autres, élargissant ainsi la diversité des visions du monde. De plus par la mise en pratique de certains types de savoirs, ces conceptions du monde permettent une appropriation de l'espace, donc sa connaissance, qui, on l'a vu est nécessaire à l'élaboration et la transformation des savoirs.

L'espace est donc le support de la construction et de l'expression de nombreux savoirs et pratiques. Il est intrinsèquement lié aux populations qui l'habitent. Il y a donc un rapport indéfectible entre savoirs et territoire, entre culture et pratiques spatiales comme le montre l'exemple des appellations des lieux du territoire présenté par Roué et Nakashima : « tous ces lieux spécifiques sont nommés en langue crie, ce qui a comme conséquence, comme nous l'a précisé la directrice de l'école, notre traductrice, que la perte du territoire entraîne irrémédiablement celle de la langue et de la culture crie. Comme dans toute société à tradition orale, ce n'est qu'au travers des pratiques que l'on transmet. Celles de la chasse sont intimement liées au territoire. Un territoire amenuisé, tronqué, inondé, c'est aussi une langue et une culture menacées » (Roué & Nakashima 2002, p.381).

La manière dont le territoire façonne les savoirs et donc la culture est décrite par Moneyron qui relate à propos des situations passées montagne que « ces conditions extrêmes de pratiques d'élevage, si elles façonnent les animaux, façonnent aussi les formes de savoir » (Moneyron 2003, p.15). L'appréhension et les rapports que les hommes ont avec le territoire définissent et redéfinissent les activités que ceux-ci développent, et par la même les savoirs, les savoirs être et les savoir-faire mis en pratique. Aussi, un espace qui a acquis une aura particulière ces dernières années est le terroir. Je vais donc m'attacher à préciser son sens et sa relation par rapport aux savoirs écologiques.

Le terroir, terme spécifique à la langue française semble-t-il, a subi des glissements sémantiques importants, mais reste néanmoins pertinents dans diverses perspectives.

Ainsi « dans certains cas, le terroir désigne un endroit déterminé dans l'espace rural présentant des caractères physiques distinctifs » (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.22). Cette première définition est issue de la géographie et se base uniquement sur les propriétés géochimiques du sol. Ce qui correspond à la définition de Brunet, qui, dans son *dictionnaire critique Les mots de la géographie* écrit que le terroir est « au sens strict, [un] lieu défini par des qualités physiques particulières : pente, exposition, nature du sol » (Brunet *et al.* 1993, p.482).

De plus « ces caractères sont de plus en plus considérés comme résultant de l'interaction entre un groupe humain et le lieu qu'il habite. Cette relation produit un résultat tangible et visible : un produit agricole ou alimentaire, et le paysage qui lui est associé » (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.22). Aussi, si dans le premier cas on parlait de terroir argileux, dans le second cas on parlera alors de terroir viticole ou d'une châtaigneraie. Les savoirs locaux rentrent alors en jeu,

puisque ils permettent une pratique en adéquation avec les particularités pédologiques. « Le lieu devient « terroir » : les ressources naturelles ne sont pas héritées telles quelles mais sélectionnées et appropriées ; les savoirs qui leur sont appliqués ne sont pas seulement transmis, mais construits et renouvelés ; les espaces sont assignés à des usages et l'accès aux facteurs de production est régi en fonction des institutions et, plus généralement, de l'organisation sociale du groupe » (Idem).

Un autre usage du terroir se trouve dans le domaine de l'aménagement du territoire et le développement. En Afrique, dès 1963, Pélissier et Sautter l'utilisent dans un complexe qui combine à la fois une communauté, des pratiques et des productions. « Le terroir devient une portion de territoire appropriée et aménagée par le groupe qui y réside et en tire ses moyens d'existence (...). Dans ce contexte, la notion de terroir est explicitement utilisée comme un outil pour réhabiliter les pratiques et les savoir-faire locaux » (Idem) puisque le concept permet de démontrer, contrairement aux croyances occidentales, que les paysans Africains sont enracinés dans leur territoire, qu'ils maîtrisent leur milieu, que leurs espaces de production sont aménagés et leurs pratiques pertinentes. Aujourd'hui le terroir est également compris comme « une unité spatiale et écologique, d'action et de gestion, qui associe les acteurs, leur histoire, leurs organisations sociales, leurs activités, notamment les pratiques agricoles. C'est désormais une portion de l'espace rural dans laquelle des hommes cherchent à résoudre des problèmes de mise en valeur du territoire et à élaborer une production particulière à partir des ressources renouvelables » (Idem). Ils construisent alors un espace organisé dans lequel ils s'enracinent, « le groupe devient alors une société locale » (Idem). « Dans certains cas, le terroir désigne une combinaison de produit, et au-delà des produits, le contexte particulier de l'élaboration de ces produits » (Deffontaines *In* Bérard *et al.* 2005, p.40).

Ainsi « fréquemment, au sein d'un terroir, s'élaborent conjointement et simultanément un produit et un paysage. En confectionnant un produit au moyen de pratiques, les acteurs créent ou transforment les paysages. Il y a coproduction indissociable d'une qualité du produit et d'une qualité du paysage (...) » ( Deffontaines *In* Bérard *et al.* 2005, p.22), grâce à une qualité des savoirs.

Ainsi pour les participants au colloque des viticulteurs « la notion de terroir affirme et revendique de manière explicite le lien entre un espace géographique limité, le local, et les savoir-faire humains spécifiques autour d'une production, comme s'il y avait entre les deux une relation d'exclusive réciproque, qui s'apparenterait à un processus naturel et dont le produit de terroir ne serait que la résultante » viticole Pour ces pratiquants, la relation entre le terroir, un local spécifique, et les savoirs qui y sont liés est donc vitale. Les uns n'existeraient pas sans l'autre et vice-versa.

Finalement, « même si le terme [de terroir] est aussi polysémique que galvaudé, il a été l'un des principaux instruments de la revalorisation des savoir-faire locaux en matière agricole et alimentaire, face aux dynamiques d'uniformisation générées par les exigences de la production de masse et la trop rigide logique économique. Il a fourni une grille d'analyse et une unité de gestion qui a fait ses preuves en termes de développement, au-delà même du territoire français » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87). Il a ainsi fourni, avec la notion de patrimoine que j'aborde maintenant, un outil conceptuel qui a permis la sauvegarde et la revalorisation de nombreux savoirs.

#### *e) Patrimoine et identité*

Utiliser la notion de patrimoine - étymologiquement, ce qui est hérité de nos pères- c'est insister sur la dimension historique évoquée précédemment lors de la discussion autour des savoirs traditionnels et des savoirs autochtones. Dans cette partie après avoir exposé la définition du patrimoine immatériel, je montre quels liens il y a entre savoirs écologiques et patrimoines et qu'elle est l'importance de l'établissement de ces liens et donc de la patrimonialisation des savoirs locaux.

Enfin je fais le lien entre patrimoine et identité et j'analyse comment les savoirs locaux sont constitutifs de l'identité, tant des individus que des communautés.

La notion de patrimoine culturel immatériel est récente puisque la convention de l'UNESCO ne date que du 17 octobre 2003. Dans son article 2.1, il est stipulé qu'« on entend par « patrimoine culturel immatériel » les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine » (UNESCO 2003, p.2). C'est donc bien le patrimoine qui procure un sentiment d'identité et non l'inverse comme il serait possible de le penser.

Comme explicite Charnay, « le patrimoine immatériel s'inscrit dans les modes de vie, les formes sociales, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances d'une société. Il concerne des formes de création collective propres à des cultures singulières, mais aussi l'ensemble des processus associés à la connaissance, générateurs de continuité entre générations. Il s'exprime concrètement dans toutes les formes d'expression populaire et traditionnelle, comme les langues, la littérature orale, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rituels, mais aussi la connaissance artisanale ou architecturale, la médecine populaire et les plantes médicinales » (Charnay *In* Bérard *et al.* 2005, p.35). Je vais donc m'attarder maintenant sur le rapport entre patrimoine et savoirs.

Aujourd'hui « certaines activités et les savoirs, savoir-faire et savoir-être qui en découlent deviennent alors de véritable patrimoine que l'on se doit de préserver pour leur valeur intrinsèque. Chlous-Ducharme, 2005, 6). Ainsi par la mise en place de cette notion de patrimoine immatériel, de nombreux savoirs ont accédé à ce stade privilégié qui permet dans certains pays, un engagement de l'état pour leurs protections. Il devient donc une obligation morale de les sauvegarder. En effet, « aujourd'hui, savoir et savoir-faire sont considérés comme un patrimoine (...) que l'on se doit de transmettre » (Yamba & Bouzou Moussa 2008, p.145). De même, « les savoirs, savoir-faire deviennent des patrimoines qu'il faut protéger au même titre que la faune et la flore » (Chlous-Ducharme 2005, p.9). Les savoirs locaux, et plus particulièrement les savoirs autochtones et traditionnels, en accédant au rang de patrimoine, affirment d'une part leur rôle prépondérant dans la construction de la culture, et donc par la même l'importance de leur pérennisation pour celle des cultures. C'est donc un devoir de les préserver, puisqu'« appliquée aux savoirs locaux, la question du patrimoine immatériel devient l'un de enjeux majeurs de retournement du destin des « autochtones ». La sauvegarde et la protection sont d'autant plus délicates qu'elles sont intimement liées à la défense des droits autochtones dans leur ensemble » (Charnay *In* Bérard *et al.* 2005, p.35). Le patrimoine, joue donc un rôle important dans les revendications des peuples autochtones, car « le concept de patrimonialisation a été facilement adopté par les groupes locaux. Et ceci tout d'abord en raison de sa souplesse. En effet s'il inclut bien une notion en vue de la transmission intergénérationnelle, par contre il n'implique pas une conservation stricte, dans la mesure où les constructions patrimoniales se font et se défont au fil de l'histoire. D'autre part il renvoie à des références socio-culturelles connues et valorisées (aux « Anciens », à la tradition, à l'ancienneté du peuplement et de la résidence, aux mythes fondateurs et à la religion) et rentre en synergie avec les préoccupations identitaires, culturelles, territoriales et politiques des communautés » (Michon 2003b, p.426).

Ainsi considérer les savoirs locaux comme patrimoine c'est aussi appuyer sur leur importance dans la construction identitaire et c'est donc un élément important pour leur sauvegarde et la sauvegarde

des cultures traditionnelles. Néanmoins « le statut de patrimoine est attribué ou refusé en fonction de facteurs relevant de la société et de son fonctionnement : tout ce qui est traditionnel n'est pas obligatoirement « patrimonialisable ». L'identité joue un rôle actif dans le mouvement de patrimonialisation – c'est-à-dire de construction du patrimoine par la société- auquel participe les productions locales et qui constitue un axe fort de leur caractérisation » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87). Ainsi ce n'est pas parce qu'une activité est pratiquée depuis des décennies qu'elle est « patrimonialisable », pour l'être celle-ci doit être constitutive de l'identité, c'est-à-dire faire partie intégrante de la culture intime. Ainsi une fois ce stade franchi, le patrimoine culturelle commun, permet aux individus de s'identifier à leur culture, en partie grâce au savoirs qu'ils détiennent et donc de permettre le développement de leur société. À cet effet on peut « aussi considérer le patrimoine, ici les savoirs locaux, comme un levier du développement local en ce sens qu'il est un vecteur d'identification. Autrement dit, une communauté ne peut penser et agir son développement que dans la référence à son passé constitutif de son identité » (Yamba & Bouzou Moussa 2008, p.146). Ainsi une construction de l'individu n'est possible que si celui-ci s'approprie l'espace, son territoire, son passé, se découvre lui-même, s'identifiant aux différentes facettes de sa culture lui correspondant. Le patrimoine culturel permet donc à l'individu de trouver son identité ; c'est un vecteur permettant à la fois la construction individuelle et la transmission de l'identité culturelle collective.

Ainsi, en étant porteurs d'identité, les savoirs sont donc des vecteurs culturels et aussi des marqueurs, voir même des emblèmes identitaires importants qui permettent la construction d'une identité, aussi bien individuelle que collective. Il est donc tout à fait compréhensible qu'il y ait de la part de certaines populations une volonté de rétention et de préservation du savoir et des connaissances locales puisqu'elles s'inscrivent, entre autre, dans une stratégie identitaire (Fortier 2005, p.9). Puisque qu'on l'a vu, l'attachement aux savoirs, aux racines, au territoire, à la terre, aux cultures apportent des repères structurants aux individus comme au groupe. Ainsi, il n'y a qu'à voir l'engouement actuel pour les produits culinaires locaux qui peuvent représenter la diversité culturelle, les reflets de l'évolution d'une société, et de son attachement à certaines pratiques de consommation : « la localité participe à la construction de l'identité, elle ne l'étouffe pas » (Bérard & Marchenay 1998, p.17).

Enfin, En France, les savoirs écologiques paysans commencent tout juste à être reconnus comme patrimoine, en effet, c'était surtout les savoirs liés à la confection des produits locaux qui était alors concernés. Cependant comme nombre de ces produits locaux ont leur matière première dans le milieu naturel, certains nécessitent des pratiques particulières pour leur obtention. Par exemple les fruitiers en haute tige dans certains vergers normands qui donnent une configuration spatiale et une biodiversité spécifique. Ou ayant les mêmes conséquences, alors que l'activité est toute différente, la production des « agneaux de parcours » des Cévennes. À travers ces deux exemples on voit donc que quelques SEP acquièrent le statut de patrimoine, mais uniquement parce qu'ils font partie d'une chaîne opératoire. À l'heure actuelle, les SEP, en tant que finalité ne sont pas encore reconnus en tant que patrimoine. Peut-être est-ce là une piste de réflexion pour les promouvoir ?

Une autre partie intégrante du patrimoine est la langue. En effet si l'espace est créateur et porteur d'une identité locale et d'un patrimoine, la langue, elle, est sans aucun doute le meilleur moyen pour les véhiculer : ce travail étant écrit en pays d'Oc, l'auteur en sait quelque chose.

#### *f) Langue*

Il existe un lien intrinsèque entre les connaissances, les savoirs, les acteurs, la langue, les mots de la langue et les territoires où ils s'expriment. En effet « le premier véhicule pour prendre en compte les savoir-faire, c'est la langue. Les langues vernaculaires permettent de saisir comment les sociétés conceptualisent leur univers » (Néaoutyine *In* Bérard *et al.* 2005, p.76). C'est ce que je présente ci-dessous en insistant notamment sur deux points spécifiques, le lien entre langue et territoire et ensuite l'importance des langues vernaculaires pour les savoirs traditionnels.

La nomination des éléments, la toponymie et la langue, reflètent l'attachement que les peuples ont à un territoire, à une technique, à une façon de voir le monde (par exemples les classiques systèmes de classification). Ainsi Roué et Nakashima précisent lors de leur entretien avec un chasseur Cri, que « tous les lieux spécifiques sont nommés en langue crie, ce qui a comme conséquence (...), que la perte du territoire entraîne irrémédiablement celle de la langue et de la culture cries. Comme dans toute société à tradition orale, ce n'est qu'au travers des pratiques que l'on transmet (...). Un territoire amenuisé, tronqué, inondé, c'est aussi une langue et une culture menacées » (Roué & Nakashima 2002, p.381). Ainsi l'utilisation des noms locaux permet de préserver le patrimoine identitaire et d'entretenir la mémoire collective que les gens ont de l'environnement et des techniques qu'ils emploient (Arunotai, 2006, p. 156). Elle permet également de révéler les visions et représentations du monde que les individus ont et comment ils s'approprient l'espace puisqu' « elle permet non seulement de cerner comment les individus découpent et balisent l'espace qui les environne mais aussi la hiérarchie des critères (topographiques, fonctionnels, religieux, etc.) que sélectionnent inégalement les sociétés, dans la longue durée, pour analyser et s'approprier symboliquement leur territoire » (Bromberger 1986, p.4). En effet « la richesse ou la pauvreté des termes de désignation des unités, les différentes manières d'explicitier chaque catégorie et de la rendre plus ou moins intelligible, les qualificatifs nombreux, les bouts de phrase, les affirmations ou les négations qui définissent encore plus chaque concept local sont autant d'éléments d'une connaissance empirique qui fait entrer l'observateur dans un espace linguistique qui lui est étranger » (Blanc-Pamard *In* Chatelin *et al.* 1986, p.21). Il importe donc de préserver ces espaces linguistiques si l'on tient à ce qu'ils préservent ce qu'ils permettent d'exprimer, ce à quoi ils donnent vie.

Ainsi la prise en compte des langues vernaculaires, y compris de la toponymie n'est pas sans rapport avec la préservation de la biodiversité. « En effet, réhabiliter les appellations de lieu, c'est réhabiliter des histoires humaines et naturelles, des espèces, des noms de plantes et, au-delà, les liens entre les hommes et la vision qu'ils avaient de leur espace » (Néaoutyine *In* Bérard *et al.* 2005, p.76). Et à l'heure où tout le Monde prône le développement durable et la conservation de la biodiversité, voilà peut être une piste pour commencer. Cependant l'ouvrage de Maffi (2001) qui établit le lien entre biodiversité et diversité culturelle regorge de bien d'autres exemples qui n'ont pas leur place ici, mais je vais cependant aborder d'autres usages importants de la langue, notamment en lien avec les savoirs techniques.

Le fait que la richesse du vocabulaire lié à un savoir ou à un savoir-faire et à sa localisation au sein d'ensembles linguistiques ancre le savoir au niveau local et culturel amène à se demander si on peut se passer d'une langue pour transmettre des savoirs anciens car bien souvent la traduction des termes techniques dans une autre langue est délicate, et il est facile d'en altérer le sens (Arbousse Bastide 2006, p.2). En effet il y a très souvent un « langage technique qui obéit à des règles, qui est souvent d'ailleurs en relation très étroite avec les langages dialectaux, qui fait beaucoup d'emprunts au patrimoine linguistique que l'on a » (Bouvier *In* Ministère de la Culture 1985, p.40). En effet « Ole Henrik Magga démontre l'importance de la langue dans la constitution et l'analyse du savoir spécialisé d'un peuple (...) la richesse du vocabulaire sami sur le milieu naturel est un outil majeur

pour la gestion » puisque seule la précision du vocabulaire permet aux éleveurs (de rennes) de communiquer en toute rigueur dans un environnement difficile. Ainsi « un millier de lexèmes sont utilisés par les Samis pour décrire les conditions de la neige, de la glace, de l'eau et les états intermédiaires » (Roué 2006, p.17). Ainsi si l'on supprime ce langage, les savoirs qui lui sont liés risquent de disparaître et les pratiques de ne plus pouvoir s'exercer.

Cependant les langues ne font pas uniquement vivre les différents savoirs, elles permettent aussi de s'en souvenir. En effet de nombreuses langues locales emploient des mots qui utilisent des moyens mnémotechniques pour se souvenir des noms ou des techniques, ce qui est bien pratique dans les cultures à tradition orale. Par exemple «le biais, l'« asaguade », littéralement arrosage, que prend le troupeau sur le travers de la montagne comme le cône d'un jet d'eau arroserait un gazon » (Grellier 2006, p.172). Ou bien l'herbe sauto-lamo qui faisaient sauter les lames des faucilles (Lieutaghi 1982, p.11).

Analyser les langues locales, leurs catégories, leurs métaphores comme le faisait déjà l'anthropologie sociale au début du XX<sup>e</sup> siècle permet non seulement de mieux comprendre les savoirs locaux mais également les différents cadres (politiques, religieux, culturel, économique, naturel, etc) dans lesquels ils se situent (Leach & Fairhead, 2002, p. 339). En effet, les peuples de pêcheurs ont développé un savoir et donc un vocabulaire particulier lié à la mer, alors que des chasseurs comme les Cris ont quant à eux développé un système de classification des grands animaux comestibles, les *-ntuhun* (mammifères, oiseaux et poissons)- très riche et que les bergers des Cévennes ont un vocabulaire bien spécifique.

Finalement je conclus par cette citation du bio-géographe Humboldt qui écrivait que « les mots ne sont pas des miroirs reproduisant mais des miroirs projetant et modelant une image du monde, si bien que loin de refléter le monde, la langue devient chez l'homme comme le miroir de l'homme » (Humboldt *In* Ministère de la Culture 1985, p.27). À mettre en relation avec l'alarmante disparition des langues traditionnelles : « Nettle et Romaine soulignent que, sur les 6 600 langues parlées aujourd'hui, moins de 9 %, soit 600, ont assez de locuteurs pour assurer leur continuité au cours du siècle prochain. Cette perte de langues concerne 90 % des 250 langues aborigènes d'Australie proches de l'extinction, dont 18 seulement ont plus de 500 locuteurs. Ils notent également qu'aucun enfant n'apprend une des 100 langues amérindiennes parlées dans l'État de Californie » (Brahya, 2006, p.287). Aussi, si les langues qu'ils parlent viennent à disparaître, les savoirs qu'ils détiennent, et notamment les savoirs écologiques sur les milieux dans lesquels ils vivent disparaîtront également. Il en est de même pour les patois d'ici.

### *g) Temps et rythmes naturels*

Le temps et les notions qu'il englobe (repères, rythme, cycle, période, instant) jouent un rôle très important dans la formation des individus, et plus encore pour celles de ceux qui sont soumis à ses aléas. Aussi dans un premier temps je montre l'importance pour les pratiquants de la nature d'être en phase, en rythme avec le temps long, avec les cycles naturels. Et dans un second temps, la nécessité pour ces mêmes pratiquants de se plier au temps qu'il fait, aux aléas climatiques. Bien sûr dans les deux cas les comportements sont sous-tendus par différents savoirs que je ne manque pas de rappeler.

Tout d'abord la soumission au temps naturel nécessite de ne plus s'identifier, au moins partiellement, au temps social puisque « le rapport au temps n'est plus référencé selon la logique

sociale d'un calendrier fixe et des aiguilles de la montre, mais en fonction des aléas qui rythment la vie » (Moneyron 2003, p.245). Par exemple, pour les paludiers, « le temps de travail ne se partage pas en heures, mais se calque sur le rythme du vent qui « pousse » ou qui « calme » » (Delbos & Jorion, 1990, p. 193). Il faut donc se plier au temps naturel, à ses rythmes, à sa vitesse, si l'on veut être en phase avec, à son écoute, et donc bien souvent ralentir quand on vient d' « une société dont le mouvement se fait de plus en plus rapide, étourdissant parfois, parce que la vitesse modifie la perception » (Moneyron 2003, p.15). Il est donc primordial pour « comprendre la spécificité de ce métier [berger d'estive], dans un contexte où la vitesse devient la raison d'une nouvelle forme de pensée, de prendre un temps pour s'imprégner du rythme lent et continu de la vie et de la parole des bergers d'hier et d'aujourd'hui (...) : l'élément capital avec lequel se forme ce savoir spécifique à la transhumance est « le temps de la nature » (Idem). Néanmoins je pense que ces affirmations sont valables pour tous les autres pratiquants, puisque pour comprendre la nature, son écologie, pour la connaître, il faut être « en face d'elle », en phase avec elle, donc à son rythme.

Pour Moneyron, le « savoir se constitue de deux temps essentiels : le rythme lent qui s'étire tout au long de l'estive et l'instant bref de l'intervention parfois vitale que le berger doit réaliser » (Moneyron 2003, p.245). Chacun permettant d'acquérir des connaissances, mais avec un mode évidemment différent. Dans le temps long se trouvent les cycles qu'elle définit comme étant « l'alternance naturelle de phénomènes se renouvelant selon un ordre immuable avec, contrairement au rythme, la notion de boucle, de retour au point de départ. Ce sont le jour et la nuit, les aurores et les crépuscules. Le cycle biologique des animaux et le cycle des saisons sont étroitement liés l'un à l'autre. Ces cycles sont les supports de l'organisation de l'estive, du parcours choisi par et pour les bêtes pour une alimentation » (Ibid, p. 246).

Les pratiquants de la nature doivent donc (ré)apprendre à connaître leur rythme biologique, et celui des êtres vivants qui l'entourent (animaux à traire, coq matinal, poissons selon les marées, etc.). Ils se doivent d'être en phase avec ceux-ci puisque leur vie en dépend. Ainsi comme le souligne Moneyron (2003, p.245) dans son étude sur les bergers transhumants, le travail du berger se décline en fonction des différents rythmes naturels : rythme des saisons, rythme du jour et de la nuit. Le travail du berger, et il en va de même pour nombre de pratiquants de la nature doit donc s'adapter à ces rythmes naturels, et en devant composer avec, les pratiquants apprennent, sur la nature et sur eux-mêmes. Ainsi, les savoirs et savoir-faire s'impriment dans l'individu lorsque celui-ci respecte les temps naturels et par la-même « ils assurent l'inscription des individus, même modernes, dans le temps du moins symboliquement » (Chlous-Ducharme 2005, p.9).

Il y a donc un processus évolutif autour de l'apprentissage des savoirs locaux qui ne peut avoir lieu qu'en étant à l'écoute du temps.

De plus la pratique de ces savoirs ne peut se faire qu'en temps voulu. En effet « parce que les bêtes mangent, s'accouplent, mettent bas en fonction de leurs cycles et rythmes biologiques et non selon un calendrier ou un horaire établi une fois pour toute. Parce que pour détecter les chaleurs des animaux, il faut traîner dans les champs, dans les étables ; parce qu'au moment des mises bas, qui se passent essentiellement le soir jusqu'aux alentours de minuit et le matin dès trois ou quatre heures, l'éleveur doit être « présent » en permanence, physiquement ou mentalement, auprès de ses bêtes » (Moneyron, 2003, pp. 250). Pour être à l'écoute de la nature, de ses éléments, il faut non seulement être présent au bon moment, mais également aller à la bonne vitesse, en un mot, être en rythme avec la nature, ce qui implique nécessairement de se plier au sien.

Ainsi comme l'indique Julien Blanc, le rythme biologique ne concerne pas uniquement les brebis, mais également la végétation que celle-ci consomment. En ce qui concerne les cheveux d'ange (*Stipa pennata*), la phénologie est importante puisque passé un certain moment, les brebis ne la

consomment plus : « si les éleveurs veulent ne pas gâcher cette ressource, il leur faut l'exploiter en temps et en heure » (Blanc 2009, p.34). Les pratiquants doivent donc sans cesse s'adapter aux rythmes biologiques que la nature leur imprime. Ainsi, dans le cas des bergers itinérants « le rythme des bergers est à la fois un et multiple. Leurs rythmes personnels doivent se régler sur ceux de leurs troupeaux sinon ils s'épuisent pour rien » (Moneyron, 2003, pp. 243). En effet « Une pratique en force et à contretemps du métier n'est pas possible à long terme, car « on ne gagnait rien à résister à l'environnement, et qu'il valait mieux au contraire, s'y adapter, s'y fondre » (Hall, 1984, p. 53 *In* (Moneyron, 2003, pp. 245-6). Il faut donc être là au bon moment, en synergie avec la nature pour prendre les décisions adéquates en fonction du contexte mouvant. En effet, « en aucun cas, il ne s'agit de prévoir, interpréter, analyser la réalité, mais bien de coïncider, coller toujours à la réalité dans son instabilité fondamentale. Déroger à cela c'est se condamner à l'échec devant la réalité car seule la coïncidence reconnue entre son propre travail et le travail du marais, entre les différentes étapes de son procès de travail et les différentes phases du processus de travail de la nature conditionne l'efficacité pratique » (Delbos 2007, p.12).

Dans le milieu maritime, l'élément principal et primordial qui impriment son rythme aux pêcheurs est l'océan. En effet, « la vie des pêcheurs est rythmée par le cycle des marées. En s'ajustant par rapport à celui-ci, ils savent à quel moment ils doivent mettre leur filet à l'eau et le retirer selon les techniques auxquels ils ont recours, ce qui implique qu'ils pêchent parfois la nuit, parfois le jour. (...) Les effets de la marée dans une zone donnée déterminent également l'emplacement où seront disposés les engins fixes afin de maximiser leur rendement. En observant le paysage de la lagune, à tout le moins dans la région de Phù Tân, on s'aperçoit bien vite qu'il existe des engins de pêche spécialisés et adaptés aux différentes phases de la marée (Thomassin 2005, p.5). Les rythmes naturels n'influencent donc pas seulement les savoirs-être, mais également les outils et donc les techniques utilisées.

En suivant les rythmes et en étant en phase avec les différents éléments naturels ils utilisent les outils adéquats, évitent la fatigue inutile, ne gaspillent pas de ressource et donc optimisent leur extraction/production. Pour être le plus efficace possible, les pratiquants de la nature doivent se plier à la nature. Avec cette conséquence, ressurgit l'idée que l'homme ne domine pas la nature, et qu'au contraire il la craint et la respecte.

Une dimension du développement durable à développer sur la base des savoirs écologiques pourrait donc être cet aspect là du rapport à la nature (les rythmes de celle-ci), qui commence à être pris en compte dans les quotas de pêche, et dont les jachères d'hier et d'aujourd'hui ne sont qu'un autre exemple. En effet, elles ont pour but de « laisser le temps » à la terre de récupérer les nutriments extraits.

Opposé au temps long que je viens de traiter, est l'instant, « le temps de l'espace d'un pas (...) le pas du berger pris comme référence d'espace et de durée est celui qui, quand il est tranquille, rythme la journée mais quand il est plus rapide, il rythme les interventions » (Moneyron 2003, p.245). Mais avant de le traiter, comme les pratiques s'ancrent dans l'espace je tiens juste à rappeler que les pratiquants de la nature composent avec l'hétérogénéité spatio-temporelle de leur environnement.

Ainsi, dans le cas des bergers, Blanc souligne que ceux-ci doivent composer avec « l'hétérogénéité de leurs herbages et, plus largement, de leur espace de travail » (Blanc 2009, p.35). Cette hétérogénéité étant ancrée à la fois dans l'espace bien sûr, mais également dans le temps, temps et espace sont liés et font sens. D'ailleurs il l'écrit « finalement, nous avons montré que, pour les éleveurs, l'hétérogénéité spatiale n'a d'existence qu'en fonction d'un référent temporel. Lorsqu'ils évoquent un pâturage et en décrivent les caractéristiques, la référence au temps est toujours

présente. Ils ont une vision dynamique de leur espace de travail et de l'herbe qui le recouvre » (Blanc 2009, p.35).

Ce lien existentiel entre temps et espace permet ainsi à Julien Blanc de parler de « lieux-moments », espaces dans le temps « à partir desquels les éleveurs pensent l'espace pastoral et l'exploitation qu'ils en font » et qui « sont le résultat de l'influence sur l'herbe et sur les animaux de combinaisons spécifiques de facteurs écologiques qui s'expriment en un lieu donné » (Blanc 2009, p.35). Ainsi l'on peut voir que plutôt que de dominer la nature pour l'homogénéiser, les pratiquants de la nature composent avec elle et en particulier avec son hétérogénéité, tant spatiale que temporelle. Le consubstantiel entre le temps et l'espace sert de marqueur à la pratique, puisque c'est par lui que la pratique est pensée. Maintenant, je vais m'intéresser à l'hétérogénéité temporelle dans le temps court, l'instant, c'est-à-dire aux aléas climatiques qui doivent incontestablement être pris en compte dans les différentes interventions.

Comme on l'a vu tous les pratiquants de la nature doivent adapter leurs activités au rythme lent de la nature, mais en plus ils doivent les gérer en fonction du « temps qu'il fait ». Ce qui nécessite un nombre impressionnant de savoirs et savoir-faire. Par exemple, « en observant et interprétant les variations météorologiques, les comportements des espèces marines, les variations quant à la turbidité, la couleur, la texture et l'odeur de l'eau, les différents pêcheurs de la lagune ont développé des savoir-faire adaptés à leur milieu qui s'actualisent à travers les activités d'extraction mais également sous forme de stratégies leur permettant de se protéger des conditions climatiques parfois violentes qui frappent régulièrement la région » (Thomassin 2005, p.5). Les pratiquants savent donc, d'une part lire les signes avant-coureurs des intempéries, et d'autre part comment réagir face à celles-ci. Et il suffit de penser au nombre d'accidentés en montagne (sans parler des avalanches) ou en mer pour se rendre compte que ce n'est pas si trivial. Bon nombre des pratiquants doivent donc « composer en permanence avec le climat car contre celui-ci, ils ne peuvent rien » (Moneyron 2003, p.242). Les pratiquants doivent donc prévoir et anticiper les aléas climatiques et « réagir très vite, au bon moment » (Idem) car les conséquences peuvent être dramatique. En effet « en montagne, les accidents dus à la foudre ne sont pas exceptionnels, parfois mortels pour le berger et, ou quelques-unes de ses bêtes » (Idem).

Même sans parler de cas aussi extrêmes, un paludier interrogé par Delbos rapporte que « notre voisin côte-côte n'a pas démarré en même temps que nous, il devait le faire deux jours plus tard : il avait déjà raté deux prises par rapport à nous. Mais avec l'orage qu'est arrivé il a perdu deux jours irrécupérables et le fossé s'est agrandi entre lui et nous, forcément ses marais étaient moins forts quand l'orage est tombé... Ils ont été plus refroidis que les nôtres. Nous on a encore redémarré avant lui... Alors il a eu quatre jours de retard et puis huit... Dans une saison comme celle-là, celui qu'a pas su être prêt au bon moment il fera rien... » (Delbos 2007, p.3). Il est donc primordial d'être à l'écoute, attentif aux aléas, aux changements, pour être prêt quand il le faut, et prendre les bonnes décisions, et agir, à la vitesse requise.

Blanc finalement ajoute une idée intéressante dans la gestion des ressources en fonction du temps. Pour lui, les éleveurs doivent se plier aux caprices de la nature et ajuster en permanence leurs pratiques aux conditions naturelles afin de se rapprocher d'une gestion ou exploitation idéale du milieu (Blanc 2009, p.36). Ainsi « un jeu (...) s'opère entre planification et ajustements en matière d'utilisation des herbages. Il évoque en effet une pratique de mise en valeur de cet herbage, à travers une exploitation de référence et idéale, dont le contrepoint implicite est un ajustement permanent aux conditions naturelles auxquelles il est confronté dans sa pratique quotidienne » (Blanc 2009, p.34), par exemple « l'influence du vent sur le comportement des brebis peut, à disponibilité d'herbe égale, constituer un paramètre décisif dans le choix d'utilisation de tel ou tel parc à une

période donnée de l'année » (Idem).

En conclusion, il semblerait que tous les pratiquants de la nature doivent composer en permanence avec celle-ci et ses aléas climatiques (brouillard, précipitations, orages,...). Pour ce faire ceux-ci ont développé au fil des générations un grand nombre de savoirs qui leur permettent de prévoir le temps et donc d'anticiper leurs pratiques. Ceci afin de garantir une gestion optimale du territoire qu'ils exploitent et également d'éviter des accidents parfois mortels.

Cependant le point soulevé par Blanc mériterait plus ample documentation ; en effet, est-ce que les pratiquants de la nature ont sans cesse en tête une « exploitation de référence et idéale » ? Ou bien est-ce que celle vécue au jour le jour est de toute façon l'exploitation de référence puisque « contre les aléas climatiques ils ne peuvent rien » ?

#### *h) Support matériel*

Dans l'élaboration et la pratique des savoirs, le temps et l'espace tiennent évidemment un place de choix. Cependant nombre de ces savoirs se créent également dans les relations qu'ont leurs détenteurs avec des objets situés dans l'espace-temps. Chaque activité a donc ses propres supports pour l'expression de ses savoirs. J'ai donc choisi d'en exposer un de chaque règne (minéral, végétal et animal), puis dans un second temps d'aborder le rôle spécifique des outils par rapport aux savoirs, et notamment aux savoir-faire.

Le support matériel est déterminant dans la construction des savoirs et dans la pratique de l'activité. Ainsi « pour faire du sel, il faut savoir « régler son eau », et « pour régler ton eau il faut te régler sur ton marais » » dit le paludier » (Delbos 2007, p.14). Il apparaît donc très clairement qu'une relation intime s'établit avec le support de l'activité, une fraction du milieu naturel et le pratiquant. Bien sûr cette relation s'ancre dans le cadre spatio-temporel défini plus haut, mais dans ce cas là, la connaissance précise du lieu de l'activité renforce encore les savoirs que n'aurait pas quelqu'un qui n'a pas cette activité, même s'il y vivait.

Le deuxième exemple porte sur le support végétal. En Normandie, Marchenay suit un programme d'inventaire et de conservation des pommiers et des poiriers à boisson qui prend en compte les savoirs locaux. Grâce à ses études, il démontre que « la collecte des savoirs et des pratiques ne peut être déconnectée du matériel végétal lui-même et de ses utilisations, que ce soit dans le processus d'identification ou pour comprendre la dimension sociale, la culture technique » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87). On retrouve donc là aussi la nécessité non seulement d'ancrer la pratique sur un territoire spécifique là où poussent ces espèces de fruitiers, mais en plus de bien la connecter avec les arbres eux-mêmes. Ceci afin de pouvoir mieux les connaître et les gérer. Cette remarque peut paraître triviale, néanmoins nombre de formations sont basées sur le théorique, où la pratique, le contact n'a pas lieu. Il en va de même avec le monde animal que j'aborde maintenant.

Un support matériel, et dans ce cas là un animal, est déterminant dans la construction du savoir. En effet, « les témoignages des bergers rencontrés en estive montrent comment la place de l'animal s'avère dominante dans la construction du savoir transhumant » (Moneyron 2003, p.245). Steyaert étant encore plus explicite en écrivant que la race a un rôle central dans la construction et la transmission des savoirs, notamment « comme vecteur de ces apprentissages, comme « objet de médiation » de différents savoirs » (Steyaert 2006, p.96). Il en est ainsi car le métier d'éleveur ou de berger étant de garder les bêtes, il ne peut donc s'apprendre qu'au contact de celles-ci. De la même manière, le savoir ne peut se transmettre qu'au contact des animaux, au cours d'« une expérience

directe, sans médiateur, où l'animal par ses comportements et ses habitudes serait celui qui forme l'apprenti berger » (Moneyron 2003, p.15). Ainsi le berger apprend au contact de ses bêtes puisqu'il « règle son pas avec l'allure de ses bêtes et qu'il s'en remet au rythme de son troupeau pour ménager sa fatigue physique et donner de la précision à ses interventions » (Moneyron 2003, p.245). La relation à l'animal et au troupeau est alors fondamentale dans le processus d'apprentissage et de transmission des savoirs, puisque sans elle le berger ne peut se transformer.

Il est donc tout à fait compréhensible que Blanc soit amené à écrire que « d'une manière plus générale, il est marquant qu'à tenter d'identifier les représentations et les savoirs des éleveurs sur les pâturages, l'on se retrouve systématiquement confronté au rôle de médiateur joué par l'animal » (Blanc 2009, p.37). Puisque l'animal, *in fine* est au centre des pratiques. Contrairement à l'outil technique, ce médiateur est vivant et en partie autonome. Les animaux « savent ce qu'il leur faut », aussi les éleveurs considèrent que les brebis « doivent avoir un instinct, (...) du moment qu'elles en ont l'appétit, que ça leur fait plaisir, ça doit être bon pour elles<sup>11</sup> » (Idem). Les éleveurs, pour acquérir leurs connaissances et savoir où guider les brebis doivent donc nécessairement apprendre à travers elles et même plus puisque, « et c'est peut-être là tout l'art du berger, il faut savoir utiliser ce que les animaux, les troupeaux eux-mêmes ont appris. Les brebis connaissent les lieux et les dates » (Grellier 2006, p.170). Finalement, il faut non seulement accepter que les brebis savent, mais en plus « accepter de ne plus être le maître du monde, pour véritablement se concentrer sur le mouvement du troupeau, vient alors le temps de la transformation, ce lui de l'accès à la « présence/conscience » au Monde » (Moneyron 2003, p.15) ; le temps de la connaissance et de la sagesse.

Dans le monde, celui du matériel, les outils eux aussi peuvent être les supports des savoirs. Et il peut être impossible de trouver les positions adéquates du corps seulement avec des descriptions livresques, sans avoir l'outil en main. La prise en main de l'outil conditionne donc les mouvements du corps. Et seul un usage répété de celui-ci peut donner lieu à une maîtrise et peut-être même, à un « tour de main ».

« Tout un métier peut être abordé par la description minutieuse d'un certain type d'outil et les infimes variations locales de sa morphologie indiquent autant de pratiques différentes. La relation de l'outil à la matière détermine une prise en main, un geste et un rythme de travail. L'usage de l'araire ou de la charrue, par exemple, conditionne la forme des champs (carré pour des labours croisés, en lanières pour des labours à la charrue à soc versant), mais aussi des cycles d'assolements » (Arbousse Bastide 2006, p.2). L'utilisation d'un outil conditionne donc non seulement les savoirs nécessaires à son usage, les savoir-faire et les savoir-être à son maniement, mais également l'espace dans lequel il est utilisé et donc la vision que l'on en a. Il est donc logique que les savoirs qui sont liés à un support matériel soient holistes puisque « les objets matériels (créés) ou immatériels (support d'énoncés) sont non seulement le résultat des savoirs et savoir-faire des acteurs présent, mais ils sont surtout les supports des valeurs sous-jacentes de la culture » (Steyaert 2006, p.92).

En conclusion doit donc être retenu que quelque soit l'activité, celle-ci prend place dans un cadre spatio-temporel qui l'influence et avec des éléments matériels (vivants ou non vivants) spécifiques qui la conditionnent. Aussi lors de l'étude de terrain sur les SEP et de leurs pratiques, il est nécessaire de les prendre en compte, puisque comme je l'ai montré ils transforment les individus, auxquels je m'intéresse maintenant.

### *i) Expériences personnelles*

---

<sup>11</sup> Il faut cependant noter que ce n'est pas toujours le cas puisque les brebis raffolent des têtes de luzernes fraîches qui contiennent beaucoup d'azote ce qui les fait météoriser (gonfler); mais les brebis en mangent jusqu'à en crever.

Afin de s'adapter à l'espace, aux rythmes et aux éléments naturels, les pratiquants de la nature ont développé des savoirs basés sur l'empirisme. En effet, plusieurs générations ont observé quotidiennement des phénomènes sur plusieurs décennies et fait des expériences desquelles elles ont tiré des conclusions qui sont à l'origine de nombreux savoirs actuels. Dans cette section j'étaye tout d'abord la thèse que je viens d'affirmer. Puis en me basant sur deux proverbes, j'essaie de faire la démarcation et de montrer, d'un côté les mécanismes qui se mettent en place au cours de l'expérimentation et qui permettent d'assimiler et comprendre les expériences vécues. Et de l'autre que c'est seulement au cours de l'expérience empirique que les savoirs peuvent s'apprendre.

Dans son étude sur les éleveurs du Causse Méjean, Blanc note que « les éleveurs acquièrent des connaissances sur le fonctionnement des milieux naturels et les interactions animaux /milieux de manière informelle, dans le cadre d'un quotidien partagé avec les animaux et les milieux écologiques » (Blanc 2009, p.38). Et dans la même veine, Thomassin nous révèle que pour les pêcheurs de lagune vietnamiens « les savoirs acquis et transmis au fil des générations à partir de l'expérience empirique de l'espace lagunaire portent sur différents aspects du milieu » (Thomassin 2005, p.5). Il y a donc clairement acquisition de connaissances sur le milieu naturel grâce à des expériences empiriques. En effet la « rationalité paysanne [est] nourrie par les expériences, expérimentations et les leçons qui en sont tirées » (Séhouéto 2006, pp.130-2).

D'ailleurs Séhouéto confirme ce mode d'apprentissage grâce à deux expressions proverbiales en langue Lokpa. Ces expressions revenant souvent dans les discussions « sur le savoir, la source du savoir et l'usage des savoirs dans les décisions agricoles » (Idem.), à savoir :

- « Laato xolu na nyemto (intelligence / enseigne / savoir, i.e. la capacité d'apprendre – ou de comprendre – donne le savoir) ;
- Xilu xolu na laato (faim [lit. le ventre] / enseigne / intelligence, i.e. on acquiert les capacités d'apprendre ou de comprendre avec les expériences de famine) » (Idem).

Dans un premier temps je vais donc m'intéresser au premier des proverbes, à savoir « la capacité d'apprendre – ou de comprendre – donne le savoir » (Idem). C'est à dire qu'il faut analyser les faits vécus, les comportements adoptés, les observations constatées, pour comprendre les phénomènes.

Effectivement, « le savoir ne vient pas uniquement de l'extérieur ; il peut être produit par l'acteur lui-même. La production/formation de savoir est rendue possible quand « l'acte de travail devient un acte de formation, lorsqu'il s'accompagne d'une activité d'analyse, d'étude ou de recherche sur lui-même » (Moneyron 2003, p.15). Ainsi l'expérience individuelle est formatrice s'il y a auto-réflexion, c'est-à-dire, réflexion sur le vécu personnel.

Pour Moneyron, un temps qui offre cette possibilité est la marche. En effet « la déambulation donne la possibilité de penser, de meubler le temps de marche d'une activité de réflexion intense. C'est par la marche que l'on peut accéder à l'expérience de soi et du monde, une connaissance » (Idem). J'ajouterais qu'à mon avis toute activité répétitive ou se mettent en place des automatismes (comme dans la marche à pied) peut faire accéder à la connaissance puisque cette activité libère l'esprit de toute réflexion imposée et qu'il peut ainsi se focaliser sur ce qui n'est pas clair ou qu'il n'a pas encore intégré ; il en est de même durant le repos. D'ailleurs « le repos [ce rien-faire qui désigne une expérience et un parcours d'apprentissage, et non une simple découverte intellectuelle] est intimement relié à la déambulation en ce qu'il contribue à l'intériorisation de la pensée. Là, ce n'est plus son corps que l'on écoute obstinément : c'est l'harmonie du monde que l'on entend » (Idem). À mon sens, l'intériorisation de la pensée est également possible durant une activité faite automatiquement, sans réfléchir.

Cependant il est aussi possible de réfléchir activement, ou alors d'avoir une idée inopinée (preuve que l'esprit n'est pas tranquille). Par exemple Richardson rapporte les propos de paysans Québécois qui sont passés d'une exploitation conventionnelle à une exploitation en agriculture biologique : « À

chaque année autrement dit, on faisait des choses, on travaillait comme des chiens, puis on se disait c'est impossible d'en faire plus, puis à un moment donné on se disait « oui mais si on faisait ça... » L'autre année d'après on s'aperçoit qu'on a fait pratiquement deux fois plus, puis on n'a pas travaillé plus fort. Puis là c'est devenu comme la richesse des erreurs qu'on a fait... » (Richardson 2005, p.4).

Dans tous les cas il faut au moins avoir vécu quelque chose au niveau personnel pour pouvoir l'analyser et éventuellement l'intérioriser et ainsi comprendre des faits non vécus. Je vais donc m'intéresser maintenant au second proverbe à savoir « on acquiert les capacités d'apprendre ou de comprendre avec les expériences de famine ». C'est à dire qu'il vit personnellement les situations pour pouvoir les comprendre ou qu'en tout cas leurs vécus facilite la compréhension.

Pour cette raison, « les savoirs acquis sur une entreprise en particulier ne sont pas nécessairement transférables à une autre. Ou plutôt, les principes sont transférables, mais la pratique dépend du développement de savoirs locaux. Il faut donc apprendre « en faisant », par la pratique, par les erreurs et les réussites » (Idem). Ainsi « l'idée fondamentale est que les facultés cognitives sont inextricablement liées à l'historique de ce qui est vécu, de la même manière qu'un sentier au préalable inexistant apparaît en marchant » (Moneyron 2003, p.15). Aussi au fur et à mesure que le pratiquant de la nature crée son chemin, il développe des connaissances et échanges des savoirs avec les autres pratiquants. Pour paraphraser Machado « les pratiquants construisent leur chemin en marchant<sup>12</sup> », ils le construisent par l'expérience, par l'usage. Ainsi, « c'est l'usage qui noue l'attention humaine aux éléments du milieu, à la source, à la pierre, à l'arbre, à la primevère. L'usage qui retient l'aura des représentations comme le noyau son nuage d'électrons » (Lieutaghi 1983b, p.6). L'usage, en tant que pratique individuelle avant tout, même s'il peut être collectif. « La dimension individuelle des processus de construction de savoirs prend donc une importance toute particulière, et l'observation, l'expérimentation et l'innovation y jouent un rôle prépondérant (...). Dans le processus de construction de nouveaux savoirs, l'observation et l'expérimentation individuelles occupent une place de première importance et sont une condition de la réussite en agriculture » (Richardson 2005, p.4). Aussi, l'empirisme individuel doit avoir lieu. Chacun a d'ailleurs ses propres expériences et donc des savoirs personnels différents de ceux des autres. Ainsi « la connaissance se profile dans l'histoire et l'intimité de chacun » (Crosnier 1998, p.18). Et le meilleur exemple est donnée par une dame interviewé par Crosnier : « Ce que je sais des plantes médicinales ? Il faut que je vous raconte toutes les maladies de mes gosses, alors ! » (Idem).

En revanche, dans d'autre cas, il est parfois difficile de connaître l'origine du savoir car celui-ci est transmis de génération en génération. L'expérience de chaque génération venant confirmer ou infirmer ce que savait la génération précédente en fonction des évolutions du contexte et des techniques employées. Ainsi Grellier nous dit à propos des bergers qu'ils ont « en main par exemple des techniques vétérinaires empiriques dont l'origine [lui] est restée obscure, mais dont l'efficacité est tellement évidente qu'elles sont largement utilisées » (Grellier 2006, p.170).

Dans ce type d'activités au contact de la nature l'empirisme pour observer, apprendre, comprendre, savoir, se souvenir, confirmer ou infirmer revêt donc une importance capitale. Pour savoir il faut ainsi pouvoir comprendre les marques de la vie qui ne sont pas toujours aussi explicites que la famine. Cependant, dans certains cas, les signes du milieu naturel sont même tellement difficiles à déchiffrer qu'« Il y a des moments où l'expérience dit qu'il vaut mieux jeter tout son savoir aux orties et n'en retenir que ce qui permet d'opposer une fin de non-recevoir à toutes les demandes d'explication rationnelle de ses actes » (Delbos 2007, p.9). C'est donc aussi cela qu'apprend la nature aux pratiquants: que tout n'est pas rationnel. Et « ça » il faut le vivre, ça ne s'apprend pas.

---

<sup>12</sup> «Caminante no hay camino, se hace camino al andar» ; «Voyageur il n'y a pas de chemin, le chemin se fait en marchant) A Machado

Dans cette section j'ai donc montré l'importance de l'expérience individuelle pour connaître le milieu naturel dans lequel les pratiquants de la nature évoluent, et certaines possibilités de construction des savoirs. Maintenant je m'intéresse plus particulièrement au porteur des savoirs, et principalement à son corps qui lui permet d'entrer en relation avec tous les éléments étudiés précédemment.

#### *j) Corps, sensibilité, sensibilité et relations*

Dans cette section j'expose comment le corps « le premier et le plus naturel instrument de l'homme » (Mauss, 1995 *In* Chlous-Ducharme 2005, p.6) intervient respectivement dans la mémorisation, la construction, la transmission et la communication des savoirs. J'insiste en particulier sur les trois dimensions qui lui sont liées. À savoir le corps physique avec l'importance des gestes. Le corps sensible avec le rôle de la sensibilité qui permet et facilite l'apprentissage empirique en facilitant l'engagement de l'individu avec l'environnement. Et finalement le corps affectif qui permet de développer des relations profondes avec les autres êtres, humains et non-humains.

Tout d'abord il est important de rappeler que peu d'études ont été faites sur le corps et ses différents rôles, notamment ceux concernant les sens. Ainsi Bromberger relève ce manque en disant que « l'étude des différents registres sensoriels doit être aussi mise à contribution pour cerner les modes d'appréhension du monde ; [et que] si les travaux sur les procédures cognitives, à travers la langue, se sont multipliés, ceux qui visent à mettre en évidence les systèmes de repérage, culturellement codés, des bruits, des odeurs, des goûts, des impressions visuelles et tactiles demeurent plus rares » (Bromberger 1986, p.4). Mais comme je l'ai dit, le corps, ce ne sont pas seulement les sens, mais aussi les gestes. Je présente donc une partie du texte d'Arbousse Bastide qui a travaillé sur la transmission des savoirs en Bretagne. Il écrit que « les savoir-faire anciens sont l'expression d'un type de corps et d'espace bien particulier. [En effet,] l'action de faucher à la main, par exemple, nécessite une certaine posture, un certain rythme qui font du travail en équipe toute une chorégraphie adaptée à l'espace parcellaire. S'il est possible d'apprendre des techniques de manière théorique comme pratique, transmettre l'esprit du groupe et l'intime connaissance d'un espace local est très difficile. Bien des savoir-faire ne mettaient en oeuvre aucun outil. Ce sont des « techniques du corps » qui nécessitent un savoir-faire parfois élaboré et très intime. Savoir se déplacer, souffler, effectuer des mouvements de force, prendre des instants de repos sont des connaissances indispensables à tout travail qui sont pourtant ignorées. Ces savoir-faire ne sont pas innés mais ils sont devenus des actes presque inconscients » (Arbousse Bastide 2006).

Parmi ces « techniques du corps », étonnamment, Moneyron inclut le rythme qu'elle considère comme un geste. En effet, « de ces gestes quotidiens, celui qui peut être un donneur de sens, c'est celui du Rythme qui est la seule manière de discipliner et de préserver les énergies les plus diverses » (Moneyron 2003, p.75). On peut noter au passage que l'on retrouve l'idée évoquée par Arbousse Bastide sur l'économie d'énergie.

Si le rythme discipline le corps; le geste, donc le corps, incorpore, assimile le rythme. Aussi « c'est dans la gestuelle, témoin de la mise en confiance du corps, cette gestuelle prise dans son mouvement et son esthétique, qu'il faut poursuivre cette voie de découverte et d'intégration des rythmes » (Idem).

Le corps apprend les rythmes dans l'usage, grâce à l'expérience, ainsi « la fonction première du geste est celle « d'unité mnémonique universelle » » (Idem). C'est-à-dire que c'est, en terme de mémorisation, le plus petit dénominateur commun que l'on puisse trouver dans le Monde. Par la répétition systématique et quotidienne des actes, le corps trouve donc son rythme propre en

adéquation avec les contraintes alentours. Les actions effectuées se réalisent alors de manière presque inconsciente, le savoir devient incorporé. Le corps apprend par lui-même (à force de coups, de déséquilibres, de chutes, de mal de dos, etc.) à se placer dans l'espace et dans le temps autant dans le pré de fauche que sur les drailhes. Il est donc au coeur du processus d'apprentissage et de mémorisation.

Cependant, le corps ne sert ni uniquement à la mémorisation, ni ne possède qu'un volet physique, gestuel. Je présente ci-dessous sa partie plus sensible.

Lors du passage à l'agriculture biologique, et donc le développement de savoirs écologiques paysans, « on doit *re-connaître (recognition)* la réalité, (...) en entrant en lien avec le vivant à travers tous ses sens. Les savoirs s'élaborent donc non seulement en étudiant, mais en touchant au sol, en sentant le compost, en observant le degré d'éclosion d'une fleur, en percevant les différences dans le vent d'un champ à un autre, en apprenant à sentir lorsque le tracteur tire trop en sarclant, bref à travers un engagement pratique avec les éléments de l'environnement, y inclus les outils agricoles. Les compétences s'acquièrent en faisant, en travaillant, en raffinant les techniques et en affinant ses capacités de perception avec tous ses sens, mais aussi avec son intuition et, pour certains, la capacité à percevoir l'invisible. Les savoirs incorporés ainsi acquis sont fortement localisés et donc difficilement transmissibles en dehors d'un contexte pratique » (Richardson 2005, p.6, italique dans l'original).

Les SEP sont donc des savoirs incorporés car ils utilisent tous les sens afin de connaître au mieux le milieu naturel, d'en avoir la perception la plus fine possible. Ainsi, « à travers l'énoncé de savoir incorporé, on atteint réellement cette « chose », cette espèce de brume insaisissable. (...) [C]ette notion d'incorporation rend compte des différents lieux où se pratique et s'emmagasine ce savoir qui est non seulement un discours parlé, mais aussi des gestes, des réflexions, des regards, des impressions, des sentiments » (Piault *In* Ministère de la Culture 1985, p.55). L'incorporation rend compte des trois aspects corporels que j'ai évoqué dans l'introduction (physique, sensible, affectif), et elle permet de mieux comprendre la complexité des savoirs non scientifique, en mettant le doigt sur une partie de la chose insaisissable. L'autre partie étant le spirituel, qui même s'il passe par le corps qui est sa base, va au delà.

À la place de la notion de savoirs incorporés utilisée par Piault, Richardson et de nombreux autres, Raffles emploie lui le terme de « pratique incarnée », soit, inscrite dans la chair. Lors de son étude en Amazonie, il écrit : « je revois comment ces populations des fleuves établissent des relations entre elles et avec la nature par une pratique incarnée, comment c'est par ces relations qu'elles parviennent à connaître la nature et à se connaître mutuellement, et comment les relations, savoirs et pratiques passent toujours non seulement par le pouvoir et le discours mais aussi par l'affect » (Raffles 2002, p.366).

On voit ici que les savoirs sont inscrits dans les chairs parce que vécus et ressentis. La sensibilité et la sensibilité occupent donc une place importante dans le processus d'apprentissage. En effet, par l'analyse des sensations, l'individu se transforme et devient ainsi plus à même de comprendre son environnement. À la fois en devenant plus réceptif, en développant une meilleure acuité mais également en cernant et en exploitant mieux les informations que le corps perçoit. Le corps se trouve donc au centre de l'expérience sensible.

De plus, au cours de ces expériences, de ces activités, dans « le travail avec le vivant, [les] sociétés pastorales sont marquées consciemment ou inconsciemment par une conception du corps et des rapports au corps, de soi au corps d'autrui, ou les dimensions de la douceur, de la lenteur, de la patience sont primordiales dans la relation et dans l'acquisition des savoirs et des savoir-faire. Ils sont une conception des apprentissages concernant le vivant radicalement différente de celles des

apprentissages avec l'objet » (Moneyron 2003, p.77). La sensibilité dépend donc, en partie, de la patience (nécessaire pour apprendre et la développer, par exemple), de la lenteur (pour être en rythme avec les éléments qui le demandent, tels les troupeaux, les veillés d'hiver, etc. ) et de la douceur (pour caresser les animaux, les palper, les mettre en confiance, etc.).

Ainsi le lieu de l'activité, « l'estive, (...) c'est aussi une école où l'on se transforme à l'écoute sensible de l'environnement » (Ibid, p.78). Mais c'est aussi un lieu où les pratiquants peuvent ressentir la peur, et son expérience, avec tous les sens en alertes, si elle ne tétanise pas, est bénéfique. En effet, « l'expérience de la peur comme temps qui demande la mobilisation de tous les sens afin de s'adapter aux nouveaux rythmes quotidiens de travail et de vie. Un temps qui demande une action spécifique du sujet pour que quelque chose se passe, quelque chose se forme (Ibid, p.82). L'expérience de la peur, si elle ne paralyse pas, éveille au maximum les sens du pratiquant qui doit alors chercher une solution à la situation de crise à laquelle il fait face. Il peut même, dans certains cas, faire appel à la symbolique ou à l'instinct puisque certains pratiquants comme les tendeurs, des chasseurs de grives qui pratiquent la tenderie, ont un mode d'appréhension de la pratique qui fait « davantage appel au senti, à l'instinct, qu'à un mode d'expression aisément communicable » (Fortier 2005, p.5).

Ainsi, le milieu naturel environnant transforme le pratiquant de la nature qui est à son écoute. Celui qui sait non seulement observer et lire, mais aussi sentir, écouter toucher les éléments naturels qui l'entourent. Celui qui sait recevoir la multitude d'informations que l'environnement lui envoie. Celui là même se transforme et devient de plus en plus en rythme, de plus en plus apte à se gérer et gérer l'exploitation. La sensibilité corporelle permet donc de mieux prendre en compte les éléments naturels (et notamment les animaux) et ainsi d'améliorer les relations entre eux et les hommes. Il s'agit ainsi d'une « science du concret » qui construit ses représentations et son savoir « à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible » (Lévi-Strauss, 1962, p. 25). En effet « la mise en ordre logique de ces qualités sensibles forme l'armature de beaucoup de savoirs naturalistes et de savoir-faire techniques » (Bromberger 1986, p.4).

Il ne faut cependant pas oublier la troisième dimension liée au corps, à savoir l'affect. Blanc, en parlant des éleveurs écrit notamment que « les éleveurs développent des savoirs et des savoir-faire de nature relationnelle, mobilisant un engagement affectif et corporel avec le vivant » (Blanc 2009, p.38). Ainsi à la dimension sensitive du corps s'ajoute une dimension relationnelle, basée en partie sur la première, puisque comme nous le verrons le corps sert aussi à communiquer. Il sert donc à entretenir des relations, aussi bien avec les autres êtres humains qu'avec les êtres sensibles de la nature. Aussi « comme l'expérience [des] éleveurs le confirme, toute connaissance sur la nature s'inscrit bel et bien dans « une relation » avec cette dernière et implique un engagement total de l'individu (...). Les dimensions relationnelles, définies par l'engagement affectif et corporel des éleveurs avec les processus vivants, continuent de constituer un aspect essentiel dans la construction de savoirs et des savoir-faire en matière d'élevage » (Idem). Cependant l'affect ne permet pas uniquement la connaissance mais également l'action, en effet « le capital affectif développe la pensée et l'agir et sans ce capital affectif, l'éleveur ne perçoit pas bien, n'utilise pas tous ses sens : il a du mal à agir, il est incapable de faire un diagnostic » (Moneyron 2003, p.15). Le corps est donc non seulement au coeur de la constitution des savoirs, mais également au coeur de leur restitution, et de l'action, et pas uniquement par des gestes, mais aussi par ses possibilités de sentir.

Toutefois ce n'est pas là le dernier point à traiter sur la relation entre corps et savoirs. En effet, le corps sert également pour la communication, où la gestuelle, les sens et l'affect se combinent. Fortier écrit : « cette plus grande familiarité avec la pratique me permettait en outre de mieux communiquer avec mes partenaires, notamment par le biais du regard – qui m'est apparu comme un mode de relation privilégié » (Fortier 2005, p.5). Un simple regard en situation peut alors exprimer

tant de mots.

Une autre possibilité est aussi d'être poète et de créer des images, c'est ce que suggère Duclos. Il remarque que « des poètes et des écrivains ont écrit sur le monde de la transhumance des bergers. D'utiles parcelles de vérités s'y trouvent, que seule une approche sensible est susceptible de mettre en lumière » (Duclos *In Moneyron* 2003, p.41). Ces savoirs incorporés, ces savoirs que le corps a appris sont donc de toute évidence difficiles à communiquer par des mots et donc à transmettre par l'écrit, à moins d'être Rhapsode.

Le corps peut également servir comme élément de référence pour des mesures diverses (une coudée, en un clin d'œil, une enjambée,...) ou des projections sur des objets utilisés quotidiennement. Arunotai remarque ainsi que chez les Moken, « le bateau symbolisant un corps humain, on donne à ses divers éléments les noms de parties du corps. L'échancrure avant est ainsi appelée bouche, et l'échancrure arrière anus, et le bateau a également un la-kae (ventre), un ta-bin (joue), un tu-koh (cou), un ba-hoy (épaule) » (Arunotai 2006, p.148).

En résumé, par la gestuelle, les sens et l'expérience des sensations, le corps est au coeur des processus de construction, de mémorisation, et de transmission des savoirs. Il est donc à la fois le support de connaissances, mais également à la base de projections et de processus d'identification puisqu'il permet aux hommes de rapprocher certains éléments (tels leurs bateaux) de leur constitution.

Finalement, il est importante de noter que « cette expérience sensible, au coeur du vivant, est évacuée lors de la mise en place selon un modèle abstrait d'un savoir pratique productif homogénéisant » (Moneyron 2003, p.248). En effet, dans les pratiques capitalistes, toute cette part de sensible est alors détruite, puisque seul intéresse la production et que le temps n'est pas à consacrer au sensible mais au rationnel. C'est d'ailleurs en partie cette sensibilité qui rend l'appréhension de ces savoirs difficiles, thème que j'aborde maintenant.

### *k) Des savoirs difficilement préhensibles*

Au cours des sections précédentes on a vu le rôle primordiale du corps et de l'expérience dans l'apprentissage des différentes activités. Aussi les spécificités des savoirs incorporés posent question en ce qui concernent la transmission, notamment par rapport à ceux qui se font dans l'enseignement écrit. Pour apporter quelques éléments de réponses, j'expose tout d'abord des raisons de l'appréhension difficile de ces savoirs, puis je propose quelques pistes pour les appréhender et éventuellement les apprendre, et enfin je conclus sur l'échec du système scolaire conventionnel pour les transmettre.

Tout d'abord « la nature même des savoirs locaux, qui sont fondés sur des connaissances concrètes, hétérogènes et non formalisées, rend leur appréhension difficile » (Alphandéry & Fortier *In Bérard et al.* 2005, p.165). En effet, Levi-Strauss parle de science du concret et j'ai montré que ces savoirs prennent racine dans l'expérience. En effet « il est difficile de transmettre un « savoir-être » et même d'en témoigner puisqu'il combine des valeurs morales acquises depuis la petite enfance par l'écoute, l'observation et la participation » (Arbousse Bastide 2006, p.2). De plus ces savoirs sont effectivement hétérogènes puisque touchant non seulement à une gamme de domaines immenses, mais aussi car leur caractère holiste fait qu'ils combinent le matériel et le spirituel. Enfin, ils sont non formalisés car « tout ne peut prendre la forme de parole ou d'écrit, et cela parce que l'homme pense avec tout son corps » (Moneyron 2003, p.15). De plus la majeure partie de ces savoirs existent

dans des cultures où l'oralité prime encore. En effet « dans les cultures locales, savoir et savoir-faire vont de pair. Leur transmission se fait par la pratique et dans l'oralité » (Roué 2006, p.12). Ceci a au moins deux implications. D'une part une présence physique de l'apprenant qui ne peut être remplacé par un apprentissage à distance ou livresque, et d'autre part de parler la langue. De plus ces activités s'exerçant le plus souvent au contact du milieu et d'animaux, il paraît nécessaire d'être en leur présence pour apprendre.

De surcroît, « les savoir-faire paysans sont par nature fugaces et difficiles à fixer par le texte. Le geste et la parole déploient un certain espace et une certaine temporalité. C'est un rythme et un corps particulier qui transforment le travail en activité parfois comparable à une danse collective. L'outil et la matière portent en eux une part des processus de transformation qui font les savoir-faire mais la description de ces traces ne parvient pas toujours à rendre compte de l'intégration de l'économie et de la culture » (Arbousse Bastide 2006, p.1). Il apparaît donc qu'il est impossible de restituer par le texte ces SEP qui se déroulent dans le temps et l'espace et modèle le dernier.

En plus de la difficulté à exprimer ces savoirs, certains sont tenus secrets où ne se révèlent qu'à des personnes particulières. Ce qui est bien normal lorsqu'il s'agit de « coins » de cueillette ou de chasse ou de techniques assurant le gagne pain. Ainsi « le secret est présent en permanence dans les savoirs et les savoir-faire, il permet avec les conceptions de l'apprentissage de la technique d'opérer la coupure entre celui qui sait et l'ignorant » (Chlous-Ducharme 2005, p.7).

Un autre type de secret existe également, ce sont « les secrets de fabrication ou tours de main [qui] ne sont pas nécessairement transmis. Ce sont des connaissances personnelles acquises par la pratique et l'expérience qui viennent compléter des savoir-faire à transmission générale ou restreinte. Ce sont des connaissances issues de découvertes personnelles lors de l'exercice d'une activité ou d'un « métier ». Ils échappent au devoir de transmettre et sont en quelque sorte du ressort de la sphère privée. Le détenteur de savoir-faire peut éventuellement décider d'enseigner son tour de main mais dans ce cas la transmission est élective et très restreinte » (Arbousse Bastide 2006, p.3).

Ainsi, si l'appréhension de ces savoirs est difficile, il semble que la meilleure façon d'apprendre soit « sur le tas ». En effet, Fortier note que « cette forme d'intelligence pratique outre qu'elle requiert un apprentissage « sur le tas » et une grande expérience, se laisse difficilement appréhender où de manière partielle par le discours et l'observation » (Fortier 2005, p.9). D'ailleurs comme le dit un berger, « ce que le transhumant sait, il l'a bien souvent acquis sans vraiment y prendre garde, par une transmission naturelle entre générations. Il n'est pas parti volontairement à la recherche de façons de faire. C'est sans doute là le propre de toute « culture pratique » (Grellier 2006, p.170).

Ainsi ce qu'il faut savoir, ça ne s'apprend pas, ça s'apprend sans faire attention au détour des chemins, ça s'apprend en étant là, présent au bon moment, au bon endroit. Pour apprendre, l'ethnologue, ou tout autre apprenant doit donc passer par « une observation minutieuse et prolongée des comportements, [qui est la] seule forme d'approche possible pour appréhender ces savoirs qui sont rarement verbalisés par les usagers (« ça se voit », « ça s'entend ! » se borne-t-on à dire) » (Chlous-Ducharme 2005, p.2). Cependant il est parfois possible de demander conseils à ses voisins car « les échanges entre membres d'une même communauté » existent (Thomassin 2005, p.2). Finalement, ces savoirs sont aussi acquis « à travers l'observation, l'expérience, l'écoute de chants, contes, légendes; ces derniers fournissent des pistes de réflexion sur la société, sur les relations au monde non-humain et la nature de l'univers » (Lathoud 2005, p.3).

En conclusion on ne peut que constater qu' « en prenant la science pour base, le système éducatif limite le savoir aux seules connaissances matérielles objectives. Il ne traite que les aspects partiels et superficiels des choses car il met de côté toute la connaissance profonde et sublime constituée par l'esprit, à laquelle on ne peut accéder que par l'immatériel » (Phongphit 1995, p.31). Thomassin

décrit la situation au Vietnam où des formations par des chercheurs n'ont eu que peu de succès par rapport à l'apprentissage qui continue à se faire de manière autodidacte et/ou par le biais d'échanges d'information entre voisins ou membres d'une même famille (Thomassin 2005, p.2). Il arrive donc à la même conclusion. Ainsi tant que le système scolaire sera basé sur des aspects purement matériel, avec un cloisonnement disciplinaire aussi poussé, et un mépris du corporel, il apparaît que les savoirs autres ne pourront pas être enseignés à l'école. Cependant, est-ce la place pour les apprendre ? N'est-elle pas plutôt le temple des savoirs scientifiques sur lesquels je me penche maintenant.

### *1) Savoirs scientifiques et savoirs autres*

Pour continuer à définir et cerner la notion de savoir écologique paysan, je propose maintenant de regarder ses similarités et différences, tant épistémologiques que méthodologiques avec le savoir scientifique. D'innombrables textes ont été écrits et les polémiques sont sans fin pour savoir s'il y a une dichotomie entre les deux, si savoirs locaux et savoir scientifique ne sont que les deux axes d'un continuum ou bien les deux seules options. Pour éviter de me perdre dans des considérations sûrement plus politiques que scientifiques, j'ai adopté une approche binaire en me basant sur le travail de Mailhot (1993) sur les SET. Elle a en effet synthétisé les travaux de plusieurs grands noms de ce domaine, et comme je l'ai montré, les ressemblances sont suffisamment grandes entre SET et SEP pour que je puisse me baser sur sa publication. Je l'ai aussi enrichi de quelques aspects et exemples nouveaux. Dans un premier temps je présente donc rapidement une définition de la science et rappelle que les systèmes de connaissances sont ancrés dans des représentations du monde propres à chaque culture. Dans un deuxième temps, j'aborde les points communs entre savoir scientifique et savoir écologique paysan, et enfin dans un troisième temps, les différences ou singularités du SEP par rapport au savoir scientifique.

Afin de donner un socle commun au lecteur, je rappelle que la science peut se définir en ces termes : « un système de connaissances dérivées de l'observation, de l'étude de l'expérimentation, menées dans le but de déterminer la nature ou les principes de ce qui est étudié » (Webster's New World Dictionary, 1957) ou « un système de connaissances de la nature et du monde physique » (Idem). Et comme je l'ai dit, je laisse à chacun apprécier si les SEP en sont une ou non.

Cependant, dans les deux cas, « penser que l'on puisse incorporer aux sciences occidentales la totalité des données issues des savoirs traditionnels, c'est imposer la science comme référence et ne pas tenir compte du fait qu'elle est un système de représentation, qu'elle provient elle aussi d'une tradition culturelle spécifique » (Vincent *In* Mailhot 1993, p.iii). En effet comme de nombreux auteurs le reconnaissent, les systèmes de connaissances sont ancrés dans des représentations du monde particulières : « des schémas d'interprétation distincts sont ancrés dans des visions du monde spécifiques » (Roué 2006, p.12).

Finalement, à propos de la comparaison, il me paraît très important de rappeler qu'il est capital de prendre garde à la taille des éléments que l'on compare. En effet, les résultats risquent d'être fort différents si on met face à face la pratique de la jachère avec la notion de turnover ou la science dans sa globalité; si on compare à la science dans son entier un système classificatoire ou un mode de pensée dans son ensemble (Clément, 1995).

### *Similarités*

Pour des questions de commodité, je présente similarités et différences entre savoir écologique et

savoir scientifique, point par point.

- Ils sont tous deux le résultat du même procédé intellectuel qui consiste à mettre de l'ordre dans ce qui paraît désordonné.
- Il s'agit dans les deux d'un savoir organisé, c'est-à-dire d'un système de connaissance possédant une logique interne.
- L'un et l'autre utilisent les mêmes méthodes : l'observation, la comparaison et la classification. Ils utilisent non seulement les mêmes méthodes mais ont également des pratiques similaires qui se basent sur les mêmes observations. Un vigneron rapporte donc que « quand il n'y avait pas de densimètres ou de mustimètres, il y avait toujours deux ou trois procédés, je vais vous en citer un : on mettait un oeuf dans du moût et quand l'oeuf surnageait, c'était que la densité du vin était bonne et si l'oeuf tombait au fond, c'était qu'elle était insuffisante donc aujourd'hui on n'a rien inventé on a perfectionné » (Bonniel 1983, p.7).
  - De la même manière, les classifications des autochtones sont très semblables à celle des taxinomistes. Ainsi Berlin, un grand spécialiste de la question note qu'« il y a à présent un corpus grandissant d'évidence qui suggère que les taxons fondamentaux reconnus par la systématique populaire<sup>13</sup> correspondent plutôt bien avec les espèces connues scientifiquement<sup>14</sup> » (Berlin *In* Berkes 1998, p.15).
- L'un et l'autre sont basés sur l'accumulation systématique et délibérée de données empiriques.
- Les deux systèmes possèdent des concepts spécialisés.
- Dans le cas du SEP comme dans celui de l'écologie scientifique, la nature est conceptualisée comme un système de relations entre les organismes et leur environnement biophysique. Aussi on peut craindre que « qualifier de concrète la science autochtone implique une science abstraite chez nous. Or, d'une part, les autochtones font des abstractions, et, d'autres part, aucun scientifique n'admettra que sa science n'est pas concrète, puisque celle-ci a justement comme but de rendre compte du concret » (Clément 1995, p.5). Les deux systèmes possèdent donc à la fois des connaissances factuelles concrètes et des concepts abstraits qui permettent que ces connaissances aient un sens (Cf. la partie sur le savoir systémique et holiste (IV.2.c)). De plus, dans les deux cas on retrouve la croyance « à des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles » (...). En effet dans les sciences physiques comme dans les sciences de la vie, toutes les théories (théorie de la relativité, évolutionnisme,...) apparaissent justement fondées sur ces « actions imperceptibles au sens et cependant réelles » (Clément 1995, p.5).
- Pas plus que le savoir scientifique, le savoir traditionnel n'est purement utilitaire, c'est-à-dire qu'il est destiné uniquement à répondre aux impératifs de la survie. Par conséquent, l'opposition qu'on pourrait faire entre un savoir « théorique » et un savoir « pragmatique » tient mal. La poursuite de la connaissance objective est sous-jacente aux deux systèmes. En effet Crosnier remarque que « les savoirs populaires sur la nature sont ancrés dans la vie quotidienne des personnes rencontrées. La connaissance est sans cesse animée par la curiosité, le plaisir, voire la passion » (Crosnier 1998, p.18). D'ailleurs une de ses interviewée rapporte : « [les plantes médicinales] c'est une passion et vraiment je regrette de ne pas en savoir davantage encore. On a toujours envie de savoir ! » (Idem). De plus « Pour transformer une herbe folle en plante cultivée (...), cultiver sans terre ou sans eau, changer graines ou racines toxiques en aliments ou utiliser cette toxicité pour la chasse... il a fallu une attitude d'esprit véritablement scientifique, une curiosité assidue et toujours en éveil (...) car une petite fraction seulement des observations et des expériences (dont il faut bien supposer qu'elles étaient inspirées d'abord et surtout par le

---

<sup>13</sup> Voir à ce propos la discussion de la traduction de *folkscience* dans le chapitre « historique »

<sup>14</sup> « There is at present a growing body of evidence that suggests that the fundamental taxa recognized in folk systematics correspond fairly closely with scientifically known species » (Berlin *In* Berkes 1998, p.15).

goût du savoir) pouvaient donner des résultats pratiques, et immédiatement utilisables (Fox *In* Lévi-Strauss 1962, p.27).

### *Différences*

Comme précisé dans l'introduction, je rapporte ici les différences qui permettent de mieux cerner le SEP par rapport au savoir scientifique.

- Il s'appuie sur des données générées par les usagers des ressources et non par des chercheurs spécialisés comme c'est le cas pour le savoir scientifique. À ce sujet, Delbos note notamment que « la science objective postule un monde que l'on peut décrire en éliminant celui qui en parle. Le savoir du paludier postule l'impossibilité de cette élimination car il énonce son interférence irréductible et quelquefois dramatique » (Delbos 2007, p.13).
- Il est le plus souvent enregistré et transmis par la voie de la tradition orale (souvent des récits) et non par l'écrit, bien que quelques almanachs et livres consignent certaines « recettes ».
- Il est plus lent que la science dans l'accumulation du savoir.
- Il est moins apte à vérifier des prédictions que la science.
- Il est basé sur des données diachroniques (s'étendant sur une longue période mais portant sur une aire géographique limitée), alors que le savoir scientifique est basé sur des données synchronique (couvrant une vaste aire géographique mais sans profondeur temporelle).
- Il est globalisant, c'est-à-dire qu'il considère son objet dans sa totalité et non en le découpant en éléments plus petits. Par opposition « le langage scientifique classique (...) découpe une réalité multiforme en une série d'objets individualisés » (Jenkins *In* Ministère de la Culture 1985, p.42).
- Il est plus qualitatif que quantitatif. Les sociétés « traditionnelles » sont préoccupées par les tendances qu'elles décèlent au moyen d'observations détaillées de l'environnement plutôt que par des données quantitatives qui servent à construire des modèles mathématiques. Les « intérêts de connaissance ne sont [donc] pas du tout les mêmes entre scientifiques et « gens de la pratique » (Delbos *In* Ministère de la Culture 1985, p.44).
- Leurs méthodes d'analyse et d'interprétation des faits sont différentes. Par exemple, dans les sociétés dites « traditionnelles », les changements écologiques sont enregistrés comme des écarts (quantitatifs ou qualitatifs) par rapport à une situation normale connue. De plus Dos Santos note « qu'une des différences majeures entre les discours scientifiques et les discours non scientifiques réside dans la preuve par l'efficacité pratique. Celle-ci est toujours décisive pour les savoirs populaires dans la confirmation (« ça marche donc l'interprétation est vraie ») et jamais dans l'affirmation (« ça n'a pas marché, mais c'est vrai quand même ») alors que pour le scientifique le fait que « ça marche » ne prouve pas que l'interprétation soit bonne (il se peut qu'un autre facteur soit responsable de la réussite) » (Dos Santos *In* Ministère de la Culture 1985, p.34). L'appellation de Lévi-Strauss « science du concret » (1962), peut alors apparaître bien fondée.
- Les taxonomies comprises dans les SEP sont basées sur des principes organisateurs différents de ceux qu'utilise la science occidentale. Le principe organisateur de la taxonomie scientifique de type linnéen est d'abord la morphologie comme indicateur de parenté génétique (elle récapitule la phylogénie) alors que les taxonomies traditionnelles sont basées davantage sur l'écologie et les comportements des êtres vivants. Par exemple le *soto lamo*.
- Les SEP peuvent avoir une composante spirituelle qui est théoriquement absente de la science. Si les savoirs paysans peuvent fournir pour certains phénomènes des explications de type

spirituel, c'est qu'ils incorporent l'idée que toutes les parties du monde naturel (qu'ils s'agissent des êtres vivants ou non) sont imprégnés d'une force vitale qui agit sur leur comportement. En effet la science pour expliquer l'homme et sa culture ne prend pas en compte la spiritualité, l'immatériel, (elle n'a pas une conception holiste). En effet, « les dimensions symboliques et spirituelles, à la base de ce savoir holistique, constituent le principal point de discussion sur la reconnaissance du SET en tant que forme de connaissance valable et objective, aux yeux de la science » (Boya Busquet 2006, p.6). En effet, « la réalité décrite par les données scientifiques ne recouvre pas la réalité du vivant animal, celle de la vie et de la mort, car dans le savoir de la science « les préoccupations sont le plus souvent trop désincarnées pour être du moindre secours à l'homme ou à la femme de la pratique » (Moneyron 2003, p.15).

- De plus, une différence souvent énoncée entre les savoirs autochtones et la science et le fait que la science recherche l'universalité, alors que les savoirs des autochtones sont ancrés dans le contexte local. Effectivement, « pour qu'il acquière une envergure planétaire, le savoir [local] doit être traduit en termes d'expertise, puis incorporé et repris dans les récits itinérants des sciences de la nature. On peut fort bien élaborer une hypothèse, mais c'est seulement la preuve qui ajoute de la valeur » (Raffles 2002, p.368). Une des différences les plus importantes entre les SEP et le savoir scientifique est peut-être donc ce caractère local : les SEP sont enracinés dans des contextes.
- Les SEP sont ancrés dans le corps : ils sont intimes.
- Il faut également noter, que contrairement à ce qui a longtemps été cru (Cf. par exemple Lévy-Bruhl et la mentalité primitive / intro ?), les SEP sont rationnels, par rapport à la vision du monde de leurs possesseurs. Aussi, « il est très important de reconnaître (...) une rationalité écologique intrinsèque aux producteurs traditionnels : la stratégie de l'usage multiple. En effet contrairement aux systèmes agro-industriels dont la logique est celle de la spécialisation et la simplification écologique, biologique et génétique, les systèmes traditionnels sont fondés sur le principe de la diversité » (Toledo 2004, p.34). En effet le plus important pour les paysans c'est de ne pas perdre leur saison. En diversifiant la production (en cultivant des espèces moins productives résistantes à des maladies différentes), les paysans augmentent leurs chances d'arriver à l'autosuffisance.

Finalement je pense qu'il est important, à l'heure actuelle de rappeler qu' « on remarquera tout de même qu'en cas de crise grave, la distinction supposée radicale entre éléments scientifiques et savoirs empiriques s'estompe au profit d'une mobilisation tous azimuts autour de l'expérimentation avec comme unique objectif la découverte d'un procédé efficace » (Bonniel 1983, p.4). Aussi à l'heure d'aujourd'hui où le Monde s'inquiète de sa perte de biodiversité et de ses conditions environnementales « des travaux récents suggèrent, que [les savoirs locaux] doivent être combinés aux observations scientifiques pour produire la meilleure analyse possible (...). La NASA, en organisant un atelier de réflexion sur le changement climatique et les Autochtones (Albuquerque 28 octobre - 1er novembre 1998), apportait une caution plus que morale à cette approche venue des sciences sociales. Nancy Maynard de la NASA déclarait même, lors de cette réunion, que pour comprendre complètement les implications du changement climatique, il était impératif d'avoir recours à la sagesse et à l'expérience des Autochtones, qu'il fallait intégrer leurs expériences des événements passés, leurs perspectives enracinées dans la culture et leurs recherches avec les observations et les résultats de recherche de la science non autochtone » (Chiasson *et al.* 2005, p.5). Je ne développe pas ici car le rôle des savoirs locaux et plus particulièrement celui des SEP est documenté dans le dernier chapitre.

---

La construction et l'expression de tel ou tel type de savoir dépend fortement des différents contextes. Ainsi, « les savoirs sont des ensembles de notions et d'événements obéissant à des codes culturels, étroitement liés au pouvoir et à l'autorité et reflétant les intérêts de personnes et de groupes ainsi que leurs propres connaissances » (Gururani 2002, p.356) : « le savoir résulte d'une construction sociale et tend à reproduire les relations de pouvoir » (Ibid, p.361).

Aussi à l'heure actuelle de l'hégémonie du modèle capitaliste occidental, la science moderne, un de ses piliers, « jouit d'une hégémonie intellectuelle pratiquement incontestée. Le savoir scientifique est perçu comme étant la seule et la meilleure façon de produire des connaissances valables et fiables sur le monde » (Richardson 2005, p.2). Il est donc très difficile pour les populations marginalisées de faire valoir leurs systèmes de connaissances et d'être reconnues. De plus, « dans une situation où les savoirs scientifiques ont une position hégémonique qu'ils n'abandonnent pas volontiers, la question de la légitimité d'autres savoirs est une question politique » (Roué 2009, p.134), il apparaît bien que la question centrale n'est pas la fiabilité des savoirs, mais plutôt la légitimité qu'on leur accorde, la fiabilité n'entrant alors en compte que pour une part. La légitimité passant nécessairement par leur reconnaissance et leur expression. Aussi l'exemple que rapporte Thomassin est flagrant. Les chercheurs scientifiques, parce qu'ils jouissent d'un pouvoir supérieur aux habitants locaux insufflent progressivement leurs savoirs dans les pratiques des locaux, qui se sentent inférieurs à eux, notamment parce qu'ils n'ont pas fait d'étude. Ainsi « les formations [dispensées par les scientifiques] semblent se substituer à un mode d'acquisition des connaissances plus autodidacte, reposant sur l'expérience du milieu et les échanges entre membres d'une même communauté. Faisant autorité pour parler du fonctionnement du système lagunaire et des espèces qui y vivent, les chercheurs amènent progressivement les producteurs à considérer le savoir scientifique et les innovations techniques comme des éléments essentiels à la résolution des problèmes qui affectent leur récolte » (Thomassin 2005, p.2). Le rapport de pouvoir entre les acteurs se transpose donc dans les savoirs. Le savoir des « éduqués » prenant le pas sur celui des « arriérés ». Cette dynamique opérant d'autant plus vite lorsqu'une nouvelle technologie inconnue des locaux est mise en place. Les savoirs autres deviennent alors surannés puis se perdent. Et comme les pratiquants de la nature ne possèdent pas les nouvelles connaissances requises pour utiliser les nouvelles technologies, ils se retrouvent grandement dépendant des techniciens, des vétérinaires et autres représentants de la science moderne. Ainsi « plusieurs aquaculteurs collaborant avec ces experts pour le développement d'une aquaculture dite 'durable', développent le réflexe de faire appel aux chercheurs au moindre signe d'apparition d'un problème, phénomène que j'interprète comme une certaine perte d'autonomie face à leurs moyens de production, une perte en ce qui a trait à la diversité des modes de production des savoirs sur le milieu ainsi qu'une confiance mitigée en leurs propres capacités décisionnelles dans un tel contexte » (Thomassin 2005, p.2).

Donc, « il faut (...) admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir » (Foucault 1975 *In* Roué 2009, p.134). Ces deux éléments sont donc consubstantiels : le pouvoir crée du savoir et celui-ci crée un pouvoir.

Donc, « l'enjeu du savoir, c'est le pouvoir. C'est en même temps la production du charisme, c'est-à-dire le pouvoir municipal, local, etc., mais c'est aussi un pouvoir économique parce qu'à partir du moment où il y a injection de certains types d'innovation, de savoir innovant [par des

expérimentateurs], il y a une espèce de rente différentielle » (Bonniel *In* Ministère de la Culture 1985, p.54). Cependant Delbos remarque que « ces expérimentateurs sont des gens qui ont déjà le pouvoir économique, qui sont bien placés pour avoir accès à ce type de savoir nouveau et qui peuvent, dès lors, jouer le rôle de précurseurs » (Delbos *In* Ministère de la Culture 1985, p.54). Les deux, pouvoirs et savoirs, se renforcent donc mutuellement.

En effet « Qui dénomme, domine » (Bromberger & Guyonnet 2008, p.137) et qui domine, dénomme.

Cependant si les différences de pouvoir entre sociétés industrielles et sociétés non-industrialisées sont flagrantes et reconnues il ne faut pas oublier qu'au sein même des sociétés, des différences de pouvoir et donc de savoir existent. Je présente ci dessous les deux cas les plus fréquents, d'une part les différences de savoirs dues aux genres et d'autre part celles dues aux savoirs spécialisés détenus par des personnes ressources.

Dans le dernier cas, En Afrique, N'golo raconte par exemple le cas de « la vieille femme aux hirondelles » qui sait lire le volume d'eau disponible à venir pour la saison prochaine en fonction de la hauteur des nids d'hirondelles dans les arbres aux bords des rives de la rivière. Étant la seule du village à avoir cette connaissance, elle détient un immense pouvoir, puisque tous les villageois nécessitent cette information pour savoir quelle quantité ils vont semer (N'golo 2007, p.76). Ce savoir lui donne un immense pouvoir et donc un statut social particulier. Au même titre que les rebouteux qui remettaient sur pattes les animaux blessés, etc.

L'autre cas, au moins tout aussi fréquent où des différences de pouvoir existent, est entre les genres, aussi Gururani écrit qu'en Inde, « femmes et hommes connaissaient les champs et les forêts, mais en raison de l'asymétrie des rapports de pouvoir, il était très difficile aux femmes de formuler clairement ce qu'elles savaient et même de considérer leur savoir comme utile. Il est donc essentiel d'étudier les dimensions culturelles de la production, de la circulation et de l'échange du savoir, qui doit être considéré non pas comme un ensemble abstrait de concepts mais comme la résultante de rapports sociaux constamment remodelés » (Gururani 2002, p.356).

On peut donc se poser tout un ensemble de questions autour de cette relation entre savoirs et pouvoir notamment « quels savoirs sont jugés utiles ? Quel ensemble discursif d'événements, de notions, d'interprétations et de pratiques en vient-on à définir comme « savoir » ? Comment le savoir est-il diffusé, transformé et transmis ? » (Idem). On peut finalement se demander comment faire pour que les savoirs locaux obtiennent plus de légitimité et donc leurs détenteurs (marginaux de toute sorte), plus de pouvoir.

Dans le cas des autochtones, Agrawal propose une analyse, qui a mon sens est aussi valable pour les autres groupes. Il écrit que « pour déchiffrer le jeu du pouvoir dans ce qui se dit sur le savoir autochtone, il ne faut pas s'en tenir aux points où des formes de savoir différentes se relient à des noeuds de pouvoir, mais considérer aussi comment le savoir autochtone devient nécessaire au développement. Dans cette perspective, l'intuition toute nietzschéenne de Foucault disant que le savoir ne s'acquiert pas avant les usages qui en seront faits pour obtenir le pouvoir, ni indépendamment d'eux prend une importance capitale » (Agrawal 2002, p.333). La question stratégique est donc « Pourquoi et en quoi le développement occidental a besoin des savoirs locaux » ? Je pense que c'est principalement pour deux raisons. Premièrement, une possibilité d'augmenter la croissance économique, tant par le développement du tourisme autour des savoirs patrimoniaux que par la recherche-développement sur les principes actifs des espèces connues. Deuxièmement, parce que les savoirs locaux possèdent, il faut le reconnaître, des éléments de réponses que n'a pas la science à propos de questions qui sont maintenant d'un enjeu planétaire, à savoir les questions environnementales de tout ordre (changement climatique et biodiversité en tête). Ces éléments de

réponse sont développés dans le chapitre suivant, à savoir le rôle des savoirs locaux.

Toutefois, si les savoirs locaux commencent à être pris en compte, « un véritable partenariat implique une transformation politique des rapports de pouvoir. [Puisque] savoirs et pouvoir vont de pair » (Roué, à paraître, p.3). Néanmoins la tâche est loin d'être facile puisque j'ai montré que dominants et dominés, scientifiques et autochtones n'avaient pas les mêmes visions du monde, et donc pas les mêmes buts. En effet, « il suffit de remarquer que les sources des conflits entre les praticiens de la science occidentale et ceux de la science traditionnelle ont souvent à voir avec les relations de pouvoir entre les experts occidentaux et les experts aborigènes, qui ont des agendas politiques différents et qui ont des liens différents avec les ressources en question<sup>15</sup> » (Berkes 1998, p.11). Un exemple est donné par Roué qui note que « les conflits de légitimité entre savoirs locaux et scientifiques, qu'ils opposent des Indiens Cris à l'État ou des bergers Cévennols à un parc national, ont en commun, au-delà de leurs évidentes différences, une composante essentielle. Ils confrontent des systèmes de valeur radicalement différents quant à la gestion d'un territoire local. Le groupe social autochtone dont les savoirs locaux ne sont pas reconnus récuse à son tour la crédibilité de scientifiques récemment arrivés sur le territoire, qui pour leur part, revendiquent un connaissance universelle de la gestion des milieux naturels » (Roué 2009, p.135). On peut donc imaginer que les discussions autour des projets de co-gestion sont plutôt animées, aucun des acteurs n'étant disposés à perdre de son pouvoir ou à admettre que le savoir de l'autre est plus adapté. D'ailleurs les échecs sont relativement fréquent comme le relève Lathoud en notant que « la voie de l'intégration des savoirs des Autochtones à la recherche, aux études d'impacts environnementaux et aux accords de co-gestion, encouragée, elle, depuis le début des années 90 pour permettre un plus grand contrôle des autochtones sur les décisions affectant leurs terres, leurs communautés et leur vie, ne semble pas, après une décennie d'expérimentation, avoir atteint ses objectifs. L'échec de cette démarche semble attribuable à l'appropriation des savoirs des Autochtones par les occidentaux qui les perçoivent, les interprètent et les utilisent à travers leur vision du monde, leur mode de connaissance et leurs façons de faire, les coupant ainsi de leurs détenteurs et du contexte historique culturel, social et politique dans lequel ils sont ancrés » (Lathoud 2005, p.8). Aussi, même si une partie des savoirs est pris en compte cela ne suffit pas car elle ne correspond pas à l'ensemble de la culture, les populations ont donc l'impression d'être lésées. Toutefois Agrawal souligne que pour les autochtones c'est au cours de ces réunions d'acteurs où les conflits de légitimité éclatent et les relations de pouvoir s'exposent au moins partiellement, qu'est « la nécessité de garder au premier plan les modes de fonctionnement du pouvoir » (Agrawal 2002, p.333) car « à moins d'observer explicitement et continûment comment le pouvoir structure le savoir, il demeurera impossible d'atteindre le but recherché : servir les intérêts des peuples autochtones et autres peuples marginaux » (Idem).

Ainsi la plupart du temps les autochtones sont bien souvent en position d'infériorité et des fois mêmes, ils n'ont même pas le pouvoir de contrôler ce qui est fait de leurs savoirs.

En effet, « même si l'on circonscrit le champ de vision au rôle des savoirs autochtones dans le développement – le développement, s'entend, de ceux qui sont censés les posséder –, il faut que la question du pouvoir, son mode d'exercice et les effets qu'il produit demeurent au centre de l'analyse. Les arguments mêmes que les chercheurs qui défendent « l'indigénité » et les savoirs autochtones avancent en faveur de leur entreprise prouvent que les détenteurs de ces savoirs n'ont jamais vraiment eu le pouvoir d'influer sur ce qui est fait de leur savoir. Les peuples autochtones

---

<sup>15</sup> « Suffice to point out that the sources of conflict between practitioners of Western science and traditional science often have to do with power relationships between Western experts and aboriginal experts, who have differential political agendas and who relate *In* different ways to the resource *In* question » (Berkes 1998, p.11)

sont restés, en majeure partie, en position de résistance localisée aux effets de pouvoir produits par ceux qui possèdent et appliquent le savoir scientifique, et notamment les auteurs des bases de données et des catalogues de pratiques exemplaires. En ce sens, la distinction entre des formes de savoir différentes s'opère à partir d'inscriptions institutionnelles particulières, qui sont elles-mêmes le produit de relations de pouvoir différenciées et de l'exercice du pouvoir » (Agrawal 2002, p.333).

Il est donc intéressant de constater au fil de la littérature que si les savoirs autres se construisent par rapport au savoir global, c'est aussi avec une certaine image de résistance, dans une dynamique de contre pouvoir et d'alternative. Ainsi, Cegarra et Verdeaux qui ont relevé plusieurs usages du local dans différents domaines scientifiques écrivent que « l'utilisation du terme se repère dès les années 1950 dans les travaux d'historiens, où il évoque alors la province ; alors que chez les géographes c'est un lieu d'ancrage et un pallier d'échelle qui englobe le village, le bourg, la ville. De plus le local est présent chez les sociologues ruraux chez qui il représente le microcosme villageois où se joue les différents enjeux locaux. Finalement, sur le plan politique il est très souvent associé à une notion de rapport de force entre province et centre, il est perçu comme un contre-pouvoir, un lieu de résistance ; mais aussi comme un relais de l'État dans l'intégration nationale (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.22). Cette constatation est la même que celle de Bonniel qui lorsqu'il travaillait sur les savoirs paysans des vignerons avait noté que les populations locales opposaient leurs savoirs à la science étatique. Il écrivait : « que cette science soit une science d'État n'est probablement pas pour rien dans cette résistance manifestée par les communautés rurales à se voir dépouillées de savoirs propres inextricablement liés à une culture spécifique » (Bonniel 1983, p.6).

Aussi, très souvent, le local résiste face à l'homogénéisation globale croissante, c'est un lieu localisé parmi le non lieu commun. Un lieu marginal à la périphérie tant spatial qu'épistémique, un lieu d'alternatives où tout contrôle s'avère difficile. Les SEP qui le constitue en étant en partie responsable.

En effet les savoirs autres s'élaborent (ou sont conservés) non seulement dans des endroits isolés géographiquement, mais également à la périphérie du savoir scientifique. En effet « le processus de reconstruction des savoirs alternatifs [en agriculture biologique au Québec,] se base donc largement sur le savoir local des agriculteurs, domaine marginalisé aux périphéries épistémiques, c'est-à-dire ne jouissant ni de légitimité ni de visibilité » (Richardson 2005, p.2). Cependant cette position ne doit pas être vécue avec trop de pessimisme car comme le rappelle Berkes, « *la structure des révolutions scientifiques* de Thomas Kuhn's (1970) explique que les nouveaux paradigmes scientifiques émergent à la périphérie du courant principal de la science. De nouvelles manières de regarder les phénomènes apparaissent alors que le paradigme conventionnel est de moins en moins capable d'expliquer les observations (...) Peut-être que les SET [et les SEP] représentent un tel changement de paradigme (d'une certaine manière) dans le domaine de l'écologie ? Seulement le temps nous le dira<sup>16</sup> » (Berkes 1998, p.xii).

---

<sup>16</sup> « Thomas Kuhn's (1970) *The structure of scientific revolutions* argues that new scientific paradigms arise at the peripheries of mainstream science. New ways of looking at phenomena come about as the conventional paradigm proves less and less capable of explaining observations. (...) Does TEK represent some such paradigm change (in a small way) *In* the field of ecology ? Only time will tell » (Berkes 1998, p.xii).

### 3 ) Les savoirs écologiques paysans

Dans cette section, je m'interroge sur les deux autres aspects qui constituent le concept des SEP. Premièrement, je questionne la pertinence du qualificatif écologique. Dans un second temps celle du terme paysan, en analysant tout d'abord les connotations et projections que se terme véhiculaient puis dans un second temps les visions récentes qu'il porte. Je conclus par une synthèse sur le concept des savoirs paysans.

#### *a) Écologique ou naturaliste ?*

En ce qui concerne « écologique », soit ce qui a trait à l'écologie, la science de l'*oikos*, la maison en grec – la Terre, donc -, il y a notamment deux grandes projections qui se distinguent.

D'une part, le mot écologie a donné lieu aux écologues, les scientifiques qui étudient les questions écologiques, c'est à dire principalement les relations entre les êtres vivants et leur milieu naturel physique, en intégrant, dans certains cas, l'impact des activités humaines. Néanmoins la même critique qui est faite à la science dans son ensemble, s'applique également à la discipline écologie. C'est à dire la compartimentation, parfois même le cloisonnement des domaines d'analyses et l'« hyper-spécialisation » de ceux-ci dont parle Barrau. Aussi si le but du concept est de rapporter la vision du monde de leurs détenteurs, je pense que le terme de « naturaliste », qui renvoie à l'ensemble des sciences naturelles est plus adaptée.

D'autre part le mot écologie a donné le terme « écologistes » « qui depuis la fin des années 1960 sont les militants du domaine, et dont les opinions et les comportements ont diverses rationalités quand il ne sont pas irrationnels » (Brunet *et al.*, 1993, p.177). Ainsi, pour le grand public des pays industrialisés, l'écologie s'identifie principalement « à un militantisme visant à défendre les grands équilibres et les paysages naturels, et à promouvoir des valeurs privilégiant « l'être » plutôt que « l'avoir » » (Acot 1994, p.3). Cette vision pouvant alors facilement se combiner avec celle (étudiée dans la section 3.c) portée par les paysans altermondialistes tel l'emblématique Bové qui écrit avec ses camarades : « nous considérons que le paysan ne doit pas être réduit à la seule dimension marchande de son activité : il travaille avec et sur le vivant, avec et sur un territoire. Il participe au maintien de l'emploi, à celui de la biodiversité, à l'entretien et au façonnage des espaces et des paysages » (Bové *et al.* 2000, p.162).

Le risque d'arriver à une définition politiquement engagée ne reflétant que partiellement la recherche scientifique sous-jacente et sa théorie neutralité est donc assez grand.

Mais avant de continuer dans l'explicitation du concept dans sa globalité, je m'intéresse maintenant au terme de « paysans ».

#### *b) Paysans et sociétés traditionnelles*

La société rurale et les paysans tels que les sociologues et les historiens les ont décrits n'existe plus à l'heure d'aujourd'hui dans les pays industrialisés. En effet, Auclair le rappelle, « en France l'invention de la paysannerie par les scientifiques coïncide avec la disparition annoncée des paysans, après la seconde guerre mondiale (Auclair *et al.* 2008, p.8). Les paysans n'existent donc plus aujourd'hui au Nord, ils ont laissé la place aux agriculteurs, alors que nombreuses sont encore les sociétés traditionnelles des pays du Sud qui revêtent plusieurs des caractéristiques qui définissaient les sociétés paysannes. Aussi l'emploi du présent de l'indicatif pour décrire les processus et caractéristiques est volontaire, dans le but de rapprocher les paysans d'autrefois et les autochtones d'aujourd'hui. Dans un premier temps, en me basant sur le prototype français, je relève les traits

spécifiques qui permettent de cerner la notion de paysan, en particulier le lien, à la terre, la place de la tradition et l'autonomie.

Pour certains, « le paysan est tout d'abord un état de fait. On ne devient pas paysan, on naît paysan. C'est un statut statique immuable » (Pétron *et al.* 2006, p.179). Si l'on accepte cet état de fait et que l'on admet l'état des lieux fait ci-dessus, la conclusion est simple, il n'y aura plus jamais de paysan en France, ni dans les autres pays industrialisés. Mais avant d'accepter ce résultat quelque peu pessimiste pour notre travail, examinons un peu mieux ce statut.

Néanmoins, pour continuer avec le négatif, je présente tout de suite une description de Faucher écrite en 1948 : « il y a un état d'esprit, un comportement spécifique paysan qui ne relève pas seulement de l'ignorance, d'une sorte d'insuffisance de développement intellectuel de ce savoir, qui est au contraire lié en quelque sorte à la vie paysanne, aux modes et au but de travail paysans. (...) Le système est clos, l'intelligence paysanne est close, tout y devient tradition, c'est-à-dire routine. Tous les systèmes agricoles sont néanmoins susceptibles de subir des modifications. Ils sont attaqués du dehors et les chocs qu'ils reçoivent peuvent aboutir à leur destruction » (Faucher *In* Bérard *et al.* 2005, p.159). Effectivement les coups de butoir de l'industrialisation, de la mécanisation et de la modernisation ont eu raison des ces paysans. « Cette évolution consacre la fin du paysan et la naissance de l'agriculteur » (Pétron *et al.* 2006, p.133). Cependant intéressons nous de plus près à cet état d'esprit.

Pétron et ses collègues soulignent un aspect important en écrivant que « même si le paysan ressent un complexe d'infériorité par rapport au citadin qui est plus éduqué, il a cette conviction de détenir une supériorité morale » (Pétron *et al.* 2006, p.179). Il est clair effectivement que les paysans, comme les peuples des sociétés traditionnelles sont perçus comme des arriérés à qui il faut apporter le développement et le progrès « pour leur bien », je l'ai déjà exposé. Mais alors d'où leur vient cette conviction, cette certitude, presque une croyance, qui ferait en sorte que pour quelque raison que ce soit, le paysan aurait le bon et/ou le bien avec lui ? En serait-il même l'incarnation ? Quels sont les éléments de son quotidien qui pourraient lui donner cette conviction ?

Il apparaît tout d'abord que la relation à la terre est primordiale. En effet, « l'espace à travers la terre, est respecté comme garant d'un équilibre et signe de prestige social. La terre est presque humanisée, elle est maîtrisée après des années d'expérience » (Pétron *et al.* 2006, p.179). La terre est donc connue et familière puisque les paysans s'en occupent depuis des décennies. Elle est signe de prestige social puisqu'elle est la valeur étalon : qui en possède est reconnu. En tant que référent spatial (la taille d'un champ), social (la production d'un champ), temporel (l'évolution du champ), commun à tout le groupe, la terre est garante d'un équilibre et d'une unité. Par la terre s'instaure et se développe donc une relation à la terre en tant qu'espace vécu, et peut-être même à la Terre en tant que base de cet espace vécu.

La relation entre chaque communauté et son espace vécu étant très forte, les « savoirs [sont] fondés sur l'unicité de chaque terroir et sur sa « connaissance intime » » (Mendras 1984, p.41). On retrouve alors l'idée développée auparavant sur l'intimité entre les hommes et leur milieu. Sur la nécessaire pratique de celui-ci, afin que l'expérience dévoile ses moindres recoins. Le paysan a donc une « position *in situ* » (Auclair *et al.* 2008, p.8) par excellence, au coeur de son pays. Les sociétés paysannes tout comme les sociétés traditionnelles sont donc toutes les deux localisées sur un territoire donné de dimension restreinte.

En complément, « le temps, lui est cyclique et rythmé par les saisons et les rites religieux. Il se conçoit dans la durée et le changement est très lent » (Pétron *et al.* 2006, p.179). Le paysan vit donc

non seulement sur un territoire restreint qu'il connaît parfaitement, mais également au rythme des saisons : les éléments et les rythmes naturels sont donc des cadres. De plus le spirituel est intimement lié à sa vie matériel puisque les actes religieux marquent sa vie. À ce sujet il faut rappeler que de nombreux lieux et événements chrétiens, prennent pour base des éléments païens (la naissance du Christ à la fin du solstice d'hiver, Pâques aux alentours de l'équinoxe de printemps, etc. (Cf. zeitgeist)). Finalement d'une statique immuable, on arrive doucement à un changement très lent qui ne refuse pas la nouveauté.

En effet, « l'apparente stabilité des sociétés paysannes traditionnelles n'interdisait pas toute innovation. Le perfectionnement des outils, l'introduction des nouvelles plantes, l'amélioration des méthodes culturelles forment un chapitre essentiel de l'histoire de l'agriculture de toutes les époques. Les sociétés en apparence les plus figées sont le produit d'une longue évolution faite d'expériences, d'échecs et de progrès » (Mendras 1984, p.41). Ainsi même si la tradition commande tous les actes car ils se sont avérés efficaces pendant les dix derniers millénaires, et qu'elle est la garante d'une certaine unité communautaire et donc d'une stabilité sociale, la tradition est également évolutive, chaque génération reprenant à son compte ce que lui transmettait la précédente.

La tradition, les pratiques et le cadre naturel permettent donc aux communautés paysannes d'être relativement indépendantes les unes des autres et de la société englobante. Chacune d'elle étant un microcosme avec ses propres règles sociales, bien qu'un mode de vie type soit commun à toutes ces communautés. Aussi, les villages paysans sont des « sociétés locales, relativement autonomes placées sous la domination (économique, politique et idéologique) d'une société dominante » (Auclair *et al.* 2008, p.8) représentée par les villes. La collectivité locale est donc englobée dans une société plus large qui détient le pouvoir et l'autorité, bien que la société paysanne détienne une autonomie relative par rapport à celle-ci. Cette caractéristique rappelle bien évidemment les remarques que j'ai faites à propos du statut de « résistant alternatif » du local et également le troisième point de la définition de Cobo concernant les Autochtones.

Si les sociétés paysannes peuvent être autonomes, c'est parce qu'elles sont autopoïétiques, c'est à dire qu'elles se produisent elles-mêmes. En effet, Mendras, dans *La fin des paysans* définit la société paysanne comme une société où famille et industrie sont mêlées, où existe une indissociation entre production et conservation pour parvenir à l'auto-subsistance. Il y a une « logique d'ensemble qui ne connaît ni la division du travail, ni la séparation de la production et de la consommation, ni celle de la vie économique et de la vie familiale » (Mendras 1984, p.41).

En effet, « les savoir-faire anciens à diffusion générale avaient pour but la construction d'un adulte autonome au sein de la communauté paysanne. » (Arbousse Bastide 2006, p.7). En effet dans les sociétés pré-industrielles, un des buts principaux était l'auto-suffisance alimentaire ou souveraineté alimentaire.

À travers le changement d'économie (de la traditionnelle à la capitaliste) et donc de pratiques, les pratiquants de la nature perdent l'usage de nombreux savoirs qui ne sont plus utiles pour les nouvelles technologies. Serait-il aussi possible que par le fait que tous les pratiquants se retrouvent dans la même situation de non connaissance des nouvelles techniques, une gêne s'impose qui empêche toute communication entre les différents pratiquants ?

De plus, avec le remplacement des tâches qui requièrent un nombre de mains conséquent (de capital humain) par des machines et de la technologie, les individus s'isolent terriblement (chacun dans son tracteur) et les sociétés perdent une grande part de la sociabilité que les travaux collectifs génèrent. En effet, les collectivités locales forment des sociétés d'inter-connaissance où tout le monde connaît tout le monde, il est alors aisé d'échanger des savoirs entre amis et de s'enquérir de nouvelles pratiques ou de demander conseils. Il y a donc en plus des liens avec l'environnement évoqués

précédemment, de réels liens entre les individus et entre les individus et les différentes institutions de la société.

Aussi Aron et Mendras, dans leur ouvrage *Sociétés industrielles, traditionnelles et paysannes* précisent que les sociétés paysannes et les sociétés traditionnelles ont des idéaux types communs. D'une part la répartition des tâches est commandée par des structures sociales et d'autre part comme le calcul économique n'existe pas, ces sociétés sont commandées par d'autres principes tels les valeurs ou les croyances. Elles sont donc basées sur le lien social et non sur le calcul économique (Bonte & Izard, 565-7).

En effet, « la tradition, le fameux ordre éternel des champs, selon une logique de reproduction, s'oppose à la rationalité économique » (Auclair *et al.* 2008, p.8) capitaliste, qui elle nécessite des investissements incessants pour se sustenter. En effet dans l'économie paysanne, il y a production de richesse mais pas de tendances à les accumuler, contrairement au capitalisme industriel. De plus « la terre et les moyens de production sont liés organiquement au groupe domestique. Le rapport à la nature est largement déterminé par des valeurs culturelles locales, identitaires, patrimoniales..., valeurs incompatibles avec une vision de la terre réduite au statut de bien marchand » (Auclair *et al.* 2008, p.8). Il y a donc une spécificité du rapport à la nature des paysans, puisque d'une part les paysans vivent aux rythmes et parmi les éléments de celle-ci, vu qu'ils n'ont pas le choix et que d'autre part ils ont, je pense, une acceptation de leurs conditions, et notamment de leur infériorité dans cette relation à la nature. C'est d'ailleurs peut-être cette acceptation qui leur donne cette supériorité morale dont je parlais au début : la juste reconnaissance de la place de l'Homme sur la Terre. C'est possiblement cet esprit de mesure et ces reconnaissance et acceptation des limites qui aujourd'hui intéressent les modernes que nous sommes.

### c) Perception moderne des paysans

Avant toute chose, il est important de noter aussi qu'au même titre qu'il existe un grand nombre de types d'agricultures différents : raisonnée, écologique, vivrière, etc. il existe un nombre au moins aussi grand de type d'agriculteur-paysans qui ne se reconnaîtront sûrement pas tous dans les analyses faites ci dessous.

Depuis les années 1990, comme nous l'avons vu, les préoccupations environnementales des citoyens vont grandissantes. Dans le monde de l'agriculture ces craintes sont renforcées par les dérives du système productiviste (vache folle (ESB), hormones de croissance, OGM, etc...). Se développent alors de nombreuses initiatives telles la création de Via Campesina en 1993 qui viennent critiquer l'ordre économique mondiale. La contestation au sommet de l'OMC (Organisation Mondiale du Commerce) en 1999 à Seattle en étant le point culminant (Abertin & Pinton *In Auclair et al.*, 2008).

Dans leur ouvrage *Le retour des paysans ? À l'heure du développement durable*, Auclair et ses collègues se demandent : « les préoccupations écologiques croissantes affichées par les gouvernements, les citoyens et les institutions internationales, les politiques environnementales concrètement mises en oeuvre sont-elles porteuses d'un renouveau des paysanneries et des mouvements paysans ? Autrement dit, le développement durable est-il l'allié du paysan ? » (Idem). Dans cette section je tâcherai donc de répondre à cette question, en analysant comment les perceptions passées que j'ai décrites dans la section précédente peuvent avoir changées. Et dans le chapitre suivant, je répondrais à la question, « les savoirs écologiques paysans peuvent-ils être les alliés du développement durable ? ».

Aujourd'hui « l'espace rural se présente (...) comme le lieu où la société se pose symboliquement et matériellement les problèmes de son rapport à la nature » (Idem) et ce qui faisait avant « l'image péjorative du paysan rustre et ignorant véhiculé par les gens des villes ; le contact direct avec les éléments naturels, le caractère archaïque d'un rapport à la nature bercée par les routines et « l'irrationalité » de croyances populaires héritées d'un passé lointain, l'autonomie relative des sociétés paysannes, plus au moins autarciques et refermées sur elles-mêmes, l'inter connaissance, l'inscription territoriale et l'appartenance à un pays... tout cela fait aujourd'hui l'objet de réinterprétation sur les modes symboliques et idéologiques » (Idem). Nous allons voir lesquelles.

Aujourd'hui un nombre croissant de groupes (associations, partis politiques, etc.) prônent un certain retour à la terre, un contact avec la Nature, afin de favoriser, en particulier le développement personnel de chacun, et donc par la même, celui de l'humanité. L'association de Rabhi, *Terre et Humanisme* en est un parfait exemple. D'ailleurs Auclair remarque qu'« en France, les vertus émancipatrices de la terre sont défendues par de nombreux groupes engagés dans les pratiques de l'agriculture paysanne et de l'écologie » (Idem). Ainsi le contact direct avec les éléments naturels et le « caractère archaïque » d'un rapport à la nature, va même jusqu'à devenir *fashion*. Il n'y a qu'à voir l'engouement que suscite le tourisme vert, qui permet à la fois de se déconnecter du stress citadin et de retrouver un calme dû au silence et au temps lent de la campagne. Cette présence découverte ou retrouvée de la terre, par la contemplation, l'admiration, et la réflexion permet alors de se développer personnellement, de s'émanciper. Le développement durable en prônant l'utilisation respectueuse des ressources afin que les générations futures puissent en bénéficier, amènent donc nécessairement à la prise de conscience de l'existence de ces ressources : les éléments naturels ; et dans un second temps, à les respecter.

Ainsi dans la perspective du développement durable « les paysans n'incarnent plus la routine, mais le sens de la mesure » (Idem), puisqu'ils utilisent avec bon sens les ressources à leur disposition. C'est à dire en utilisant au maximum les matériaux présents, en économisant au possible, en réutilisant. Les actions recommandées depuis la mise en place des agendas 21 sont bien les mêmes, ainsi les fameux 3R : réduire, réutiliser, recycler, incitent à voir d'un autre oeil la pingrerie paysanne.

De la même manière les ancrages spatial et social, qui avaient été montrés du doigt sous l'appellation péjorative de tradition, sont aujourd'hui reconnus comme faisant défaut dans nos sociétés « sans tissu social » et pleines de « non lieux ». Ainsi « l'exploitation agricole, qui permet de tirer des revenus de la terre et du vivant, tout en constituant un patrimoine à léguer aux générations futures, constitue une échelle pertinente d'appréhension et de valorisation de la nature. En effet, le développement durable n'est pas réductible à une affaire de gestion du vivant, il est une affaire d'appartenance à la fois géographique et sociale » (Idem). Le développement durable incite à des pratiques peu polluantes. L'exploitation paysanne, et non celle de l'agriculteur, a une échelle adéquate car elle peut se parcourir à pied, se travailler à la main, et s'entretenir sans produits nocifs pour l'environnement. De plus le nombre réduit d'animaux domestiques permet un contact quotidien avec eux, source de développement personnel comme je l'ai montré dans la section sur le corps (IV.2.j).

En ce qui concerne les animaux et la flore sauvage de nombreux dispositifs publics tels les directives habitats ou les sites natura 2000 entraînent « l'écologisation de l'agriculture » (Idem) conférant ainsi au paysan un statut de protecteur de la nature ; statut auquel il ne s'identifie pas forcément. Le développement durable et ses corollaires modifient donc l'image et le rôle du paysan. « Le paysan du développement durable voit ainsi certaines de ses pratiques valorisées normées, labellisées au regard de la gestion de la nature ou de la qualité des produits » (Idem). On retrouve

alors quelque décennies plus tard, que la société dominante dicte ses lois aux dominés puisque par cette normalisation, les pratiques se figent et ne dépendent plus des pratiquants mais des administratifs.

À travers ces lignes on a donc vu que les perceptions de la société englobante sur ses paysans a évolué au cours du temps. En effet, la société paysanne qui était dépréciée dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle retrouve un regain d'intérêt ; les valeurs qui étaient hier critiquées sont aujourd'hui vantées car elles correspondent à celles prônées par le développement durable. Il est donc certain que les paysans et aussi les autochtones des sociétés traditionnelles puisqu'en bien des points j'ai montré que des similarités existent, soient des alliés du développement durable.

#### 4) Conclusions

Les discussions et analyses précédentes ont montré que d'une part, les paysans et les autochtones des sociétés traditionnelles ont de nombreux points communs. Les agriculteurs d'aujourd'hui étant parfois considérés comme des autochtones au sens propre du terme. On pourrait alors avoir tendance à appliquer la terminologie savoir autochtone aux paysans d'ici. Cependant comme je l'ai rappelé ce terme est très souvent rattaché au concept d'autochtonie et aux revendications territoriales ce qui n'est pas le cas en France. Cependant tous les autres aspects sont similaires.

Concernant le lien entre SEP et SEL, il m'apparaît que les SEL ne sont pas porteurs de la dimension spirituelle que peuvent revêtir les SEP. Comme je l'ai dit les SEL apparaissent trop subordonnés à la science et n'ont pas la prétention de la faire évoluer, seulement de l'enrichir. Ils pourraient presque être qualifiés, au final, d' « informations écologiques locales » s'ils ne prenaient pas en compte la donnée temporelle et l'intégration par les locaux de ses informations, de ces observations. Néanmoins, je pense que les SEP n'ont pas comme but de rapporter uniquement des faits, ils ont comme but de transmettre des visions du monde différentes de celle véhiculées par la science. Leur prise en compte est donc nécessairement politique tout comme la volonté d'ouverture d'esprit de la science et la reconnaissance des limites de l'agriculture productiviste.

De plus comme je l'ai déjà dit, les termes « écologiques » et « paysans » sont chargés de connotations politiques. Les écologistes composant un parti politique et certains paysans faisant partie d'une organisation altermondialiste. Le concept de « savoir écologique paysan » est donc inévitablement chargé politiquement, bien que ce ne soit pas nécessairement la volonté des chercheurs qui l'emploient.

Concernant l'emploi du terme paysan, il apparaît que celui-ci est très restrictif. Pour cette raison j'ai préféré utiliser dans ce rapport le terme de « pratiquants ». En effet « paysan » correspond à une catégorie sociale extrêmement restreinte. Et il semble que pour l'usage que l'on veut donner aux SEP, les savoirs d'autres catégories sociales telles les chasseurs, les pêcheurs, les bergers, les agents ONF peuvent également contribuer. Cette remarque ayant déjà été soulevée par des participants au stage de février 2009 qui écrivaient que « lors de la restitution aux acteurs et aux autres membres de l'équipe, nous avons tenu à soulever quelques points, à débattre, notamment, la redéfinition du concept de départ, à savoir les savoirs écologiques paysans. Le terme paysan nous semblant trop restrictifs considérant que nous n'avons pas enquêté d'agriculteurs pour les pratiques de l'affouage. Nous proposons ainsi le terme de savoir local, qui englobe tous les acteurs en présence au niveau local, détenteurs de savoirs écologiques ».

Aussi, si je ne partage pas leur conclusion sur l'utilisation de « savoirs locaux » ce terme étant trop vague, je partage l'idée de « la redéfinition du concept de départ ». Ou alors il faut restreindre l'optique dans laquelle s'utiliserait les SEP, en la bornant uniquement aux pratiques agricoles. Cependant le paysan était plus qu'un agriculteur puisqu'il avait des pratiques qui permettaient

l'autosuffisance. S'il savait faire pousser des salades, il connaissait aussi les plantes médicinales et les symboles qui leur sont liés. Ces plantes ayant en partie disparu des champs des agriculteurs.

Finalement, puisque les sociétés traditionnelles et les sociétés paysannes ont tant de points communs et que je pense qu'il est clair maintenant que la tradition n'est pas figée, peut-être que l'appellation « savoir écologique traditionnel (SET) » est appropriée. Cependant il est vrai qu'avec une telle terminologie on perd l'ancrage direct avec la profession qui dans le milieu de l'enseignement agricole peut être important.

Si la terminologie SEP est conservée, la vision holiste est présente dans le qualificatif « paysan », tout comme elle l'est dans « traditionnel », l'importance du qualificatif naturaliste par rapport à écologique apparaît alors diminuée, surtout si le but est de mettre en avant l'importance scientifique de ces savoirs autres, tant des sociétés traditionnelles ou paysannes.

## VII RÔLE DES SAVOIRS ÉCOLOGIQUES PAYSANS

Au travers de ce chapitre je réaffirme l'importance des savoirs locaux et notamment celle des SEP pour la conservation de la biodiversité et pour l'établissement d'un développement écologiquement durable. J'insiste tout d'abord sur la complémentarité des savoirs entre savoir scientifique et savoirs autres puis j'aborde les différents domaines d'applications où sont utilisés les savoirs locaux et où ils pourraient l'être davantage.

### 1) Complémentarités entre savoir scientifique et savoirs autres

Quelque soit l'antagonisme épistémologique entre les savoirs locaux et les sciences occidentales, étant donnée la gravité des situations actuelles (« la maison brûle » déclarait le président Chirac le 2 septembre 2002 à Johannesburg), une complémentarité croissante de ces deux formes de savoir se met en place dans de nombreux domaines. Dans un premier temps je rappelle donc quelles conditions nécessaires doivent suivre les savoirs locaux pour être utilisés par la science occidentale. Puis dans un deuxième temps je présente les raisons pour lesquelles la science occidentale utilise de plus en plus les savoirs locaux, notamment les capacités développées des locaux de plus en plus reconnues, leurs connaissances fines de l'environnement, l'importance des données historiques qu'ils ont accumulées et enfin la pertinence et la supériorité de leurs savoirs sur celui des scientifiques.

#### *a) Conditions nécessaires*

Je pense qu'il est utile de souligner dès le début que, d'une part il n'existe pas de pratiques qui soient seulement issues de la science. Ainsi dans le cas de l'agriculture Dos Santos remarque qu' « il n'existe pas d'agriculture qui ne serait qu'une émanation des études agronomiques, il n'y a pas d'utilisation, dans les domaines de la gestion de l'espace qui ne soit pas tributaires de savoirs et de pratiques « populaires » autonomes » (Dos Santos *In* Ministère de la Culture 1985, pp.78). D'autre part, que les utilités reconnues des savoirs locaux, ne le sont que dans le cadre de programmes de recherche scientifique. Aussi même si les savoirs locaux servent de plus en plus dans la recherche, ils doivent néanmoins s'inscrire dans son cadre épistémologique. Un tri s'opère alors entre les savoirs qui peuvent servir à la science, -ceux qui ont des données factuelles- et ceux qui sortent de son cadre épistémologique - ceux qui se rattachent plus aux considérations spirituelles et symboliques.

Cependant un tel tri présente deux dangers. Premièrement que la « scientisation » ne transforme radicalement les savoirs locaux en séparant la part technique de la vision socio-cosmique qui les sous-tend. Puisque lors de leur validation par la science occidentale, ou « scientisation », les savoirs locaux subissent des modifications qui ont pour but de les faire rentrer dans le cadre de la science globale. Cette modification étant, dans la plupart des cas, une conservation des données matérielles, factuelles au détriment de la vision cosmique. Les savoirs autochtones sont alors modifiés par les « occidentaux qui les perçoivent, les interprètent et les utilisent à travers leur vision du monde, leur mode de connaissance et leurs façons de faire, les coupant ainsi de leurs détenteurs et du contexte historique culturel, social et politique dans lequel ils sont ancrés » (Lathoud 2005, p.8). Deuxièmement, on peut craindre qu'une fois le tri achevé, et le savoir utile approprié par les développeurs et protecteurs de la nature, les autochtones soient dépossédés de leur propre savoir sans avoir acquis le pouvoir politique qui leur manque (Roué 2003, p.598). Cette question étant bien sûr à mettre en lien avec les relations de pouvoir et de savoir (IV.2.m).

On aurait alors tendance à conclure trop rapidement qu'il suffirait aux autochtones de nier l'accès à leurs savoirs pour les préserver et se préserver. Néanmoins comme le font remarquer Leach et Fairhead, pour être entendus les savoirs locaux ou la science des citoyens se doit de passer par la science institutionnelle (Leach & Fairhead 2002, p.349).

De plus, pour être utilisés, les savoirs locaux doivent d'une part avoir la précision nécessaire. Comme le note Robertson et McGee, « pour être utilisées plus largement dans la gestion des ressources naturelles, il est nécessaire que l'histoire orale fournisse des informations écologiques historiques, à la précision requise pour renseigner scientifiquement les décisions de gestion<sup>17</sup> » (Robertson & McGee, 2003, p. 285, traduit par l'auteur). Et d'autre part l'incorporation des savoirs écologiques aux programmes de recherches doit « être fondées sur le fait de savoir si les utilisateurs des ressources ou les résidents sont en mesure d'observer, ou non, le changement lorsqu'il est survenue. Il existe de nombreuses raisons pour que les SEL ne puissent pas inclure de telles observations (par exemple, la transformation a eu lieu avant que les observations puissent être faites, ou le changement a été au-delà de la capacité d'observation des usagers, ou les usagers ne sont pas motivés pour observer l'évolution)<sup>18</sup> » (Bart, 2006, p. 542, traduit par l'auteur). Je m'intéresse maintenant aux raisons qui ont poussé les scientifiques à utiliser les savoirs locaux.

#### *b) Capacités développées des locaux et connaissance fine de l'environnement*

Pour Arunotai, « si l'on donne aux Moken la possibilité de participer au recensement des ressources marines et forestières ainsi qu'à la surveillance des changements biologiques et environnementaux en cours dans les îles, leurs savoirs traditionnels, leur fine observation de l'environnement et la mémoire précise qu'ils ont des lieux et des ressources des îles viendront compléter la recherche scientifique » (Arunotai 2006, p.156). Aussi pour lui il ne fait pas de doute que les populations locales ont non seulement des connaissances qui peuvent compléter celles des scientifiques, mais également des savoir-être incorporés qui leur donnent aussi bien une mémoire des lieux qu'une acuité visuelle que la lecture des livres ne développent pas, bien au contraire. Aussi l'habileté due à l'habitude d'extraire des informations à partir des observations est une qualité qui ne s'apprend pas à l'école. Comme le note Foale, « les spécialistes des sciences de la mer sont depuis un certain temps intéressés et impressionnés par les savoirs autochtones de ceux qui pratiquent la pêche de subsistance et artisanale, essentiellement en raison de la relative solidité empirique de ces savoirs, qui tient au nombre supérieur de données ou d'observations dont ces pêcheurs peuvent tirer des généralisations sur le comportement et l'écologie des organismes qu'ils pêchent » (Foale 2006, p.136). Ainsi « l'ancrage local est le garant d'une bonne connaissance des lieux » (Barthélémy 2005, p5). L'exemple le plus pertinent étant celui de Delbos qui écrit que « le « ça se voit » en certaines occasions peut être très précis : « le limu jaunit », les « crevettes crèvent dans le délivre », « l'oeillet est rouge ». Mais le plus souvent le « ça se voit » reste du domaine de l'indicible : « je peux pas te dire à quoi je le vois mais je vois quand le marais est bientôt à faire le sel » ou encore « un paludier

---

<sup>17</sup> « To be utilized more widely in natural resource management, oral history is required to provide historical ecological information at the accuracy needed to make sound, scientifically informed management decisions » (Robertson & McGee, 2003, p. 285).

<sup>18</sup> « First, decisions to incorporate LEK should be based on whether resource users or residents were *In* a position to observe the change as it was occurring. There are many reasons why LEK might not include such observations (eg the transformation occurred before observations could be made, the change was beyond the ability of resource users to observe, or resource users were not motivated to observe the change) » (Bart, 2006, p. 542).

du haut du talus, il peut te dire, celui-là est bon à décharger celui-là pas encore ». Le paludier, celui qui sait, est donc celui qui a le don de voyance, au sens propre du terme, non pas voir au-delà des apparences mais voir les apparences (...). Cette voyance est faite d'une somme diffuse de connaissances intimes sur tous les aspects d'un milieu de production » (Delbos 2007, p.8).

Ainsi, cette connaissance très fine, intime du local peut « être un élément utile dans les études de changement environnemental. Cependant, pour réussir à intégrer ces connaissances dans une stratégie de recherche plus large, les chercheurs doivent aller au-delà des comparaisons avec les connaissances scientifiques et plutôt les utiliser pour combler les lacunes dans les connaissances existantes. Les données locales peuvent fournir des histoires riches qui peuvent à la fois affiner les questions de recherche et proposer plusieurs scénarios plausibles<sup>19</sup> » (Bart 2006, p.545, traduit par l'auteur). Ainsi « en aidant à affiner, à reformuler des problématiques et en fournissant des informations qui ont aidé à formuler des hypothèses, les SEL se sont avérés très précieux pour expliquer l'invasion des phragmites<sup>20</sup> » (Idem).

Avec une acuité et une capacité d'observation plus développée ainsi qu'une meilleure connaissance du territoire, les populations locales sont sans aucun doute d'une aide remarquable et nécessaire pour les scientifiques. Mais leurs savoirs sont surtout liés, rappelons-le, à l'utilisation qu'elles ont du territoire, ainsi « un cas exemplaire de l'intérêt des savoirs locaux concerne le fondement même de toute activité agricole, à savoir les sols : la finesse des distinctions opérées par le vocabulaire paysan exprime une irremplaçable expérience du potentiel pédologique de leur(s) terroir(s) plus directement pratique que les savantes classifications » (Pelissier *In* Bérard *et al.* 2005, p.46). Finalement, les savoirs locaux permettent également d'accéder aux événements passés, c'est ce que je présente ci dessous.

### *c) Importance des données historiques et des autres visions du monde*

Tout d'abord, pour mieux comprendre l'importance des données historiques « considérons l'analogie avec les systèmes météorologiques très complexes. Les météorologues reconnaissent être considérablement limités dans leurs possibilités de prédire l'avenir, par exemple de prévoir la trajectoire exacte d'un cyclone dans le golfe du Bengale. Pour obtenir les meilleurs résultats possibles, ils recourent beaucoup aux enregistrements du passé, par exemple du parcours des cyclones au siècle dernier. Pour établir leurs prédictions, ils se livrent également à une observation continue de la trajectoire du cyclone et tiennent compte de tous les paramètres pertinents, comme les gradients de pression dans la région. En intégrant en continu les nouvelles informations, un processus appelé « assimilation des données », ils mettent sans cesse à jour leurs prédictions. En d'autres termes, ils utilisent leurs informations sur le passé et surveillent continûment la situation, adaptant leurs prévisions en fonction des informations ainsi obtenues » (Gadgil *In* Barbault 2006, pp.166-7).

Cependant ces données historiques sont également nécessaires dans le cadre des études portant sur

---

<sup>19</sup> « Local knowledge can be a useful component *In* studies of environmental change. However, to successfully integrate such knowledge into a wider research strategy, researchers must move beyond comparisons with scientific knowledge and instead use it to fill gaps *In* existing knowledge. Local accounts may provide rich narrative histories that can both refine research questions and suggest multiple plausible scenarios.

<sup>20</sup> « By helping to refine and recast research questions and by providing information that helped to formulate hypotheses, LEK proved immensely valuable *In* efforts to explain Phragmites invasion » (Bart 2006, p.545).  
Les phragmites sont des graminées.

les changements environnementaux. « Les écologistes ont récemment commencé à reconnaître l'importance de l'histoire dans l'explication des phénomènes environnementaux, ainsi que les problèmes inhérents des méthodes explicatives qui ne sont pas fondées historiquement (...). Les expériences qui ne prennent pas en compte l'histoire, au mieux, déterminent que, toutes choses étant égales par ailleurs, certains cas pourraient entraîner un changement environnemental, mais elles manquent parfois d'informations cruciales, telles que : (1) la preuve qu'un événement ressemblant à une expérience des traitements s'est réellement passé; (2) la preuve que l'événement a eu lieu dans des conditions similaires à celles dans lesquelles les expériences ont été menées, et / ou (3) que les autres explications possibles ne se produisent pas en même temps. Sans ces informations, des expériences pour expliquer l'évolution de l'environnement peuvent être bien conçues, rigoureuses, plausibles, et très probablement fausses (...). Ainsi, expliquer le changement environnemental nécessite une attention particulière à l'histoire. Un problème récurrent des études explicatives des changements environnementaux est que les écologues et les gestionnaires de l'environnement ne sont souvent pas en mesure d'observer les changements avant que ceux-ci aient eu lieu, et les méthodes traditionnelles utilisées dans la construction de l'écologie à l'histoire du site peuvent ne pas fournir suffisamment d'informations détaillées pour les études. Ainsi, les écologues lancent souvent des programmes de recherche sans les informations les plus importantes : ce qui s'est réellement passé. En fait, les usagers et les résidents locaux sont souvent en meilleure position pour avoir observé le changement dès son début, et les SEL peuvent donc être nécessaires pour fournir des observations au sujet du changement et de ses causes sous-jacentes<sup>21</sup> » (Bart, 2006, p. 542, traduit par l'auteur).

Les scientifiques « accordent ainsi plusieurs qualités associées aux savoirs traditionnels : ils mettent en avant des causes différentes quant aux changements environnementaux, éloignés des mécanismes biophysiques utilisés par les scientifiques (...) ils entretiennent un rapport au temps plus long à travers l'histoire orale pour interpréter un processus écologique » (Barthélémy 2005, p.5). Grâce à leurs conceptions du monde différentes, les autochtones peuvent donc proposer des hypothèses et des mécanismes différents de ceux pensés par la science occidentale, mais surtout grâce à leur présence longue sur leur territoire rendre possible une étude diachronique grâce à la mémoire collective.

Finalement « une stratégie consiste à utiliser ces savoirs pour formuler plusieurs hypothèses et orienter la recherche dans de nouvelles directions. Dans cette stratégie, des observations critiques sur le déroulement historique des changements environnementaux, ainsi que de possibles précurseurs, sont collectés auprès des personnes qui ont été en mesure de faire des observations cruciales. Leurs données sont ensuite analysées pour tous les problèmes, tels que des hypothèses

---

<sup>21</sup> « Why, then, should researchers try to incorporate LEK into explanations of environmental change? Recently, ecologists have begun to recognize the importance of history in explaining environmental phenomena, as well as the inherent problems of explanatory methods that are not historically based (Cronon 1993). The goal has been to elucidate a history of events that, together, caused a change to occur (Lewis 1986). Experiments that don't account for history at best determine that, all else being equal, some event could cause an environmental change, but they sometimes lack crucial information, such as: (1) evidence that an event resembling the treatments actually happened; (2) evidence that the event occurred under conditions similar to those under which the experiments were conducted; and/or (3) that other possible explanations did not occur simultaneously (Bart in press). Without this information, experiments used to explain environmental change can be well-designed, rigorous, plausible, and quite possibly wrong.(...) Thus, explaining environmental change requires closer attention to history. A perennial problem with explanatory studies of environmental change is that ecologists and environmental managers are often not in a position to observe changes until after they have occurred (Kovacs 2000), and traditional methods used in ecology to construct site histories may not provide sufficient detailed information for explanatory studies (Bart in press). As such, ecologists often initiate research programs without the most important information: what actually happened. In fact, resource users and local residents are often in a better position to have observed the change from its start, and LEK may therefore provide much needed observations about the change and its underlying causes » (Bart 2006, p.542).

multiples ou l'absence d'un mécanisme qui permettrait de justifier leurs explications. La reconnaissance de ces problèmes pourrait, à son tour, conduire à des expériences qui fourniraient l'information nécessaire pour appuyer ou rejeter des hypothèses spécifiques. Cette approche ne se limite pas à combiner les données expérimentales et les SEL.

Au contraire, les SEL sont utilisés pour fournir des données historiques sur lesquelles les expériences sont conçues. Les SEL peuvent donc être utiles non seulement pour déterminer quelles combinaisons de traitement (déroulement) à inclure, mais aussi dans le choix des conditions dans lesquelles les expériences seront menées<sup>22</sup> » (Bart 2006, p.542, traduit par l'auteur).

#### *d) Supériorité des savoirs locaux sur les savoirs scientifiques*

Cette « meilleure position » des locaux rend ainsi leurs savoirs indispensables puisque les connaissances scientifiques sont parfois très réduites, notamment dans les contrées difficiles d'accès telles les forêts équatoriales ou les zones septentrionales comme « dans le cas du territoire de la Baie James, [où] les connaissances écologiques, fauniques et forestières, qui relèvent, dans le paradigme industriel, du savoir scientifique construit par des experts et basé sur des données synchroniques, sont très limitées » (Lathoud 2005, p.4).

Donc, « dans certains environnements, les savoirs locaux sont la seule source de données historique disponible<sup>23</sup> » (Robertson & McGee 2003, p.275).

On assiste alors dans certains cas à une supériorité des connaissances locales sur les connaissances scientifiques. Ainsi ces auteurs écrivent qu'il est intéressant de remarquer que des chercheurs « ont noté dans leur étude des zones humides du Pantanal au Brésil, que les informations des histoires orales ont été jugées supérieures à celle de la communauté scientifique sur certains sujets. En particulier, les savoirs locaux sur les causes et les effets de «dequada», un phénomène limnologique local qui conduit à la mort des poissons, a été signalé comme étant supérieure à la documentation existante<sup>24</sup> » (Robertson & McGee, 2003, p. 275).

Les exemples sont légions, alors j'expose encore celui rapporté par Gadgil qui, à propos d'une étude sur les causes de la raréfaction des ressources en bambou menée par le conseil pour la science et la technologie de l'État du Karnataka en Inde, rappelle qu'« auparavant, le conseil était en présence de deux théories contradictoires quant à l'analyse de ces causes. L'industrie du papier et le Département des forêts affirmaient que la raréfaction du bambou était due au surpâturage par les troupeaux des agriculteurs et des bergers. Les vanniers l'imputaient pour leur part aux récoltes excessives des papetiers. Pendant les études de terrain, les villageois ont expliqué qu'ils récoltaient traditionnellement le bambou en le coupant à un mètre du sol ou plus, laissant intacte la couverture

---

<sup>22</sup> « One strategy is to use such knowledge to formulate multiple hypotheses and to guide experimental research in new directions. In this strategy, critical observations about the historical unfolding of the environmental change, as well as possible precursors, are collected from people who were in a position to make crucial observations. Their accounts are then analyzed for any problems, such as multiple hypotheses or lack of a mechanism that would justify their explanations. Recognition of these problems could, in turn, drive experiments to provide needed information to support or reject particular hypotheses. This approach does not merely combine LEK and experimental evidence. Rather, LEK is used to provide historical information upon which experiments are designed. LEK can therefore be valuable not only in determining what treatment combinations to include, but also in setting the conditions under which the experiments will be conducted » (Bart 2006, p.542).

<sup>23</sup> « in some environments local knowledge is the only available source of historical information » (Robertson & McGee 2003, p.275).

<sup>24</sup> « Interestingly, Calheiros et al. (2000) noted in their study of the Pantanal wetlands in Brazil, that oral history information was found to be superior to that of the scientific community on certain topics. In particular, local knowledge of the causes and effects of 'dequada', a local limnological phenomenon that leads to fish kills, was reported as being superior to existing documentation » (Robertson & McGee 2003, p.275).

épineuse à la base de la plante. Les papetiers, au contraire, nettoyaient les épines et coupaient les bambous au niveau du sol. Les villageois ont expliqué que cette méthode accroissait le risque pour les pousses de bambous d'être consommées, non seulement par le bétail, mais aussi par les singes, les porcs-épics et les cochons sauvages. Des expériences systématiques sur le terrain ont prouvé qu'en effet, la suppression des épines par les papetiers était responsable des difficultés de croissance des pousses de bambous et constituait l'une des principales causes de la raréfaction des ressources en bambou de l'État. Incontestablement, l'establishment scientifique a beaucoup à apprendre du peuple » (Gadgil *In* Barbault 2006, p.167)

Et je ne pourrais conclure cette section sur la supériorité des savoirs locaux sans citer Lieutaghi qui écrit « Merci, Madame G., pour l'évidence de la distinction entre la rosette de laitue vivace et celle de laitue des vignes, distinction impossible à l'aide des flores » (Lieutaghi 1983b, p.5). Ainsi donc, même par chez nous, il existe encore des savoirs autres qui surpassent ceux de la science.

#### *e) Remarques*

Roué note qu' « autochtones comme scientifiques peuvent se tromper, parce qu'à un moment donné ils ignorent une partie de la vérité : il n'est donc pas nécessaire d'invoquer une radicale incommensurabilité épistémologique pour comprendre leurs différences de points de vue. Elles sont contingentes, et dues aux circonstances. Pour les espèces qu'il est possible de gérer localement, comme le trochus, le suivi quotidien et le partage d'un grand nombre d'informations donnent l'avantage aux peuples locaux. Par contre dans le cas des homards, les larves passant de plusieurs mois à un an dans le plancton et parcourant de grandes distances, seule une gestion scientifique fait sens. Ces remarques ne s'appliquent pas seulement à l'environnement marin du Pacifique, car le même type de question se pose ailleurs, qu'il s'agisse de la faune terrestre ou de la flore. Selon les cas, ce sont les scientifiques ou les locaux qui se trouvent dans une meilleure position pour acquérir des connaissances. C'est pourquoi la coopération et l'échange des savoirs paraissent si importants pour la protection de la biodiversité » (Roué 2006, p.12). Thème que j'aborde juste après.

On pourrait donc imaginer qu'à terme les scientifiques apprennent des savoirs locaux puisque « les éleveurs acquièrent des connaissances sur le fonctionnement des milieux naturels et les interactions animaux /milieux de manière informelle, dans le cadre d'un quotidien partagé avec les animaux et les milieux écologiques. [Et que] ces connaissances coexistent avec des savoirs acquis dans le cadre de l'apprentissage formel, l'un et l'autre constituant le bagage cognitif et représentationnel à partir duquel ils prennent leurs décisions et réajustent en permanence leurs plans d'actions en matière d'exploitation des herbages » (Blanc 2009, p.38). Par cette analyse Blanc prouve clairement que les savoirs scientifiques et les savoirs locaux peuvent coexister au plus proche, dans une même tête, malgré leurs différences épistémologiques. Cette complémentarité des connaissances sur le milieu, permet une gestion fine qui prend en compte les variations de celui-ci, tout en les respectant.

Finalement, cette complémentarité est, au bout du compte, due à la fois aux différences et aux similitudes que j'ai montrées dans la partie IV.2.1. Cependant, comme le remarque Blanc cette complémentarité doit aller au delà d'une simple incorporation des données factuelles des savoirs locaux. Elle doit donner lieu à ce que certains nomment les savoirs hybrides ou composites. La science occidentale ne doit pas se contenter d' « ingérer » les informations des savoirs locaux, mais bien de les prendre en compte dans leur intégralité, car ils prennent bien d'autres aspects en compte que des faits statistiques (Cf. IV.2). Ainsi, « si produire des savoirs « technoscientifiques » sur le fonctionnement du vivant et des interactions homme/nature constitue un enjeu majeur, se donner les

moyens de faire émerger une nouvelle intimité dans l'activité agricole, un « engagement » renforcé avec la nature, n'apparaît-il pas également essentiel pour prendre le chemin d'une durabilité forte ? » (Blanc 2009, p.38). Comment mettre en place cet engagement sans détruire l'intimité, est en revanche une question à laquelle il est, je pense, plus difficile de répondre.

## 2) Domaines d'applications pratiques

L'importance prise par les savoirs locaux ces dernières années est due à deux raisons principales. D'une part la prise de conscience et la préoccupation croissantes des sociétés occidentales pour l'état de l'environnement et celui de la biodiversité, et donc le souhait d'un développement écologiquement durable. D'autre part, la reconnaissance des populations autochtones comme fines connaisseuses des milieux dans lesquelles elles vivent, et donc leur rôle comme gestionnaires durables. Aussi ces dernières années, de nombreux scientifiques tels que les biologistes, les écologues, les anthropologues environnementaux, les ethnobiologistes et l'industrie pharmaceutique, entre autres, ont montré de l'intérêt pour les savoirs écologiques, aussi bien pour des raisons scientifiques, sociales, environnementales qu'économiques.

Je présente dans cette section les trois grands domaines où les savoirs locaux sont utilisés, à savoir la gestion environnementale, la préservation de la biodiversité et le développement local, c'est trois domaines étant bien sûr liés. Je me base donc plus sur l'analyse de Marchenay qui note que « conservation, gestion et valorisation sont trois composantes interdépendantes et indissociables d'une gestion durable des ressources, notamment des systèmes agro-forestiers. Toutes trois font largement appel aux savoirs et aux savoir-faire locaux » (...) (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87). En comprenant sa « valorisation » comme « développement », puisque bien souvent à l'heure actuelle, mettre en valeur une région, c'est la développer, et mettre en valeur une ressource, c'est développer sa filière. Je me base donc moins sur l'analyse de Mailhot qui note qu'« à l'heure actuelle, on peut identifier trois secteurs d'activité où le concept de savoir écologique traditionnel peut trouver des applications pratiques : les projets de développement, la gestion des ressources renouvelables et les études d'impact » (Mailhot 1993, p.19). Cependant cette analyse est antérieure de plus de dix ans à la première et a été formulée la même année que la signature de la CDB, il n'était donc pas encore possible d'établir l'importance des savoirs locaux. Dans ce travail, j'intègre les études d'impact dans les projets de développement.

### *a) Gestion*

Après un bref rappel disant qu'il existe plusieurs types de gestion et que celle-ci s'inscrit comme la science, dans une représentation du monde particulière, j'insiste premièrement sur le fait que les autochtones ont des pratiques durables qu'il est important d'intégrer au processus de gestion des ressources. Deuxièmement j'insiste sur l'apport indéniable des savoirs écologiques dans les projets de gestion, notamment sur leur aspect « durable ».

Il existe de nombreux types de gestions (gestion participative, adaptative, durable, intégrée, co-gestion, ...), et l'objet du présent travail n'est pas de disserter sur ces différentes appellations et leurs contenus. Il me semble simplement utile de rappeler que suite à l'importance croissante de la prise de conscience de la crise environnementale, du développement durable et de la gouvernance, de plus en plus de programmes de gestion de toutes sortes tentent de prendre en compte les populations locales et leurs savoirs. De plus ces dernières années, « [les recherches pluridisciplinaires] ont confirmé l'idée que les problèmes environnementaux étaient autant d'ordre sociétal qu'écologique » (Michon 2003b, p.422). Ainsi, si dans les sociétés modernes, les problèmes écologiques sont liés en grande partie au mode de vie consumériste ; dans les sociétés plus respectueuses de la nature, la gestion des écosystèmes est liée à une vision du monde totalement différente. Roué met donc en garde qu'« il serait naïf de croire que la science occidentale, et a fortiori la gestion, ce mélange de science, de savoir-faire et de politique, existe chez nous dans une

sphère en dehors des représentations et des fonctionnements de notre société moderne. La science occidentale est elle aussi indissociable d'une vision du monde et de valeurs qui la sous-tendent, et qui sont d'autant plus puissantes qu'elles restent cachées et inconscientes » (Roué *In* Barbault 2006 p3 du CR de l'atelier 13- version informatique). Si les occidentaux veulent changer leurs modes de gestions (et leurs conséquences sur l'environnement), ils doivent donc changer leur vision du monde.

Aussi la complémentarité des savoirs et la prise en compte de tous les acteurs (et notamment des locaux, souvent oubliés dans le passé) paraît primordiale dans la gestion environnementale qui est « caractérisée par la complexité et l'incertitude » (Chlou-Ducharme 2005, p.8). La gestion de l'environnement, d'une forêt dans le cas particulier étudié par Chiasson et ses collègues « nécessite [donc, d'une part,] des compétences professionnelles variées tant sur le plan biologique que sur le plan social et récréo-touristique. Car plusieurs ressources doivent y être aménagées et une pluralité d'utilisations y sont à concilier » (Chiasson *et al.* 2005, p.8). Et d'autre part, la complémentarité des connaissances entre savoir scientifique et savoir écologique local devient alors fondamentale pour la réussite des projets. Ainsi « dans la mesure où la science n'a que peu progressé dans sa compréhension des systèmes naturels complexes, les modèles informels développés par les peuples, confortés par leur connaissance de l'évolution de ces systèmes dans le temps, ainsi que leurs pratiques de conservation, sont très précieux » (Gadgil *In* Barbault 2006, p.163). Par exemple, « les savoirs locaux servent aussi à prendre des décisions sur l'identification des unités dans l'espace, le type d'activité à réaliser, le type de culture, les périodes de semences et de récolte, ou les phénomènes d'érosion ou de perte de fertilité édaphique. Comme dans les connaissances scientifiques il existe des systèmes taxonomiques des sols et dans certains cas une connaissance tridimensionnelle qui distingue les strates édaphiques et ses caractéristiques » (Toledo 2004, p.33). En conséquence de quoi de nombreuses voix s'élèvent dans le domaine du développement rural et de la gestion de l'environnement en particulier, pour demander une participation effective des populations locales à l'identification, la planification et l'exécution des projets. Cette demande est confortée par le fait que les scientifiques et les experts du développement se rendent compte que les populations locales ont le plus souvent un savoir-faire important qu'il faut mettre au service du développement durable. Il s'agit donc d'une valorisation des savoirs locaux. Aussi Séhouéto pense que dans le cas de l'agriculture d'Afrique subsaharienne, « il est souhaitable et juste de considérer les savoirs agricoles des petit(e)s paysan(ne)s comme la base essentielle d'une agriculture durable en Afrique noire, au double plan social et écologique » (Séhouéto 2006, p.133). Cette complémentarité des connaissances sur le milieu naturel s'expliquant par « la maîtrise différenciée de ces connaissances selon les groupes sociaux, les relations complexes qui se nouent, à l'arrière plan du savoir tel qu'il s'affiche, entre cultures savante et populaire, tradition écrite et orale, expérimentale » (Bromberger, 1986). Ainsi, chaque groupe social tel que « les agriculteurs, les sylviculteurs, les chasseurs, etc. [est] dépositaire de connaissances spécifiques, tournées vers l'action, susceptibles d'enrichir les savoirs scientifiques » (Fortier 2005, p.1).

En plus des apports vu précédemment, la durabilité des pratiques est une dimension des savoirs locaux qui intéresse fortement les gestionnaires.

En effet « si les sociétés traditionnelles ont vécu jusqu'à présent dans une nature que nous, Occidentaux pouvons juger hostile, c'est essentiellement grâce aux savoirs et savoir-faire naturalistes qu'elles ont accumulés depuis des millénaires et dont nous reconnaissons aujourd'hui la valeur intrinsèque » (Scheps *In* Arom *et al.* 1993, p.9). Ainsi « l'ancienneté des pratiques « traditionnelles » est considérée comme le meilleur gage de leur durabilité (Cormier-Salem & Roussel *In* Martin & Leroy 2002, p.130). Leur présence actuelle pouvant découler de la conclusion que si elles sont encore en vigueur aujourd'hui, c'est qu'elles sont durables.

Ainsi, comme le note Arunotai, « si nous voulons protéger la biodiversité de la planète, nous ne devons pas laisser la gestion des ressources naturelles aux seuls universitaires, scientifiques et économistes : il nous faut encourager les communautés locales à préserver leurs traditions et leur mode de vie, qui se sont avérés en parfait accord avec la protection de la nature, et nous devrions encourager l'usage de ces traditions et savoirs aux fins d'une exploitation durable des ressources naturelles et de la préservation de l'environnement. C'est seulement en respectant la culture et les droits fonciers des peuples autochtones que nous pourrions réellement protéger la biodiversité de la planète » (Arunotai 2006, p.155-6).

Cependant respecter la culture implique de respecter le savoir dans son ensemble et de ne pas utiliser seulement les fragments qui peuvent être utiles à la science. Alors que « l'ensemble des composantes constituant le SET font de leur prise en compte une condition indispensable non seulement pour la mise en place des stratégies de gestion adaptative, mais surtout pour la durabilité et l'acceptabilité de tout PICD [Projet Intégré de Conservation et de Développement]» (Boya Busquet 2006, p.6). Toujours est-il que dans la plupart des cas, on assiste à une utilisation des données factuelles scientisées, mais pas à une reconnaissance du savoir dans sa globalité.

Alors que comme le remarque Chiasson et ses collaborateurs, « la vision holiste de la gestion de l'environnement permet aussi de développer de nouvelles professions qui avant n'existaient pas ou ne prenaient pas part au projet (...), des types de professionnels qui n'intervenaient pas en forêt auparavant, tels que des biologistes et des écologistes, des « récréologues » et des chercheurs » (Chiasson *et al.* 2005, p.8). La prise en compte des savoirs locaux dans leur globalité, et non pas uniquement dans leur dimension factuelle, permet alors, même dans la limite du paradigme socio-culturel occidental, d'augmenter le nombre de domaines de recherche travaillant sur un projet. Reconnaisant ainsi la complexité de la gestion environnementale, et par la même la complexité de la nature.

En résumé, dans le domaine de la gestion environnementale, les SEP ont de nombreux atouts à jouer. D'une part, par leurs pratiques durables ils peuvent contribuer à faire en sorte que les projets soient plus soutenables. D'autre part, la complémentarité décrite dans la section précédente permet d'arriver à des projets plus aboutis. Finalement, la prise en compte globale des savoirs, en incluant la dimension spirituelle est peut-être non seulement un moyen de créer de nouvelles activités mais surtout une voie pour accéder à la « durabilité », donc la reconnaissance des rythmes naturels, et *in fine*, de la nature.

### *b) Biodiversité et préservation*

Dans cette section je présente tout d'abord les deux relations existantes entre biodiversité et diversité culturelle et explicite celle sur laquelle je me base. Puis dans un second temps j'insiste sur le lien entre préservation de la biodiversité et préservation de la diversité culturelle et les conséquences de cette relation consubstantielles.

Selon Michon il existe deux conceptions de l'articulation entre biodiversité et diversité culturelle. « La première reconnaît la diversité culturelle comme une dimension nouvelle, mais essentielle de la biodiversité ; au même titre que les gènes, les espèces et les écosystèmes. (...) La seconde voit la biodiversité comme le produit local d'une co-évolution entre savoirs et pratiques d'un côté, espèces et écosystèmes de l'autre. Elle est en somme un héritage social, c'est-à-dire intrinsèquement lié à la pluralité des modes de vie, d'organisation sociale, de production et de consommation. La diversité biologique dépendrait donc de la diversité culturelle » (Michon 2003b, p.424)

Aujourd'hui c'est cette deuxième conception qui est largement répandue et qui permet de voir les savoirs écologiques comme des outils de gestion de la biodiversité. C'est donc en me basant sur cette définition que j'ai élaboré la partie qui suit.

Tout d'abord, « la manière spécifique dont chaque société humaine entre en relation avec la biodiversité qui l'entoure est intimement liée à sa vision du monde et ses représentations. Nous ne pouvons donc comprendre et protéger la diversité biologique sans comprendre les cultures et sociétés qui l'ont créée, maintenue et gérée, dont la langue, les savoirs et savoir-faire sont les outils et le cadre de référence. Seul un point de vue holistique et interdisciplinaire nous permet de comprendre ces interactions, et d'être efficace dans nos actions » (Roué 2006, p.12). En effet, « les communautés locales ont des savoirs et des savoir-faire qui créent, gèrent et conservent la biodiversité et sont ancrés dans leur spécificité culturelle. [Par exemple,] la diversité sauvage est gérée à travers un système foncier, une langue et des représentations » (Roué et Nakashima *In* Barbault 2006, p.222). Cependant les savoirs locaux ne gèrent pas uniquement la diversité sauvage, il gère aussi et surtout la diversité domestique. Ainsi « une variété, une race ou une souche microbienne locale constitue un capital biologique et culturel, l'aboutissement d'une accumulation de savoirs, de pratiques, d'ajustements, de représentations » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.91). Car « quelle que soit la solution, les modèles de développement adoptés par les paysans portent en eux les germes d'influences à court, moyen ou long terme de la diversité cultivée » (Baco *et al.* 2007, p.202). « Les savoirs locaux sont alors fondamentaux pour maintenir et accroître la variété génétique, les polycultures (agricoles, forestières, agro-forestières), la diversité des pratiques productives et enfin, l'hétérogénéité des paysages, l'ensemble contribuant à maintenir une certaine stabilité, fondée sur la résilience. Tout cela s'exprime enfin dans la création de mosaïques de paysages, résultant du maintien d'un certain équilibre entre les zones agricoles, les zones d'élevage et les zones forestières, c'est-à-dire entre l'*ager*, le *saltus* et la *silva* » (Toledo 2004, p.34).

Ainsi, il y a non seulement une corrélation forte entre la présence de peuples autochtones et une biodiversité élevée (Maffi, 2002), mais cette co-relation entre une culture et un environnement est indispensable tant à l'un comme à l'autre.

De ce fait, préserver la biodiversité (qui semble parfois plus importante que les peuples), passe nécessairement par la préservation des populations autochtones et leur intégration dans les plans de gestion et de développement local puisque « la survie d'écosystèmes complexes est parfois subordonnée à la pérennité de savoirs et de pratiques spécifiques : perdre ces supports de connaissance et d'action dans leur logique locale peut remettre en question l'existence même de l'écosystème » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87).

Aussi pour sauvegarder les espèces tributaires des logiques, des connaissances et des pratiques, en un mot, de la culture local, il est nécessaire de développer une conservation *in situ*. Conscientes de cette relation, les Parties signataires de la CBD, insistent dans son préambule sur l'importance d'une conservation *in situ*. En outre, il est stipulé « que la conservation de la diversité biologique exige essentiellement la conservation *in situ* des écosystèmes et des habitats naturels ainsi que le maintien et la reconstitution de populations viables d'espèces dans leur milieu naturel » (CBD, 1992, préambule). Par cette reconnaissance internationale de la conservation *in situ*, opposée à la conservation *ex situ*, c'est à dire dans des banques de données, des zoos, des conservatoires se produit un grand changement. « [C]'est l'avènement d'une nouvelle vision de la conservation, qui réintroduit les savoirs et pratiques locaux dans les actions engagées. Désormais la conservation sort de la sphère des spécialistes et intéresse des acteurs aux statuts différents. Les initiatives, nombreuses, sont institutionnelles, associatives ou privées » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.85). Ce changement permet donc l'intégration des acteurs locaux et de leurs savoirs, et par la même de leur donner du pouvoir.

Cependant, il existe des conservations *ex situ* dont la logique est autre que la production à bas prix. Par exemple, aux jardins ethnobotaniques, « à Salagon, c'est un essai de préserver un peu d'une relation perdue avec la plante commune ; non pour la nostalgie ni pour un absurde principe de la conservation pour la conservation. Il s'agit simplement de respect, et que le regard des hommes ne se perde pas dans le vert sans voir tous ces signes de pétales et de feuilles : ils ont le souvenir des plus vieilles espérances ; ils n'ont pas fini d'avoir du sens » (Lieutaghi 1982, p.12).

### *c) Développements*

Dans cette section j'aborde dans un premier temps la nécessité, depuis longtemps proclamée, d'inclure les autochtones dans les projets de développements. Dans un second temps, l'apport des savoirs locaux au développement personnel, puis dans un troisième temps au développement local et à l'économie de marché, notamment à travers les études d'impact.

« Dès le milieu des années 1970, on avança l'idée que le savoir traditionnel des populations concernées devrait être une composante permanente et essentielle de tout projet de développement d'impact (...). [En effet] avec le nouveau modèle proposé, du « développement par le bas », les populations locales seraient considérées comme détenant une expérience et un savoir uniques dont la contribution est essentielle à leur propre développement » (Mailhot 1993, p.19-20). Cependant depuis les années 1970, la création du terme « développement durable » en 1987 (WCED) et l'utilisation du terme de « bonne gouvernance », l'idée a fait son chemin. En effet, « les savoirs autochtones occupent désormais une position privilégiée dans les débats sur les meilleurs moyens d'assurer le développement de telle sorte qu'il serve enfin réellement les intérêts des pauvres et des marginalisés » (Agrawal 2002, p.325). Aussi Roué note qu'actuellement, « le développement durable ne commence vraiment que par la prise de parole des acteurs concernés » (Roué 2006, p.11). En effet, pour les diverses raisons que j'ai déjà évoquées (pratiques durables, respect des populations autochtones, etc.), les projets de développement se doivent de prendre en compte les populations locales. « La diversité culturelle est [donc] comprise comme un point d'ancrage majeur pour une action mondiale en faveur du développement durable » (Roué *In* Barbault 2006, p.220).

La diversité culturelle globale est formée par une multitude d'identités culturelles dont les savoirs sont un des constituants. Se baser sur la diversité culturelle pour accéder au développement durable, c'est en fait se baser, en partie sur les savoirs locaux, et comme le note Yamba & Bouzou Moussa, c'est « considéré le patrimoine, ici les savoirs locaux, comme un levier du développement local en ce sens qu'il est un vecteur d'identification. Autrement dit, une communauté ne peut penser et agir son développement que dans la référence à son passé constitutif de son identité » (Yamba & Bouzou Moussa 2008, p.146). La connaissance de sa propre identité, et donc la transmission de celle-ci par les différents savoirs qui la composent, est donc extrêmement importante pour le développement des individus mais aussi le développement local.

Ainsi en prenant en compte l'univers cosmologique des communautés et en établissant des liens entre matériel et immatériel, les savoirs locaux permettent aux êtres humains de se développer spirituellement. En effet, « le développement spirituel doit accompagner le développement matériel. En effet, face aux problèmes des paysans, si on se contente de leur donner de l'argent ou autre chose sans développer en même temps l'homme, on ne résoudra rien. Si on développe l'homme, on peut résoudre les problèmes, même si on n'a pas d'argent. Mais si on développe l'homme et qu'on a aussi de l'argent, alors on pourra mieux résoudre les problèmes » (Phongphit 1995, p.15).

Ainsi le rôle principal de l'ethnobotanique est surtout l'autonomie alimentaire et médicale des peuples. Effectivement, « face à l'instabilité des cours et aux conséquences de l'endettement, face à

des projets de développement qui n'ont jamais pris en considération leur savoir-faire et leur expérience, de nombreux agriculteurs reviennent à des systèmes plus traditionnels qui privilégient l'auto-consommation et les techniques basées sur le travail plutôt que sur le capital. Des systèmes, faut-il le rappeler, que d'autres paysans n'ont jamais abandonnés faute d'avoir été inclus dans les plans de modernisation... » (Phongphit 1995, p.16). Le recours au SEP permet alors d'assurer aux paysans une souveraineté alimentaire dont certains choix politiques avaient pu les priver. Bien sûr, comme il est précisé, cette augmentation de production ne peut se faire sans une augmentation du travail physique – car il y a une diminution de l'utilisation du capital matériel (argent, machine). Mais ce retour au travail physique permet de recréer le lien avec la terre que les machines ont fauché. Cette redécouverte du milieu environnant permet alors de le re-connaître et ainsi de mieux l'utiliser, puisque comme le souligne Lieutaghi, en France « avoir recours à la nature immédiate, aux cinquante plantes communes au voisinage des lieux habités, c'est soigner 80% des affections courantes » (Lieutaghi 1983a, p.4) et à l'échelle du monde « l'Organisation mondiale de la santé estimait que les plantes médicinales constituaient la principale source de médicaments pour plus de deux milliards d'individus. Dans de nombreux endroits, notamment une importante partie des régions rurales de l'Afrique et de l'Asie, ces végétaux sont la seule source de remèdes. À l'échelle de la planète, plus de 50 000 plantes différentes, soit un huitième des végétaux connus de l'homme, sont utilisées à des fins thérapeutiques (...) ; la plupart (environ 80%) issue des forêts » (Kaimowitz *In* Barbault 2006, p.158). Il est donc extrêmement important de pérenniser ces savoirs afin de pouvoir soigner son corps.

Cependant, la connaissance des herbes médicinales ne permet pas uniquement de se soigner. Elle permet également d'« affronter la tutelle chimico-pharmaceutique » (Lieutaghi 1983a, p.4) qui prive les individus de leur autonomie et de leur liberté à agir par la création incessante de nouveaux brevets et de l'application de nouvelles lois. Ainsi il faut « inciter à la recherche d'autonomie thérapeutique parce qu'il y va aussi de la santé de la liberté » (idem). Il est donc vital de connaître les remèdes aux alentours des maisons, ces simples, car ils sont, actuellement, « les seuls remèdes saisissables » (idem).

Ainsi par la connaissance et l'utilisation des simples et des plantes alimentaires, les hommes sont plus autonomes car ils peuvent se nourrir et se soigner par eux-mêmes, sans dépendre des savoirs scientifiques ni avoir recours à l'argent. Ils peuvent donc se développer personnellement et localement.

Cependant les savoirs locaux ont des domaines plus vastes que les seuls individus, ils sont également utiles au développement local car « il existe dans tous les villages des personnes-ressources qui portent en elles un vaste héritage culturel fait de connaissances et de valeurs. Cet héritage a permis de développer au fil du temps des modes d'exploitation de la nature, des circuits de décision en matière d'échanges économiques, des principes de régulation pour s'auto-gouverner « en communauté ». Ces multiples façons d'être et d'agir constituent des bases riches et indispensables pour rechercher des alternatives et des possibilités d'adaptation face au changement » (Phongphit 1995, p.15).

Aussi, prendre en compte les connaissances locales, c'est donner une voix à de nombreuses initiatives qui avant été ignorées car n'émanant pas de la science occidentales et de ses trouvailles, aujourd'hui, grâce au changement de contexte international, elles trouvent leurs voies. Par exemple Aillot rapporte que « les chercheurs indiens qui se sont intéressés aux méthodes d'irrigation ou aux réseaux d'approvisionnement en eau des anciennes villes de l'Inde ont pu remettre à l'honneur des pratiques économes en ressources, nécessitant des investissements bien moindres que ceux des grands barrages » (Aillot *et al.* 1999, pp.29-31). Ainsi les pratiques locales sont à la mesure des utilisateurs, comme le note Dos Santos : « on met au point des technologies de plus en plus lourdes,

qui sont gérées par des institutions de plus en plus lourdes, et que sans arrêt ces technologies là ne permettent que des interventions très grossières, c'est-à-dire que dans les interstices, qui sont d'ailleurs des béances, de ces technologies et de leur application sur le terrain, il existe un espace de prise en charge et de gestion qui ne peut pas être pris en compte autrement que par un savoir populaire » (Dos Santos *In* Ministère de la Culture 1985, pp.78-9).

Il apparaît donc opportun de mettre en place des politiques de développement local qui intègrent les connaissances et les pratiques locales, puisqu' « en mettant en valeur des systèmes techniques, des systèmes sociaux associés à un métier ou à une technique, à un environnement spécifique, en développant des animations pédagogiques, culturelles et de recherche, elles deviennent le pivot d'activités touristiques et dégagent des ressources » (Cegarra *In* Bérard *et al.* 2005, p.31). Ainsi « au-delà de la conservation du patrimoine, le projet culturel peut créer des emplois, accroître le flux touristique, ce qui aura des retombées sur le commerce local, contribuer à promouvoir la ville ou le territoire, revaloriser les savoir-faire et renforcer l'identité locale » (Cegarra & Verdeaux *In* Bérard *et al.* 2005, p.22).

Néanmoins la contribution au développement économique la plus connue des SEP est sans aucun doute celle liée au développement des principes actifs contenus dans les plantes. À ce niveau « la contribution du savoir ethnobotanique consiste à accroître la probabilité d'identifier des composés actifs. [En effet], le savoir ethnobotanique peut apporter une contribution supplémentaire lorsque les scientifiques observent les utilisations des plantes dans la médecine traditionnelle et testent leur efficacité. Enfin, les modes traditionnels de préparation peuvent offrir de nouvelles pistes pour trouver des composés chimiques actifs » (Brahya, 2006, p.281).

Finalement, la dernière utilité abordée des savoirs écologiques dans les projets de développement se situe au niveau des études d'impact. À ce sujet, Roué et Nakashima ont écrit que « les savoirs autochtones sont une source primordiale d'information pour les évaluations d'impact, mais également que loin d'être des savoirs immuables figés dans la tradition, ils permettent à leurs détenteurs de se livrer à des analyses prédictives d'une rare précision » (Roué & Nakashima 2002, p.377). Par leur longue présence sur un territoire les autochtones sont donc capables, non seulement d'évaluer les impacts d'un projet *a posteriori*, mais également de déterminer *a priori* quelles seront les conséquences d'un projet. Dans leur article de 2002, Roué et Nakashima démontrent, preuve à l'appui, les réelles capacités des experts indigènes en matière d'évaluation d'impact *a priori* (Roué & Nakashima 2002).

Pour cette raison « l'organisation internationale des évaluations d'impact, l'IAIA, *International Association for Impact Assessment*, à forte majorité nordaméricaine, s'est dotée depuis 1994 d'une section permanente sur les peuples indigènes qui a organisé plusieurs conférences internationales (...). Les buts avancés sont de créer un « réseau de praticiens des évaluations environnementales (EE) intéressés, de façon à partager outils, techniques et leçons apprises dans leur pratique » et d'accroître l'implication des peuples indigènes et de leurs représentants » (Roué & Nakashima 2002, p.377).

Aussi pour Johannes « dans tous les cas devraient être pris en considération dans les études de cas, car pertinent pour les études d'impact environnementales : les systèmes de nomenclature et de classification ; les divers usages des éléments de l'environnement et leur signification pour la population locale ; la distribution spatio-temporelle des ressources vivantes et non vivantes ; le contexte social et politique dans lequel le savoir traditionnel s'insère, c'est-à-dire la manière de percevoir et de gérer les ressources naturelles » d'impact (Johannes *In* Mailhot 1993, p.26)

Cependant la question soulevée par Marchenay reste entière : « n'y a-t-il pas un risque que seuls les aspects utilitaires ou utilisables soient mis en avant dans les projets de développement ou de

valorisation, laissant de côté toutes les finesses qu'ils portent en eux et la cohérence complexe qui les caractérise ? » (Marchenay *In* Bérard *et al.* 2005, p.87).

Pour résumer, par leur profondeur historique les savoirs locaux permettent une meilleure connaissance de la culture et de l'environnement naturel. Cette connaissance fine de l'environnement permet la mise en pratique de mode de vie autonome, tant au niveau de l'agriculture que de la pharmacologie. De plus, la profondeur historique combinée à une pensée holiste favorise un développement spirituel de l'être humain. Ce dernier n'étant pas celui du cœur des politiques et des institutions modernes de développement, une séparation certaine est apparue ; séparation que les schémas de gestion actuels tentent de surpasser. Ainsi seuls des études à venir pourront vérifier si oui ou non les savoirs autres auront été intégrés dans leur globalité lors de projets de développements.

#### *d) Autres utilités*

Dans cette section j'aborde les dernières utilités que j'ai recensées à propos des savoirs écologiques, notamment les nouvelles réunions d'acteurs auparavant non reconnus et désolidarisés les uns des autres, l'élaboration de catégories sociales grâce à la possession ou non des savoirs autres.

Tout d'abord, l'intérêt récent pour les savoirs locaux au niveau mondial contribue à créer une dynamique nouvelle pour organiser des rencontres entre «homologues» des pays industrialisés et des pays économiquement pauvres. Ces rencontres favorisent la coopération Nord/Sud et la lutte contre le mal développement. « Un vrai dialogue, réciproque et symétrique est donc possible. Car ces acteurs sont motivés par le fait d'affirmer et de pérenniser leurs expériences locales » (Aillot *et al.* 1999, p.13). Effectivement, le fait qu'au Nord comme au Sud des personnes rejettent le système agricole productiviste et en reviennent – ou conservent – des pratiques traditionnelles, biologiques, renforcent la confiance qu'ont les individus dans leurs démarches. Et comme le souligne Aillot, ces rencontres ne doivent pas être sous-estimées car si elles n'ont pas lieu, le risque est grand « de tarir à nos dépens cette source d'enrichissement que constituent les transferts de savoirs, les échanges d'idées, la confrontation des conceptions du monde » (Aillot *et al.* 1999, p.19). Aussi, même si les savoirs locaux sont localisés et liés à leurs différents contextes, dans certains cas (une technique particulière, ou un outil), il se peut que celui-ci ou celle-ci soit adopté s'il fait sens dans le nouveau contexte.

Cependant les SEP ne servent pas uniquement à rassembler, ils peuvent également servir à diviser, notamment en plusieurs catégories sociologiques. En effet, en fonction de qui les possède, qui les utilise et de quelle manière, les savoirs locaux permettent une catégorisation en différents groupes sociaux. En effet, des groupes de personnes ont certaines activités, ils possèdent donc certains savoirs, savoir-faire et savoir-être différents qui leur permettent de se différencier des autres groupes.

Une des catégorisations sociologiques les plus marquées est sans aucun doute celle s'exerçant au niveau du genre. Ainsi, en Inde, « de nombreux organismes de recherche et organisations non gouvernementales établissent une topographie des savoirs traditionnels afin d'étudier la relation entre « le genre et la biodiversité dans les zones tribales ». L'argument invoqué est que les femmes pauvres des zones rurales, (...) sont les dépositaires de « savoirs traditionnels » et que leur rôle doit être reconnu si l'on veut « assurer la pérennité, la protection, l'utilisation et la gestion des stocks génétiques » (Gururani 2002, p.354). Il est ainsi possible de catégoriser les membres de la

population en fonction des savoirs et savoir-faire qu'ils connaissent. De plus, comme le montre cet exemple, il peut être alors nécessaire de s'appuyer sur différents groupes, même si ceux-ci ne sont pas les détenteurs du pouvoir local en place, puisque chaque groupe possède des connaissances différentes.

Par ailleurs Chlou-Ducharme écrit que « les pêcheurs à pied classent ainsi en fonction des savoirs et des savoir-faire les « touristes » et les pêcheurs à pied, puis distinguent les « traditionnels » des « ravageurs » à partir des savoir-être. Ces catégorisations permettent de comprendre toute la diversité d'une pratique, que des critères sociologiques (sexe, âge, lieu de résidence, profession) ne nous permettent pas de séparer. » (Chlou-Ducharme 2005, p.1). Les savoirs permettent ainsi d'affiner la catégorisation. Ici, on remarquera notamment comment la catégorisation s'opère en deux temps. Tout d'abord sur la possession des savoirs eux-mêmes ; puis dans un second temps par la manière dont sont utilisées ces connaissances. Ainsi, un même savoir, en fonction de son utilisation, peut amener à des pratiques distinctes. Ce point est extrêmement important car bien souvent la limite entre pratique durable et sur-exploitation est fine. Il importe donc de savoir la respecter, ce qui dépend uniquement du savoir être lorsque le savoir est acquis.

La catégorisation opérée par les SEP peut, comme on vient de le voir, créer plusieurs groupes au sein d'une population dont certains sont dotés de moins de pouvoir. Par une reconnaissance extérieure (supra-local) de ces savoirs, il est alors possible de (re)donner du pouvoir à certaines classes qui possèdent des savoirs importants qui n'étaient jusque là pas encore reconnus.

Cependant il ne faut pas tomber dans le travers de s'occuper de groupes avec moins de pouvoir uniquement s'ils possèdent des savoirs intéressants et surtout de ne le faire que pour cette raison. Car plusieurs auteurs qui « ont constamment centré leur réflexion sur les stratégies susceptibles d'être déployées en faveur des autochtones, [ont] mis en garde contre un dédain trop facile de la valeur et de l'utilité de leur savoir et tâché de susciter une prise de conscience de ce qu'ils sont, même chez les décideurs et les réformateurs néolibéraux qui ne songent qu'à la privatisation et à la libéralisation économique » (Agrawal, 2002a, p. 325).

#### *e) Paradoxes et limites des savoirs écologiques paysans*

##### *échelles*

En ce qui concerne les phénomènes d'échelle, il est intéressant de noter que la plupart des discours sur les savoirs locaux n'émergent que dans de grandes institutions internationales qui sont ensuite relayés au niveau national. Les acteurs prenant part à ses discussions ont alors une vision internationale du local, contrairement à certains acteurs de terrains. De plus, ce qui est alors qualifié de savoir local dans ces arènes ne correspond pas à la totalité des savoirs étudiés, mais à certaines parties particulièrement valorisées (Dumoulin 2004, pp.655-6).

Néanmoins « la question des savoirs naturalistes locaux oblige à penser le lien entre l'accès aux ressources et l'usage de ces ressources à l'échelle locale (de la même manière que la question de la valorisation a induit l'idée d'un lien entre accès et équité à l'échelle nationale). Au-delà des oppositions trop souvent simplistes entre appropriation privée et souveraineté des États à propos de la gestion des biens communs, on a pris conscience qu'il fallait s'intéresser plus en détail aux formes d'usage intermédiaire (gestion communautaire, gestion coutumière, partenariat multi-acteurs, autorégulation, etc.), elles aussi créatrices de normes et, surtout, garantes d'une certaine efficacité. Les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales

entrent dans cette catégorie des formes d'usage intermédiaire avec lesquelles le cadre international formel de négociation n'a jamais eu l'habitude d'interagir. Les discussions qui résultent de la nécessaire prise en compte de la diversité des règles d'accès, des systèmes juridiques et des pratiques de conservation et d'utilisation conduisent à une réflexion sur le moyen de mieux articuler les différents échelons de gestion de la biodiversité. Plus que tout autre sujet de négociation internationale sur l'environnement, la biodiversité renvoie en effet à une multitude de situations locales très diverses, notamment pour la prise en compte des savoirs et pratiques liés à la biodiversité. Cette subsidiarité, au sens large, a permis de renouveler en profondeur l'approche classique de division verticale des responsabilités : acteurs locaux gérant des ressources locales, acteurs nationaux élaborant des politiques publiques et États négociant les normes internationales. » (Espinosa et Louafi *In* Barbault 2006, p.174).

Cependant bon nombre de décisions restent cependant du ressort étatique, par exemple, ce qui concerne les noms des localités. Ainsi, comme le suggère Arunotai et comme il a déjà été expérimenté dans certaines îles de l'Océanie, la reconnaissance des peuples peut aussi passer par l'utilisation des noms qu'ils avaient donnés. En effet « l'acceptation des savoirs autochtones des Moken pourrait commencer par l'acceptation et l'utilisation des noms de lieu moken » (Arunotai 2006, p.156).

Toutefois, d'une manière générale « les politiques environnementales, en multipliant les échelles de planification, tendent à intégrer les savoirs profanes ou empiriques de la nature » (Barthélémy 2005, p.2). Ceux-ci sont donc de plus en plus pris en compte, au même titre que leurs détenteurs.

Ainsi par la reconnaissance de l'existence des savoirs locaux, puis par leur prise en compte, les populations locales ont ainsi pu participer au processus démocratique de gestion de leur territoires. Il est intéressant de constater que c'est souvent des décisions issues des organismes internationaux qui prêchent une « bonne gouvernance » qui poussent les états à organiser ces concertations au niveau local, court-circuitant ainsi le pouvoir national. Ainsi il y a un paradoxe intéressant à creuser qui est que les savoirs locaux sont plus reconnus au niveau global qu'au niveau national ou même local. Les possesseurs de ces savoirs ne se rendant parfois même pas compte de leurs importances. Peut-être aussi est-ce parce qu'on les a considérés comme des arriérés pendant des décennies ?

Une autre question qui se pose avec les phénomènes d'échelle est la transposition d'un savoir local au niveau global ou dans une autre localité. À ce propos je note simplement que pour « passer à un niveau global », à l'heure d'aujourd'hui, un savoir doit être scientifié, et donc perdre la partie spirituelle de son contenu. Le transfert à une autre localité apparaît tout aussi délicat puisqu'il faut que le savoir (ou savoir-faire), ne soit pas uniquement transposé, mais bien approprié. Il faut donc qu'il fasse sens aux nouveaux détenteurs. La preuve qu'une simple imposition / transposition ne fonctionne pas sont les nombreux échecs de la révolution verte et du développement agricole.

### *Développement*

Le développement apparaît comme un autre paradoxe si l'on veut préserver la biodiversité et donc la diversité culturelle qui l'engendre. En effet, il peut apparaître contradictoire de vouloir à la fois développer les peuples Autochtones et vouloir qu'ils conservent la biodiversité. Puisque comme le résume Arunotai : « plus les Moken sont attirés dans l'économie de marché, plus ils extraient des ressources naturelles de l'environnement pour satisfaire leurs besoins croissants en nouveaux biens de consommation, ce qui va à l'encontre de la conservation. En même temps, les îles et les zones côtières où les Moken sont libres de circuler, de s'installer et de chercher leur subsistance sont de plus en plus réduites en raison de la privatisation de l'occupation des sols ou de la création de zones protégées. De nos jours, les Moken sont devenus plus sédentaires, et leurs terrains de collecte se rétrécissent, ce qui aboutira à une exploitation plus intensive des ressources marines et côtières »

(Arunotai 2006, p.154). Contradictoirement les pays occidentaux et les instances internationales encouragent d'une part les pays pauvres et les autochtones à se développer, ceux-ci perdant alors leurs savoirs puisqu'ils n'en ont plus besoin pour vivre dans le monde qu'ils leur vendent, et d'autre part ils insistent aussi pour qu'ils préservent leurs modes de vie et leurs savoirs. Il y a donc un paradoxe là aussi, à prêcher en même temps le développement (sous-entendu économique) et la préservation de la biodiversité (donc des savoirs qui la crée).

De plus, Roué analyse, dans le cas des indiens Cris, mais cela pourrait bien s'appliquer à de nombreux autres autochtones, une autre conséquence des projets de développement et de la cogestion. En effet, elle remarque que « dans le monde entier les mêmes clichés, plus universels que locaux, diffusent l'argument essentialiste et rousseauiste de l'harmonie des autochtones avec une nature qualifiée de « terre mère » qui garantirait leurs aptitudes conservatrices. Il a fallu pour en arriver là que les environmentalistes occidentaux s'approprient des représentations autochtones et les simplifient à leur propre usage. Ces notions métisses une fois devenues modernes sont ensuite proposées aux autochtones, qui les rediffusent enfin comme leurs. On peut regretter que ce syncrétisme post-moderne égare de jeunes autochtones qui n'ont pas toujours la capacité de distinguer la copie de l'original. Ayant vécu loin de la communauté pendant leurs années d'école, ils manquent d'ancrage ferme dans leur propre culture et sont pris au piège des contrefaçons » (Roué 2003, p.598). Ainsi, en plus du « danger » que représente la modernité pour les modes de vie traditionnels, un risque d'autant plus grand est encouru par les autochtones. La conformation à un mode de vie dépeuplé du sens et des esprits originaux et qui ne conservent que la carapace conservationniste.

### *Limites*

Finalement dans les limites des savoirs autres, il est important de reconnaître, que ceux-ci, tout comme la science, ne sont pas une panacée, et qu'ils ont aussi leurs travers et leurs interrogations sans réponses, leurs imprécisions et leurs incohérences.

Ainsi, « la richesse des données, combinée avec la capacité limitée à discerner les mécanismes, peut rendre la seule utilisation des SEL insuffisante pour expliquer pourquoi un changement est survenu. La combinaison des savoirs locaux et des modèles expérimentaux pourraient être un moyen d'obtenir des explications testables pour une grande gamme de changement environnementaux<sup>25</sup> » (Bart 2006, p.545)

À ce propos Bart propose plusieurs raisons qui permettent d'expliquer l'insuffisance des savoirs écologiques locaux pour répondre à certaines questions.

« À l'instar de toutes les connaissances, les SEP sont limités par la capacité ou le désir des utilisateurs de la ressource de faire des observations. En particulier, l'incapacité des personnes à observer les mécanismes ou leur manque d'intérêt général conduit à un problème bien trop commun dans l'analyse des données : l'incapacité d'expliquer comment les événements précédents ont provoqué un changement. Sans cette information, il y a peu de raison d'accepter que les affirmations trouvées grâce aux SEL soient vraies. Les SEL souffrent souvent d'un second problème, moins reconnu. Bien qu'ils fournissent des observations sur les phénomènes environnementaux, l'ironie est que les données peuvent être si détaillées que plusieurs explications apparaissent plausibles. Dans le même temps, les connaissances limitées de la population locale, en particulier sur les mécanismes peut faire qu'il est impossible de discerner à partir des SEL seuls, quelle combinaison des

---

<sup>25</sup> « However, the richness of local accounts, combined with limits on the ability to discern mechanisms, can make the use of LEK alone insufficient to explain why a change occurred. Combining local knowledge and experimental designs could be a valuable way to obtain testable explanations for a wide variety of environmental changes » (Bart 2006, p.545).

événements précédents, s'il y en a une, explique le changement<sup>26</sup> » (Bart 2006, p.542).

Les savoirs écologiques locaux peuvent donc s'avérer inopérant dans certains cas et notamment pour des phénomènes qui dépassent le local. Aussi « les SEL peuvent être insuffisants pour établir les causes des changements de l'environnement » (Bart 2006, p.541) et donc « il peut-être nécessaire de les intégrer à d'autres méthodes écologiques si des processus de plus grande ampleur sont à l'étude<sup>27</sup> » (Ibid, p.545)

Foale partage d'ailleurs cette opinion puisqu'il écrit : « en résumé, on peut estimer que pour diverses raisons, les savoirs autochtones de nombreux pêcheurs mélanésiens et océaniens sur la biologie et l'écologie des organismes qu'ils exploitent comportent d'importantes lacunes faisant obstacle à une gestion optimale, en particulier dans un contexte caractérisé par les pressions de plus en plus intenses qui s'exercent sur le marché de nombreux produits de la mer » (Foale 2006, p.142).

Ainsi, en plus de l'inadéquation de certains savoirs factuels pour faire face au changement, s'ajoute parfois l'inadaptation des croyances, qui je le rappelle font partie intégrante du savoir écologique local, puisque pour les autochtones, tout est lié.

Ainsi Foale écrit que « pour la plupart des habitants de l'île de Ponam (province de Manus, Papouasie-Nouvelle- Guinée), c'est Dieu qui détermine si les ressources seront abondantes ou non. Ils ne voient donc aucun lien entre leurs activités de pêche et la raréfaction d'espèces vulnérables comme les tortues de mer ou les dugongs. Compte tenu de la nature synchrétique du christianisme à Ponam (et dans la plus grande partie de la Mélanésie), cette conviction est presque certainement liée aux systèmes de croyance traditionnels, qui attribuent la santé et l'abondance de ressources naturelles au royaume des esprits. D'où, face à la diminution des ressources halieutiques, une sorte de fatalisme qui tue souvent dans l'oeuf toute initiative locale de gestion lorsque les stocks sont surexploités » (Foale 2006, p.136). Il y a donc dans certains cas une inadéquation des savoirs écologiques locaux pour gérer la biodiversité. Cette inadéquation semble due au paradigme socio-culturel de certaines sociétés qui n'auraient pas encore pris la mesure des changements liés à la gestion productivistes et à la société industrielle. On retrouve d'une part le fait que les savoirs locaux sont de nature holiste mais également le fait que les cultures doivent s'adapter pour survivre. Il est donc possible, que les savoirs locaux ne permettent pas une gestion adéquate de la biodiversité ou que les croyances traditionnelles empêchent de faire face aux changements actuels. D'ailleurs « comme tous les systèmes de connaissance, les savoirs traditionnels ne sont pas infaillibles et sont susceptibles d'erreurs ou d'effets pervers. Certaines pratiques traditionnelles produisent à long terme des effets négatifs dont la relation de cause à effet a pu être mise en évidence par la science moderne » (Aillot 1999, p.33).

C'est un fait qu'il est je pense important de reconnaître, pour que les savoirs écologiques gardent tout leur crédit dans les cas où effectivement ils sont efficaces. De faire la part des choses, un exercice qui n'est pas toujours facile, est donc primordial si les scientifiques travaillant avec les

---

<sup>26</sup> « Like all knowledge, LEK is limited by the ability or desire of resource users to make observations. *In* particular, lay-people's inability to observe mechanisms (Bentley 1989), or else their general lack of concern with mechanisms (VanBeek 1993), leads to an all-too-common problem *In* lay accounts: the inability to explain how prior events caused a change (cf Lewis 1985). Without this information, there is little reason to accept assertions found *In* LEK as true. LEK often suffers from a second, less acknowledged problem. Although it provides much-needed observations about environmental phenomena (Johannes 1981; Kovacs 2000), the irony is that the accounts may be so detailed that many different, plausible explanations emerge. At the same time, local people's limited knowledge, especially about mechanisms, may make it impossible to discern from LEK alone which, if any, combination of prior events explains the change » (Bart 2006, p.542).

<sup>27</sup> « LEK can be insufficient to establish causes of environmental changes » (Bart 2006, p.541) et donc les « LEK may need to be integrated with other ecological methodologies if larger-scale processes are to be studied » (Bart 2006, p.545).

savoirs locaux veulent une plus grande reconnaissance et la prise en compte de leur globalité,

Finalement, il ne faut pas prêter aux autochtones ce qu'il ne font pas, par exemple, « la biodiversité ou en tout cas la grande richesse de la flore pâturée, si elle est une évidente nécessité pour le maintien de la ressource, n'est pas le souci majeur du berger. Il lui importe que son travail soit valorisé par des résultats pratiques, directement mesurables, comme le nombre et le poids de ses agneaux, l'état corporel de ses brebis. Il tient seulement à ce que le système perdure et reste efficace. La présence, au mois d'avril, de fleurs de gagée de Bohême sur les « drailhes » des hautes terres n'est pas sa préoccupation principale. Autrement dit, il produit du paysage et de la biodiversité comme Monsieur Jourdain faisait de la prose : sans le savoir » (Grellier 2006, p.170). On peut donc comprendre que dans ce cas là les autochtones ne connaissent pas les réponses que les scientifiques aimeraient avoir, et surtout qu'ils ne soient pas disposés à protéger ou gérer des ressources qui n'ont pas de retombées directes sur leurs pratiques.

### *Décisions inféodés aux pouvoirs économique et politique*

Finalement quelque soit la pertinence des savoirs ceux-ci restent toujours inféodés aux décisions politiques et économiques face auxquelles ils ne pèsent pas lourd (Cf section IV.2.m).

Ainsi Foale écrit que « dans la Mélanésie d'aujourd'hui, la « mise en valeur » des ressources s'effectue de façon chaotique, conflictuelle et souvent « sale », et tous les savoirs du monde n'empêcheront pas certains individus de permettre qu'une ressource soit purement et simplement dilapidée » (Foale 2006, p.141). Ce manque de gestion, récurrent dans de nombreux pays du Sud, est sans aucun doute lié à un manque de ressources, manque de possibilités de faire autrement et à une logique qui privilégie la rentabilité économique immédiate plutôt que le bien être humain à long terme.

Roué fait ainsi le même constat en notant que « dans les Cévennes comme dans les Philippines, le défi majeur est le même. Pour conserver les terrasses, il faut leur trouver une nouvelle rentabilité économique » (Roué 2006, p.14). Ainsi, dans un monde où l'économie conditionne encore les processus de décision il apparaît nécessaire de trouver une utilité, une rentabilité économique aux pratiques et aux savoirs.

Comme ironise Lieutaghi « nos recherches de subventions pour l'exposition en ont fourni des preuves flagrantes : « essayez de mettre en évidence les implications économiques de votre projet », nous disait-on. Avec, en prime, le sourire poli quand on prononçait le mot de populaire » (Lieutaghi 1983b, pp.8-9).

Ainsi une question cruciale apparaît à laquelle tous les acteurs de protection et conservation des savoirs et pratiques populaires se seront heurtés : l'argent.

Que ce soit pour mettre en place des projets de développement permettant de maintenir des activités traditionnelles ou sous forme de subvention à des activités jugées non rentables. La question de la rentabilité économique est présente. Il est peut être bon alors de se souvenir que l'agriculture productiviste, ne survit que grâce aux subventions, les vaches européennes recevant, par jour, plus que ce que possède chacun des individus d'une moitié de l'humanité : 2 euros.

Je conclurai avec cette remarque de Lévêque qui note que « si les causes de l'érosion [de la biodiversité] sont bien identifiées, et résultent pour l'essentiel des activités humaines, les remèdes doivent porter en priorité sur les causes, c'est-à-dire sur les modèles de société et de développement économique. En d'autres termes, alors que les naturalistes ont avec un succès certain défendu l'idée

qu'il était urgent de protéger la nature, les véritables solutions ne sont pas entre leurs mains, mais dans celle des politiques et surtout des sociétés et des valeurs morales qu'elles défendent » (Lévêque 1994, p.252). Les savoirs locaux et plus particulièrement les savoirs écologiques paysans ont donc un rôle à joué puisque j'ai montré que d'une part leur caractère holiste intègre une dimension spirituelle est fortement reliée à l'éthique. D'autre part, les SEP, par la sensibilité et le respect à la nature qu'ils développent me paraissent un atout important pour obtenir un développement « écologiquement » durable et la sauvegarde de la maison.

## CONCLUSIONS

Comme le lecteur aura pu s'en rendre compte au cours de la lecture de ce document, les savoirs écologiques paysans est un concept qui est difficile à cerner car il est en interrelations avec de nombreux autres concepts, eux mêmes liés les uns aux autres et c'est cette imbrication qui rend l'appréhension compliquée. Dans la mesure du possible j'ai donc essayé de démêler les liens afin de présenter le plus clairement possible les différentes implications. Néanmoins de nombreux points n'ont pu être traités, et certains l'ont été avec trop de superficialité, j'en suis conscient. Ci dessous, je présente tout d'abord les thèmes que je pense important pour le futur des SEP, et dans un second temps je conclus ce travail.

Tout d'abord il faudrait creuser les raisons de la disparition de ces savoirs pour en permettre une meilleur sauvegarde et éviter la « muséification » tant crainte.

Ensuite, je pense que toutes les recherches tournant autour des appellations d'origine (AO) risquent d'avoir un grand impact sur les SEP puisqu'elles influent directement sur leur évolution (pratiques) et leur reconnaissance. Il me paraît donc important de suivre les changements de ce domaine.

Lié à ce thème se trouvent tous les débats sur la propriété intellectuelle et sa protection. Tant au niveau international que national et autant d'un point de vue philosophique qu'économique, théorique, que pragmatique.

Finalement la question des bases de données et de la collecte des savoirs est une question extrêmement épineuse, liée bien évidemment à la précédente.

En conclusion, au cours de ce travail j'ai montré l'importance du contexte historique (colonisation, programmes « développementistes », impact de la CBD) dans la prise en compte des savoirs écologiques par la science globale. Ces évolutions sociales ayant bien sûr étaient suivies, parfois devancées par la recherche, notamment en anthropologie.

J'ai également défini les savoirs écologiques paysans et détaillé chacun des traits qui me paraissent intrinsèque à leur constitution, ainsi que précisé leurs rôles au sein de nos sociétés.

Finalement, l'aspect, qui me paraît le plus important dans les SEP est leur vision holiste et la façon dont leurs détenteurs se rapportent à la nature. En effet, les savoirs et savoir-faire purement techniques peuvent se retrouver grâce à l'agronomie, l'écologie et la biologie. Alors que le savoir être dont ils sont porteurs ne pourra pas être amené par la science. Il est donc nécessaire dans une optique de durabilité écologique (autrement dit, d'un monde vivable) que les SEP soit pris en compte dans leur globalité pour apporter un changement moral dans la société car « la préservation de cet héritage qu'est la biodiversité remet profondément en cause les choix de modèles économiques, et interpelle les bases mêmes des sociétés occidentales, que ce soit au niveau des représentations de la nature ou des valeurs morales qu'elles entendent privilégier » (Lévêque 1994, p.252). Aussi pour que l'homme puisse continuer d'être intègre, il est nécessaire qu'il garde (ou retrouve, pour certains) un contact avec la nature puisque « l'éducation nous vient de la nature, ou des hommes, ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature ; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses. Chacun de nous est donc formés par trois sortes de maîtres qui deviennent les trois pôles de la Formation Expérientielle : « auto-soi, eco-les choses, hetero-les autres » (Moneyron 2003). Enlever la nature à l'homme c'est donc lui enlever une part de lui-même.

Les SEP et les paysans ont donc un rôle important à jouer dans la mise en contact des deux univers (traditionnel et moderne), Bové et ses collègues notent d'ailleurs qu'« autrefois le paysan assurait cette cohérence en monde clos aujourd'hui cette approche du métier a besoin d'intelligences

multiples, de recherche, d'expérimentation, de confrontations entre expériences et savoirs différents » (Bové et al. 2000, p.162).

Cependant, en terme de préservation et gestion de la biodiversité, les évolutions semblent aller dans le bon sens puisqu'un berger remarque que « les termes mêmes dans lesquels sont énoncées les problématiques sont inversés. On entretenait, une partie de l'année, des ovins sur des prairies d'altitude ou sur des garrigues méditerranéennes. Il s'agit maintenant, le titre d'une publication est explicite, d'entretenir la prairie d'altitude par le pastoralisme. Il en est de même pour la garrigue » (Grellier, 2006, p. 171). Dans certains cas, ici dans le Parc National des Cévennes, la préservation de l'environnement est donc l'objectif prioritaire. Cependant ces cas sont encore trop rares et tant que les valeurs morales de la société qui sous-tendent les actions des individus ne changeront pas, peu de choses changeront. Peut-être que les SEP ont alors, de par leur dimension spirituelle, un rôle important à jouer ?

ANNEXE

Petit florilège des savoirs autres

AUTEUR	PAGE	EXPRESSION
Steyaert (2006)	93	savoirs savants
Fortier (2005)	4	savoir voir / savoir être / savoir caché / savoir se taire
Fortier (2005)	9	savoirs pratiques / savoir ruser/ savoirs incorporés
Lathoud (2005)	3	savoirs autochtone
Lathoud (2005)	8	connaissances écologiques traditionnelles
Chlous-Ducharme (2005)	4	savoirs populaires
Doyon (2005)	8	savoir local environnemental
Barthélémy (2005)	1	savoirs profanes / savoir expert
Arunotai (2006)	145	savoirs écologiques traditionnels
Arunotai (2006)	156	savoirs traditionnels autochtones
Phungphit (1995)	36	sagesse populaire / sagesse locale
Blanc (2009)	38	savoir et savoir-faire de nature relationnelle
Thomassin (2005)	1	savoirs écologiques locaux
Roué et Nakashima (2003)	380	savoir écologique
Frossard (1998) in Dove (2002)	389	science paysanne
Dumoulin (2003)	661	savoir indigène
Boya Busquet (2006)	4	savoir écologique local
Boya Busquet, (2006)	6	savoir endogène d'une communauté
(Chiasson et al., 2005)	5	savoir traditionnel et écologique
Barbault (2005)	174	savoirs naturalistes locaux
colloques de sommières 1983	1	savoirs naturalistes populaires
Fernanda Espinosa in Berard et al. (2005)	253	savoirs environnementaux locaux
Roussel et Louafi in Berard et al (2005)	246	savoir et savoir-faire paysans
Richardson (2005)	2	savoirs alternatifs

## BIBLIOGRAPHIE

- Acot, P., 1994. *Histoire de l'écologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll.«Que Sais-Je?», p.127.
- Agrawal, A., 2002. Classification des savoirs autochtones: la dimension politique. *Revue internationale des sciences sociales*, 173, p.325-336.
- Agrawal, A., 1995. Indigenous and scientific knowledge: some critical comments. *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, 3(3), p.3-6.
- Aillot, S. et al., 1999. *Savoirs du Sud: connaissances scientifiques et pratiques sociales: ce que nous devons aux pays du Sud*, Paris: Charles Léopold Mayer, p.134.
- Arbousse Bastide, T., 2006. *La transmission des savoir-faire en Bretagne*, FR-Civam Bretagne, p.8.
- Arom, S. et al., 1993. *La science sauvage: des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris: Ed. du Seuil, p.216.
- Arunotai, N., 2006. Les savoirs écologiques traditionnels. *Revue internationale des sciences sociales*, 187(1), p.145-158.
- Auclair, L., Aspe, C. & Baudot, P., 2008. *Le retour des paysans? À l'heure du développement durable*, Paris: Autrepart, p.207.
- Baco, M.N. et al., 2007. Les savoirs paysans traditionnels conservent-ils encore l'agrobiodiversité au Bénin? *Biotechnol. Agron. Soc. Environ*, 11(3), p.201-210.
- Barbault, R., 2006. *Biodiversité, science et gouvernance. Actes de la conférence internationale. Paris, 24-25 janvier 2005*, Paris: Institut français de la biodiversité, p.319.
- Barret, P., 2007. AGTER Chantier régulation locale - Pourquoi un atelier itinérant au Mexique, puis dans les Alpes ? p.4.
- Bart, D., 2006. Integrating local ecological knowledge and manipulative experiments to find the causes of environmental change. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 4(10), p.541-546.
- Barthélémy, C., 2005. Les savoirs locaux: entre connaissances et reconnaissance. *VertigO*, 6(1), p.6.
- Bérard, L. et al., 2005. *Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France*, Editions Quae, p.271.
- Bérard, L. & Marchenay, P., 1998. Terroirs, produits et enracinement. *Pour une anthropologie impliquée. Argumentations face aux extrémismes*, 43, p.16-17.
- Berkes, F., 1998. *Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management*, Philadelphie: Taylor & Francis, p.210.
- Blanc, J., 2009. Savoirs relationnels et " engagement " avec le vivant: les dimensions oubliées du

métier d'éleveur? *Natures Sciences Sociétés*, 17(1), p.29-39.

- Bonniel, J., 1983. La transmission et la transformation des savoirs en milieu vigneron. *Terrain*, (1), p.22-30 [1-11].
- Bové, J., Dufour, F. & Luneau, G., 2000. *Le monde n'est pas une marchandise: des paysans contre la malbouffe*, La Découverte, p.339
- Boya Busquet, M., 2006. Des stratégies intégrées durables: savoir écologique traditionnel et gestion adaptative des espaces et des ressources. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*,, 7(2), p.8.
- Brahy, N., La contribution des bases de données et du droit coutumier à la protection des savoirs traditionnels, *Revue internationale des sciences sociales*, 188 (1), p.273-298
- Bromberger, C., 1986. Les savoirs des autres. *Terrain revue d'ethnologie de l'Europe*, 6, p.2-5.
- Bromberger, C. & Guyonnet, M.H., 2008. *De la nature sauvage à la domestication de l'espace: enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs*, Aix en Provence: Publications de l'Université de Provence, p.245
- Bromberger, C. & Lenclud, G., 1982. La chasse et la cueillette aujourd'hui: Un champ de recherche anthropologique? *Études rurales*, p.7-35.
- Brunet, R., Ferras, R. & Théry, H., 1993. *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique* Reclus., Montpellier: Reclus, p.518.
- Chatelin, Y., Riou, G. & Blanc-Pamard, C., 1986. *Milieus et paysages: essai sur diverses modalités de connaissance*, Masson, p.17-35
- Chiasson, G., Boucher, J.L. & Martin, T., 2005. La forêt plurielle: nouveau mode de gestion et d'utilisation de la forêt, le cas de la Forêt de l'Aigle. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*,, 6(2), 11.
- Chlous-Ducharme, F., 2005. Les savoirs-outils de distinction et de légitimation dans le cadre d'une gestion durable: le cas des pêcheurs à pied d'ormeaux. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*,, 6(1), 11.
- Clément, D., 1995. *La zoologie des Montagnais*, Peeters, SELAF, Paris p.569
- Crosnier, C., 1998. *La cueillette des savoirs: les usages du végétal Morvan-Bourgogne*, Bresson, Morvan: PNR du Morvan. 128.p
- Delbos, G., 1983. Savoir du sel, sel du savoir. *Terrain*, (1), p.11-22.
- Dortier, J., 2003. L'intelligence au quotidien. *Sciences humaines*. 137, p.18-21.
- Dove, M.R., 2002. Histoires et savoirs autochtones hybrides chez les petits cultivateurs d'hévéa

d'Asie. *Revue internationale des sciences sociales*, 173, p.389-400.

- Doyon, S., 2005. Savoir environnemental local et scientifique: entre la révolution, la gouvernance nationale et le développement durable à Cuba. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*, 6(2), p.9.
- Dufumier, M. 2002, Agronomes et savoir-faire paysans. Actes du colloque *Science et éthique*, consulté en ligne <http://www.museum.agropolis.fr/pages/savoirs/agrifamsud/agronomes.pdf> p.6.
- Dumoulin, D., 2004. Les savoirs locaux dans le filet des réseaux transnationaux d' ONG: perspectives mexicaines. *Revue internationale en Sciences sociales*, 178, p.655-666.
- Einstein, A. & Infeld, L., 1983. *L'évolution des idées en physique*, Paris: Flammarion. p.320.
- Foale, S., 2006. La complémentarité des connaissances scientifiques et des savoirs autochtones sur l'environnement dans les régions côtières de Mélanésie: incidences pour la gestion actuelle des ressources marines. *Revue internationale des sciences sociales*, 187(1), p.135-143.
- Fortier, A., 2005. Des savoirs locaux insaisissables? L'exemple de la tanderie aux grives en Ardenne. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*, 6(3), p.1-10.
- Grellier, B., 2006. Berger transhumant sur l'Aigoual: la transhumance ovine et les savoirs du berger. *Revue internationale des sciences sociales*, 187(1), p.169-172.
- Gururani, S., 2002. Le savoir des femmes du tiers monde dans le discours sur le développement. *Revue Internationale des Sciences Sociales, Special*, 178, p.353-363.
- Johannes, R.E., 1993. Integrating Traditional Ecological Knowledge and Management with Environmental Impact Assessment. In J. T. Inglis, International Program on Traditional Ecological Knowledge et International Development Research Centre. ed. Ottawa., p. 33-39.
- Jollivet, M. ed., 1992. *Sciences de la nature, sciences de la société—Les passeurs de frontière*, Paris: CNRS Editions.
- Lathoud, F., 2005. Paradigmes socio-culturels associés au territoire forestier de la Baie James. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*, 6(1), p.1-10.
- Leach, M. & Fairhead, J., 2002. Modes de contestation: le «savoir indigène» et la «science des citoyens» en Afrique de l'Ouest et dans les Caraïbes. *Revue internationale des sciences sociales*, 173, p.337-351.
- Lévêque, C., 1994. Le concept de biodiversité: de nouveaux regards sur la nature. *Nat. Sci. Soc*, 2(3), p.243-254.
- Lévi-Strauss, C., 1962. *La pensée sauvage*, Plon Paris, p.401.
- Lieutaghi, P., 1992. *Jardin des savoirs, jardin d'histoire*, Mane : Les Alpes de lumière, p.148.

- Lieutaghi, P., 1983. L'ethnobotanique au péril du gazon. *Terrain revue d'ethnologie de l'Europe*, 1, 3-10.
- Mailhot, J., 1993. *Le savoir écologique traditionnel: la variabilité des systèmes de connaissance et leur étude*, Montréal: Évaluation environnementale du projet Grande-Baleine: Dossier-synthèse.
- Martin, J.Y. & Leroy, G., 2002. *Développement durable?: doctrines, pratiques, évaluations*, Paris: IRD Editions. p.344.
- Mendras, H., 1984. *La fin des paysans; suivi d'une réflexion sur La fin des paysans vingt ans après*, Le Paradou : Actes sud. p.370.
- Michon, G., 2003. Sciences sociales et biodiversité: des problématiques nouvelles pour un contexte nouveau. *Natures Sciences Sociétés*, 11(4), p.421-431.
- Ministère de la Culture, D.D.P.M.D.P.E., 1985. Les savoirs naturalistes populaires. In *Actes du séminaire de Sommières*. Paris: éditions de la MSH, p. 95.
- Moneyron, A., 2003. Temps agricoles: une autre culture du temps. *Education relative à l'environnement: regards-recherches-réflexions*, 4, p.241-251.
- Moneyron, A., 2003. *Transhumance et éco-savoirs. Reconnaissance des alternances écoformatives* l'Harmattan., Paris: l'Harmattan. p.236.
- N'golo, D.2007, La vieille femme et les hirondelles. In G. Bessette, ed. *Eau, terre et vie*. Paris: L'Harmattan, p.384.
- Pétron, A. et al., 2006. *Recherche-action et développement local: Contributions au renouvellement des liens écologiques et sociaux en territoires ruraux*, Paris: L'Harmattan. p.267.
- Peugeot, V., 2005. Propriété intellectuelle et biens communs de l'information vus du Sud: un enjeu de développement prioritaire. Colloque de l'Université Lyon 2, France, p.5.
- Phongphit, S., 1995. *Savoirs populaires et développement rural*, Paris: Charles Léopold Mayer. p.140
- Raffles, H., 2002. Les savoirs intimes. *Revue internationale des sciences sociales*, 173(3), p.365-375.
- Richardson, M., 2005. À la recherche de savoirs perdus? Expérience, innovation et savoirs incorporés chez des agriculteurs biologiques au Québec. *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*, 6(1), p1-8.
- Robertson, H.A. & McGee, T.K., 2003. Applying local knowledge: the contribution of oral history to wetland rehabilitation at Kanyapella Basin, Australia. *Journal of Environmental Management*, 69(3), p.275-287.
- Roué, M., 2006. Introduction: entre cultures et natures. *Revue internationale des sciences sociales*,

187(1), p.11-18.

- Roué, M., 2003. ong, peuples autochtones et savoirs locaux: enjeux de pouvoir dans le champ de la biodiversité. *Natures Sciences Societes*, 11(1), p.97-98.
- Roué, M. & Nakashima, D., 2002. Des savoirs «traditionnels» pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental. *Revue internationale des sciences sociales*, 173, p.377-388.
- Roué, M., 2009. Construction des savoirs locaux et cogestion dans le parc national des cévennes. In R. Larrère, B. Lizet, & M. Berleau-Durqué, eds. *Histoire des parcs nationaux Comment prendre soin de la nature ?* Versailles: Quae, p.236.
- Roué, M., Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones: de la tradition à la mode. *JATBA à praître*, p.22.
- Roussel, B., 2006. Biodiversité et savoir locaux sur la nature les enjeux actuels, Séminaire *Biodiversité, Plateforme environnement*, p.4, consulté en ligne le 14 août 2009: [http://www.environnement.ens.fr/docs/ROUSSEL\\_texte.pdf](http://www.environnement.ens.fr/docs/ROUSSEL_texte.pdf)
- Séhouéto, L., 2006. Savoirs agricoles localisés et production vivrière en Afrique subsaharienne. *Revue internationale des sciences sociales*, 187(1), p.127-134.
- Some, A.N. & Alexandre, D., 1997. Savoir paysan et lecture des indices de fertilité du sol en zone soudanienne. In C. BECKER, ed. *Développement durable au Sahel*. Dakar/Paris: Societes Espaces Temps, p.159-166.
- Steyaert, P., 2006. La race bovine maraîchine, objet de médiation de différentes formes de savoirs. *Revue internationale des sciences sociales*, 187(1), p.91-99.
- Thomassin, A., 2005. Un pied dans l'eau, un pied sur terre: trajectoires et savoirs sampaniers dans un processus de transfert de la pêche vers l'aquaculture Phù Tân (Vietnam). *VertigO-la revue électronique en sciences de l'environnement*, 6(1), p.1-15.
- Toledo, V.M., 2004. Agroécologie et mémoire traditionnelle. *l'écologiste*, 5(3), p.30-34.
- UNESCO, 2003. Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Paris, p. 14. Consulté le 14/08/2009 sur : <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540f.pdf>
- Yamba, B. & Bouzou Moussa, I., 2008. Savoirs locaux et gestion des écosystèmes sahéliens. *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 241-242, p.145-162.