

3374 \$9615 D541

# L'INTERFACE ENTRE LES SAVOIRS PAYSANS ET LE SAVOIR UNIVERSEL

Ce livre a été publié grâce au concours de  
la Fondation Volkswagen,  
Kastanienallee 35, D-30519, Hanovre  
République Fédérale d'Allemagne

*Le figuier*

B.P E2605 Bamako

ISBN : 2- 84258-040-0

## ERRATA

Nous regrettons que l'éditeur ait omis d'adapter la pagination du manuscrit à celle du livre, ainsi que la date de publication.

**Bamako, Le Figuier, 2003**

### Table des matières

Mamadou Diawara L'interface entre les savoirs paysans et le savoir universel	8
Mamadou Diawara Point Sud, carrefour de gens, pont entre les mondes	17
Gerd Spittler Savoir local et vitalité locale dans le contexte global	34
Peter Geschiere Re-interpreting the local	56
Bernard Lategan Aspects of knowledge transformation	75
Jean-Pierre Olivier de Sardan Quelques problèmes et difficultés liés à l'auto-promotion	95
Mamadou Diawara, Isaïe Dougnon Du « travail de Noir » au « travail de Blanc »	105

## Savoir local et vitalité locale dans le contexte global

*Gerd Spittler*

### Introduction

Depuis près de dix ans, les recherches consacrées au "savoir local" en Afrique et ailleurs connaissent un véritable "boom". Menées surtout dans les domaines agricole et médical, ces études montrent que nous avons affaire à un savoir différencié et complexe. Il ne s'agit pas d'un savoir traditionnel, immuable, mais d'un savoir qui a une histoire et subit les influences d'autres groupes. Au lieu de savoir "indigène" ou "traditionnel", il est question aujourd'hui de savoir "local". Le savoir quelle qu'en soit la nature n'est pas universel, il a ses frontières locales ; ce qui ne signifie point qu'il est immuable.

C'est surtout les besoins des politiques de développement qui ont suscité le boom des études consacrées au savoir local ; lequel se révéla comme une ressource efficace, au moment même où bien des projets de développement échouaient faute d'avoir associé les bénéficiaires. La politique du développement est un domaine où la recherche sera continûment sollicitée.

Outre les questions de politique du développement, il ne fait aucun doute que l'on doit envisager d'autres enquêtes sur la sémantique du savoir local. La diversité des sujets exige des recherches différenciées. Par ailleurs, on constate que, depuis quelque temps, l'accumulation d'enquêtes locales ne fait guère progresser la recherche. Ces enquêtes qui s'attestent elles-mêmes renforcent tout au plus l'existence d'un savoir local. Il suffit de braquer l'objectif sur la

---

1 - Nonobstant quelques pionniers dans les années 80 (Brokensha et al., 1980; Richards, 1985; Warren et al., 1989), le boom proprement dit a lieu dans les années 90 : Antweiler, 1998; Dupré, 1991; Honerla, 1995 ; Long, 1992; Sillitoe 1998, Warren et al., 1991; 1995.

L'anthropologie s'était penchée sur le savoir local bien avant ce boom. A ma connaissance, la notion remonte à Clifford Geertz (1984). L'anthropologie cognitive et avant elle l'ethnoscience, s'occupent depuis longtemps du savoir local (Conklin, 1972).

dimension locale, et il surgit nécessairement un savoir local.

Une bonne part des études menées jusqu'ici souffre de trois défauts :

1. Seul l'aspect statique du savoir est exploré, mais pas sa réalité dynamique, c'est-à-dire sa genèse et ses transformations. Même si, aujourd'hui, la plupart des chercheurs ne s'arrêtent plus à l'hypothèse d'un savoir indigène immuable, ils n'en explorent pas moins pour autant un stock de savoir. Il est rare que l'on prenne en considération le procès de communication au cours duquel ce savoir prend forme, se transforme et se modifie.

2. En se concentrant sur le savoir local, on néglige souvent le fait qu'un tel savoir ne peut presque jamais être expliqué dans une seule dimension. Il se situe toujours dans un contexte qui le déborde : localités avoisinantes, régions, État. Souvent, et ceci ne date pas d'aujourd'hui, le savoir local se situe dans un contexte global qu'il faut prendre en compte si on veut l'interpréter correctement.

3. Dans bien des études sur le savoir local, il est sous-entendu que l'on enquête aussi sur l'action; ce qui en réalité est loin d'être le cas. Souvent l'écart de l'un à l'autre est manifeste. Et pourtant enquêter sur le savoir ne peut se passer d'une enquête sur l'action.

Telles sont les questions que je vais traiter maintenant. Tout d'abord, sur la base de mes propres recherches chez les Touaregs Kel Ewey du Niger, je montrerai qu'il faut observer le savoir non comme un état, mais comme une forme dynamique, comme le résultat - toujours provisoire - d'un procès de communication. Dans la deuxième partie, en m'appuyant sur différents travaux de recherche, je montrerai comment la vitalité locale des paysans s'est épanouie dans le contexte du colonialisme. Dans la dernière partie, j'aborderai la question du savoir et de l'agir local dans les conditions de la mondialisation actuelle.

### **1. Formation de savoir local au cours d'une famine**

L'analyse des sécheresses et des famines au Sahel a tout d'abord présenté un modèle de drame où paysans et nomades faisaient figure de victimes résignées des catastrophes écologiques. Au milieu des années 80, ce modèle céda la place à un modèle de survie. On

insistait désormais sur le savoir local, ses différenciations, et sur la diversité des stratégies grâce auxquelles paysans et nomades traversaient les crises. Les cultivateurs diversifiaient leurs productions pour réduire les risques de pénurie. De même, les nomades, éleveurs de chameaux, de bœufs et de chèvres, s'adonnaient à d'autres activités économiques (agriculture, commerce) cherchant par ces moyens à minimiser les risques de paupérisation.

Les cultivateurs stockaient des réserves céréalières pour plusieurs années ; les nomades entretenaient un nombreux cheptel d'où ils pouvaient distraire des têtes à revendre pendant la disette. Partout, la récolte de plantes sauvages était un succédané important quand, en période de sécheresse, les ressources alimentaires ordinaires faisaient défaut, etc.

À en croire cette approche, les cultivateurs et les nomades, grâce à leur savoir local et à leurs stratégies, étaient donc capables de maîtriser toute situation. Ni le doute, ni les soucis, ni la peur ne les assaillaient. Aux prises avec des situations critiques, ils étaient toujours à même d'agir comme il convenait. Alors que, par simplification abusive, le modèle des "victimes" les campait en victimes désarmées et passives devant les catastrophes, le modèle de "survie" commet l'erreur inverse de les ériger en héros. En réalité, le savoir local n'est pas aussi mécaniquement convoqué : il faut avant tout qu'un processus de communication intense le mobilise.

J'aimerais démontrer ce processus en m'appuyant sur l'exemple des Touaregs Kel Ewey, chez qui j'ai séjourné régulièrement comme chercheur, depuis 1976. Or, une de ces années (1984-1985) fut une année de sécheresse et de famine

Les Kel Ewey vivent au Niger, dans le massif de l'Aïr. Tout au long du siècle, ils ont connu une série de sécheresses et de famines, dont j'ai rendu compte dans mon ouvrage *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines. Les Kel Ewey de l'Aïr (Niger)* (1993). Leur savoir local et leurs stratégies d'action les ont sauvés dans toutes ces situations de crise. Mais ce savoir n'était pas simplement là, à disposition. Il se constituait pendant une crise à l'issue d'un processus

intensif de discussions. Il s'agissait à chaque fois non seulement d'un savoir pratique, mais d'une interprétation du cours de l'histoire ainsi que d'une interrogation de la vie après la mort.

Durant la sécheresse de 1984/85, ce n'est pas un savoir local établi qui dirigea la ligne de conduite des Touaregs, mais plutôt une situation ouverte qui nécessitait de prendre des décisions face aux problèmes qui se posaient. Devaient-ils évacuer les lieux pour sauver leur vie, ou rester sur place pour sauver le bétail ? S'ils partaient, devaient-ils fuir vers le Nord, c'est-à-dire vers l'Algérie ou la Libye, ou vers le Nigéria ? Ou bien vers les villes du Niger où l'on distribuait des vivres ? S'ils fuyaient vers le Nord, devaient-ils se faire embaucher comme manœuvres dans les oasis algériennes, ou bien, répondant à l'appel lancé par Kadhafi, s'enrôler dans l'armée ?

Devaient-ils vendre ou abattre leur bétail menacé par la sécheresse et acheter du ravitaillement avec l'argent qu'ils retireraient de l'opération ? Devaient-ils chercher à sauver leurs troupeaux en mobilisant toutes leurs forces au péril de leur propre vie ? S'ils voulaient sauver les dromadaires, devaient-ils rester dans le Sud où l'on trouvait encore du fourrage mais au risque de contracter telle ou telle maladie ? Fallait-il rebrousser chemin vers le massif de l'Aïr, région salubre mais où il était probable que la sécheresse continuait de sévir et où, faute de fourrage, les dromadaires risqueraient de mourir ? S'ils restaient dans l'Aïr, quelles étaient les chances de survie étant entendu qu'ils se nourriraient exclusivement d'herbes sauvages ?

Toutes ces questions donnèrent lieu à des débats fréquents et ardents. Concernant les herbes sauvages, on alla chercher conseil chez les vieux bergers et bergères qui avaient connu la grande sécheresse et la famine de 1913/14. Eux connaissaient ces herbes qui, selon certaines recettes, pouvaient se consommer. Avec l'aide des anciens, il devenait alors possible de convoquer ce savoir-faire. Toutefois, il ne s'agissait pas seulement de convoquer ce savoir-faire, mais surtout de l'activer et de l'ériger en Savoir tout court, à travers des interprétations historiques et des questions qui tournaient autour du sens de la mort. Il ne pouvait être tout bonnement exhumé ; il devrait encore se déployer au fil d'un intense processus de communication,

comme je voudrais le montrer en prenant l'exemple des chevrières qui, durant la sécheresse, continuèrent de garder leurs bêtes dans l'Aïr, se nourrissant, pour survivre, des feuilles de la *maerua crassifolia*.

Durant l'hiver 1984/85, bien des chevrières virent leurs réserves de mil tarir. Il y en eut quelques-unes pour vendre leurs bêtes et acheter alors du mil. Mais la plupart ne vendirent que quelques têtes, ou aucune, se nourrissant pour survivre des feuilles de la *maerua crassifolia*. Cette attitude était des plus surprenantes car, à cette époque, bien des raisons poussaient à vendre les chèvres :

- Les réserves de mil touchaient à leur fin, et avec le produit de la vente des chèvres l'on aurait pu acheter du mil.
- Durant cette période, les chèvres étaient sans utilité immédiate, car elles ne donnaient pas de lait.
- En hiver, on se demandait si les chèvres résisteraient à la saison sèche à venir (d'avril à juin), même si d'aucuns tenaient la question comme sans objet. Par ailleurs, ce n'était pas sûr que la "saison des pluies" 1985 apporterait beaucoup d'eau. Si la pluie faisait encore une fois défaut, il fallait alors tabler sans aucun doute sur la mort des chèvres.
- A cette époque de sécheresse, la surveillance des chèvres coûtait beaucoup d'efforts. Plus aucune trace de feuillages, ni de graminées dans les vallées. Garder les chèvres au pâturage signifiait surtout urvoir à leur alimentation. A l'aide de longues perches, les chevrières faisaient tomber les feuilles des arbres. D'autres chinaient à mener les bêtes sur des collines escarpées, afin d'y repérer les derniers recoins où se trouverait un peu d'herbe. Abreuver le troupeau était également chose ardue, le niveau de l'eau ne cessant de baisser dans les puits.
- La garde des chèvres qui retenait les bergères à des endroits où les bêtes pouvaient se nourrir, les tenaient éloignées de toutes agglomérations où elles auraient pu se ravitailler.
- Pour finir, il n'était pas certain que les bergères elles-mêmes survivraient plus que quelques mois.

Mais toutes ces raisons de vendre se heurtaient à l'intérêt à long terme : il fallait préserver le cheptel pour assurer l'avenir. Toutefois, où les chevrières trouvaient-elles la force d'espérer et de

penser à l'avenir ? Que d'une année à l'autre il plût tantôt plus, tantôt moins, qu'il y eût des années bonnes et d'autres mauvaises, elles le savaient bien. Mais comment pouvait-on être sûr que la pluie reviendrait cette année justement ? Une bergère exprimait ainsi ses doutes et ses espoirs :

S'il pleut, les arbres fleuriront, un tapis d'herbe recouvrira l'Aïr, les chèvres donneront des cabris et du lait et nous tuerons un petit bouc bien gras. La bergère ne s'abandonnera plus à de sombres pensées, mais chantera. L'eau montera dans les puits, les bœufs auront du bon fourrage, on sèmera du maïs et du blé.

Pourtant la femme qui exprime ces espérances ne se contente pas de reprendre à la fin la condition énoncée au début - "S'il pleut" -, mais ajoute : "Sinon il n'y a que la mort", et fait semblant de tomber morte.

Il ne s'agissait pas seulement de savoir à quel moment ce cycle s'inverserait, mais si, en tout état de cause, la sécheresse - les chevrières n'en avaient encore jamais vu de telle - relevait d'un cycle. Une autre interprétation était possible : la fin du monde, ou bien une étape de plus dans la lente dégradation du climat et de la végétation dans l'Aïr.

Il y aurait eu là de quoi s'abandonner au désespoir, les bras ballants, en privilégiant quelques mois des stratégies pour survivre. Mais la présence des autorités locales, qui présentèrent des explications d'un tout autre genre, empêcha que de telles imaginations prennent forme. Les marabouts commencèrent par hésiter dans leurs interprétations de l'événement, qui d'ailleurs les divisait. D'aucuns évoquaient à l'origine de la présente sécheresse la possible faute des hommes, ces pécheurs, ou suggéraient qu'Allah, dans son insondable sagesse, avait jeté ce fléau sur les hommes pour leur rappeler que la pluie est un effet de la grâce qu'il répand sur eux. Quoi qu'il en fût, ces interprétations ménagèrent enfin de compte l'avenir.

Les récits de quelques anciens sur la grande sécheresse de 1913/14 offraient eux aussi des modèles d'explication importants. Durant ces dernières années, j'étais, moi l'anthropologue, le seul à les écouter raconter leurs histoires. Or, soudain, ces récits suscitaient l'intérêt le plus vif, même les enfants savaient maintenant comment



nommer cette grande sécheresse. Ce que les anciens racontaient était encore pire que ce l'on endureait aujourd'hui. Il y avait là une possible consolation : jadis - en un temps qu'avaient connu certains des anciens -, il y avait eu des sécheresses et des famines, sources d'épreuves plus sévères encore.

L'interprétation d'une sécheresse et d'une famine n'est pas un modèle établi à partir duquel on peut questionner un informateur, ou qui est fixé par écrit. Chaque nouvelle crise recrée le modèle grâce à la communication entre les intéressés. Il n'est pas aisé de comprendre l'événement dont les mécanismes s'interprètent de diverses manières : A l'issue des nombreuses conversations que j'ai eues - qu'il s'agisse de conversations légères (*edawane*), de récits historiques (*idamman*) de vieillards, de commentaires savants, ou d'enseignements maraboutiques (*tusem*) - il se dégage des modèles d'interprétation qui délimitent un cadre d'action. Ce n'est que lorsque cette interprétation promet un espoir d'avenir que l'on sauvegarde son cheptel et que l'on supporte les privations sans désespérer.

Le rapport à la mort a lui aussi son importance. J'ai déjà mentionné que les chevrières ne savaient pas si elles vivraient encore dans les mois à venir. Le bon sens aurait dû leur inspirer d'abandonner les troupeaux et de rejoindre un des centres de ravitaillement. Mais le pari sur l'avenir l'emporta ; les chevrières restèrent près de leurs bêtes. Toutefois la peur de la mort était toujours présente. Elle animait bien des conversations, laissant transpirer l'angoisse. C'est un des hauts faits les plus remarquables de ce temps que les chevrières ne se soient pas laissées gagner par la panique, faisant preuve d'une grande ténacité. A ces musulmanes croyantes, la pensée du paradis n'était pas d'un grand secours: la peur de l'enfer avait au plus grand poids. Leur aspiration à mourir dignement, parmi leurs proches, et recevoir une sépulture véritable était plus importante. Une jeune femme avec laquelle je m'entretenais de la mort me déclara: "Si je meurs, les autres organiseront pour moi une cérémonie funèbre ; si ce sont elles qui meurent, je le ferai pour elles."

Pendant cette période, il arrivait souvent qu'on en vînt à parler spontanément de la mort, d'une sépulture décente, de la vie après la

mort. Ces conversations ne libéraient pas tout à fait les gens de leurs anxiétés face à la mort, mais elles leurs permettaient d'accepter cette dernière sans crainte. C'était la prémisse grâce à laquelle les chevrières étaient disposées à continuer de garder leurs bêtes, loin des points de ravitaillement. Elles en avaient la force pour la seule raison qu'elles pouvaient exhumer leurs sentiments d'angoisse et chercher conseil. C'est seulement de cette manière qu'un savoir prit forme, donnant son vrai soubassement à l'action.

Dans le cas que nous venons de décrire, il ne s'agit pas d'une situation ordinaire, habituelle, mais d'une situation de crise obligeant à tirer des conclusions pour le quotidien ; et c'est la crise qui donne du relief aux problèmes de la vie courante. Des décisions, il faut nécessairement en prendre dans le quotidien, en sachant que le savoir-faire est imbriqué dans une vision du monde plus englobante, dans des interprétations du passé et de l'avenir.

Mes observations sur la sécheresse et la famine chez les Kel Ewey n'ont pas seulement révélé un savoir local activé par un procès de communication - si ce n'est pas ce dernier qui le crée tout entier - , mais aussi un savoir pris dans des relations translocales. Chez les Kel Ewey, il s'agit des relations qu'induit l'Islam, une religion universelle. J'en arrive alors à ma deuxième partie, qui traite des rapports liant un savoir local à des facteurs dont l'influence se fait sentir dans une dimension globale. Nous ne nous référerons pas seulement aux enquêtes se rapportant au continent africain, mais aussi à celles menées en Amérique latine et en Indonésie. La connexion avec les recherches engagées dans le cadre du projet "Le savoir local dans des projets de développement agricole" sera d'autant plus étroite qu'il n'est plus question de nomades, mais de paysans, et même dans un cas précis, de paysans en culture d'irrigation.

## **2. Action défensive, vitalité locale et colonialisme**

J'aborde dans cette partie la question des ressources de vitalité propres aux paysans travaillant sous le régime colonial, en présentant dans un premier temps mes propres recherches sur les paysans de la région du Haussa (Niger), et de l'ensemble de l'ex-AOF. J'envisagerai ensuite

l'action des agriculteurs en contexte colonial en m'appuyant sur les recherches d'Eric Wolf en Amérique du Sud et de Clifford Geertz en Indonésie.

Dans une enquête consacrée à l'ex-AOF, j'ai montré comment les paysans retournaient les prescriptions de l'administration coloniale en adoptant des stratégies de défense (Spittler, 1981). Ils laissaient à l'abandon les plantations au travail desquelles on les avait contraints et ignoraient les consignes d'installation de greniers de réserve. Sur le mode d'une attitude défensive, ils dissimulaient leurs véritables intentions à l'administration coloniale. Robert Delavignette décrit de la manière suivante l'attitude des paysans vis-à-vis du commandant de cercle : "Cachons-nous bien. Attendons, taisons-nous. Nous ne savons pas encore la réponse qui lui est agréable dans cette affaire". (Delavignette 1946, p. 197).

Une des premières conduites défensives fut la migration sous diverses formes : disparaître pour une courte durée et revenir immédiatement une fois le danger passé, ou migrer vers la brousse inhabitée, ou enfin émigrer vers les régions voisines. On quittait le village quand on était mécontent du chef de village, et le canton quand le chef de canton multipliait les tracasseries. Les paysans sillonnaient les cantons, les cercles et les colonies selon la distribution des corvées imposées par l'administration coloniale. Mais c'est surtout vers les colonies anglaises voisines qu'ils se déplaçaient, là où les corvées pesaient moins lourdement et où le marché du travail était plus propice.

Dans une étude sur le terrain consacrée au Gobir (Niger), je me suis penché sur un mouvement de population de la ville vers la campagne (Spittler, 1977 ; 1978). Aux commencements du régime colonial - les premières décennies de ce siècle -, on n'observait pas plus au Gobir que dans le reste du Niger, le flux aujourd'hui normal de la campagne vers la ville, mais le flux inverse de la ville vers la campagne. Les villes se dépeuplaient, les gens s'installaient dans la brousse, fondaient des villages, creusaient des puits et défrichaient la terre. On peut interpréter ces flux, soit comme la manifestation d'un comportement de défense, une fuite devant les exigences de l'administration coloniale, tels que l'impôt de capitation, les

prestations, le recrutement militaire, etc., soit comme l'expression d'une forte vitalité. Les paysans défrichaient la brousse et creusaient de nouveaux puits sans aucune aide extérieure. Ce dernier travail, en particulier, était un tour de force: les puits au nord du Gobir pouvant atteindre jusqu'à 100 mètres de profondeur. Souvent, les paysans ne se contentaient pas d'un puits. Lorsque la qualité du terrain ne leur convenait pas ou plus, ils allaient plus loin pour creuser un nouveau puits. Les agents de l'administration coloniale soulignent dans leurs rapports de tournée, l'"esprit d'indépendance" des paysans. Il convient en fait de voir dans ces migrations moins une fuite qu'un mouvement de colonisation. L'esprit des paysans est comparable à celui d'audacieux colonisateurs s'emparant de nouvelles terres. En 1948 encore, un agent de l'administration écrit à propos des paysans du canton de Chadakori: "Les paysans sont toujours en train de creuser de nouveaux puits et de défricher" !

Depuis les années 50, on n'observe plus guère de flux migratoires de village à village. Peu de nouvelles terres sont mises en valeur malgré tout le terrain encore disponible. On assiste plutôt à un exode rural. Les villes dont la croissance démographique était moindre que celle des régions rurales, jusqu'au début des années cinquante, ont désormais pris le dessus : elles accueillent de nombreux villageois. Contrairement aux périodes précédentes, la ville sert maintenant de modèle et d'horizon aux paysans. Même si ces derniers ne quittent pas la terre pour s'installer en ville, ils adoptent des types de comportement et de consommation urbains. Cette accommodation à la ville s'étend même à l'État, puisqu'à l'opposé des phases antérieures, on attend des prestations de service de la part de l'État. On ne creuse plus de puits en dehors du cadre des mesures prévues par la politique de développement. Cependant, aujourd'hui encore, les paysans sont des agents actifs, et non pas de passifs assistés, et c'est la nature de leurs activités qui, visiblement, a changé.

Mais d'une manière générale, le savoir local et les pratiques des paysans ne peuvent pas être considérés uniquement d'un point de vue local. Ils se situent toujours dans un contexte translocal, impliquant les relations à la ville et à l'État. J'analyserai maintenant

deux autres exemples, portant sur la pratique des paysans et sur la question de savoir si cette pratique peut être définie comme vitale.

En 1955, Eric Wolf publiait son article "Types of Latin American Peasantry : A preliminary Discussions" (Wolf 1955). Il y critiquait la conception traditionnelle de l'anthropologie selon laquelle les communautés villageoises indiennes représenteraient des résidus de l'époque précolombienne. En fait, Wolf rattachait leur formation et leur maintien à des facteurs internes et externes bien précis. Il relevait la qualité médiocre des sols, une technologie fruste et le parti pris de la couronne espagnole pour des unités villageoises fermées sur elles-mêmes. Parmi les facteurs morphologiques internes, il soulignait la propriété commune des terres, l'égalité et les stratégies d'égalisation dans la communauté villageoise, l'ignorance comme technique de défense, la restriction de la consommation et un véritable culte de la pauvreté. Tous ces facteurs s'entremêlant les uns aux autres. Ainsi, l'ignorance, assimilable à une attitude de défense, empêche que soient interceptées des informations menaçantes venant du monde extérieur, garantissant ainsi une consommation restreinte et le culte de la pauvreté.

Sans aucun doute, les habitants des communautés villageoises décrites par Wolf ne sont pas seulement des victimes, mais aussi des agents, qui modèlent leurs formes de vie. Pourtant, personne, en tout cas pas Wolf, ne dit de leurs communautés qu'elles témoignent d'une forte vitalité. Le terme convient plutôt au second type de communauté villageoise, la communauté ouverte (*open community*), qui n'avait jusqu'alors suscité aucun intérêt de la part des anthropologues. Wolf s'appuie surtout sur ses propres enquêtes sur le terrain, à Puerto Rico. Il s'agit en l'occurrence d'une communauté ouverte, avec une forte proportion de cultures commerciales (café, cacao, bananes, canne à sucre). Les paysans ne sont pas des traditionalistes, ils recherchent un statut leur permettant l'enrichissement personnel, même s'ils ne disposent que d'un outillage primitif et des sols de qualité médiocre. Au gré des fluctuations et des cycles de l'économie capitaliste internationale, ils se risquent sur le marché, ou bien se retirent derrière l'écran de l'économie de subsistance. Par la suite, Wolf consacra ses

analyses à Java (Wolf 1957).

Dans ces analyses on reconnaît sans peine les prémisses du livre bien connu *Europe and the Peoples without History* (1982). S'appuyant sur la théorie du système capitaliste mondial, Wolf inclut dans son analyse le monde entier. Cependant, en anthropologue, et à l'opposé de Wallerstein, il s'intéresse plus aux peuples de la périphérie qu'à ceux du centre. Imbriqués les uns aux autres, ils ne sont pas pour autant de simples objets du système capitaliste mondial. Leurs conduites façonnent leur histoire, et révèlent des différences de vitalité. Dans le chapitre qu'il consacre à la traite des esclaves, Wolf s'arrête sur les tendances intrinsèques de l'histoire africaine. La traite des esclaves a beaucoup fait bouger les choses, avec, entre autres conséquences, la fondation et l'expansion du royaume Ashanti. Il est possible de considérer les conquêtes des Ashanti et la fondation de leur royaume comme autant de signes de leur vitalité. Mais, à côté des gagnants, il y a aussi des perdants, dont une partie tomba sous la coupe des envahisseurs, et une autre fut refoulée vers de lointains confins. Il en fut de même des Tallensi, qui survécurent dans des zones marginales, eux que les anthropologues classeront par la suite parmi les sociétés acéphales.

Dans son ouvrage *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia* Clifford Geertz (1963) défend un point de vue similaire à celui de Wolf. Il atteste qu'en Indonésie, durant le régime colonial, il n'y eut pas de révolution en matière d'agriculture, et pas d'évolution non plus, mais une involution. Geertz emprunte la notion d'"involution" à l'anthropologue Alexander Goldenweiser (1936), lequel entend par là un processus au cours duquel un modèle culturel (*culture pattern*), au lieu de se transformer, se complexifie progressivement au sein du même cadre. Goldenweiser cite l'exemple du gothique dans sa phase tardive.

Geertz reconnaît un processus d'involution du même genre dans l'agriculture d'irrigation javanaise du XIX<sup>e</sup> siècle : "increasing tenacity of basic pattern; internal elaboration and ornateness ; technical hairsplitting, and unending virtuosity" (p. 82), où il serait aisé de reconnaître des traits de vitalité. Le jugement de Geertz est

d'ailleurs négatif : "They represent a reaction - for all its oft-admired ingeniousness, almost wholly defensive - to the twin pressures of a rising population and a superimposed plantation economy" (p. 101). À l'opposé du gothique finissant, il n'est pas question ici de décadence, mais d'une tragédie. En effet, Java se vit fermer la voie d'une agriculture moderne. Il en résulta une "shared poverty" des paysans. Le processus d'involution ne se limita d'ailleurs pas à l'agriculture, mais gagna aussi la vie familiale, la distribution des classes sociales, l'organisation politique et la pratique religieuse.

Quels sont les points communs aux deux auteurs évoqués ? Tous deux analysent l'action locale dans le cadre d'un système économique capitaliste ou colonial, dont la dynamique se déploie à partir des centres et des puissances coloniales. Néanmoins, ils ne considèrent pas les paysans d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie comme des victimes, comme des objets dans un système, mais comme des agents. Activité n'est pas assimilable à vitalité. Le paysan subit de fortes entraves externes et internes, et pour l'essentiel, il est sur la défensive. Les paysans connaissent en permanence la pauvreté - situation nommée comme telle par les deux auteurs.

Robert Netting, anthropologue américain se situant dans la tradition de l'écologie culturelle de Julian Steward et dans celle de l'économie agraire d'Esther Boserup, a mené entre autres des recherches sur le terrain auprès des Kofyar du Nigéria (Netting 1968), puis dans un village en Suisse (Netting 1981). Élaborant sa réflexion partir de ses propres expériences et d'autres travaux, il a publié, en 193 *Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*. Dans cet ouvrage, il analyse à l'échelle universelle, un type d'agriculture intensive en petite exploitation. Type dont relèvent aussi les paysans javanais étudiés par Geertz. Ce n'est pas l'emploi de machines ou d'outils coûteux qui caractérise cette agriculture intensive, mais l'investissement considérable en force humaine, la dextérité et le niveau extraordinaire de la connaissance du milieu qu'elle nécessite. Ce modèle bien différencié du "folk ecosystem" n'inclut pas seulement la taxinomie des plantes, des bêtes et des sols, mais encore des théories portant sur

les processus écologiques. Parmi les divers types élaborés de cette agriculture intensive, on compte l'horticulture et la culture du riz (rizières d'Asie).

Si Netting et Geertz s'accordent largement sur les systèmes qu'ils dressent, leurs évaluations respectives divergent diamétralement. Là où Geertz discerne des pratiques défensives, Netting perçoit des manifestations de créativité ; là où Geertz relève des signes d'involution, Netting chante les louanges de l'agriculture intensive mariant ensemble le savoir, l'ardeur au travail et une heureuse quiétude. Selon ses vues, ce type d'agriculture a un bel avenir devant lui. Il définit le modèle évolutionniste, à savoir le gain de temps et la réduction de l'effort physique par le biais du machinisme, comme un modèle eurocentrique inadapté à ces régions du monde qui souffrent de la pénurie de surfaces cultivables. Outre les hauts rendements, il existe pour Netting une autre raison de prédire de beaux jours à l'agriculture intensive. Le rapport entre input et output d'énergie y est autrement plus propice que dans l'agriculture moderne", européenne ou américaine. Netting s'oppose au pronostic pessimiste que Geertz porte sur les potentiels de non-développement de l'agriculture javanaise. Il trouve le jugement erroné. Il pense que Geertz, comme beaucoup d'autres observateurs occidentaux, s'est trompé en assimilant la densité démographique à la surpopulation, et en considérant la faible utilisation des machines (qui augmentent la capacité de travail), comme autant d'indices d'arriération technologique. Ces observateurs ne voient que misère là où en réalité, il existe des potentiels d'activité et une vitalité considérables.

Visiblement, Netting et Geertz n'ont pas la même perception de la vitalité. Si pour Netting, l'ardeur au travail, la dextérité, l'observation précise de la nature, la créativité et la simplicité des besoins caractérisent autant d'attributs spécifiques de la vitalité, pour Geertz ce ne sont que des comportements de défense. Toutefois, malgré leurs divergences, les deux auteurs s'entendent sur l'aptitude à la survie et la possibilité dans le court terme du développement. Ainsi, s'il est établi, selon la thèse de Netting, que l'agriculture intensive javanaise non seulement disposait d'un potentiel propre, mais qu'en plus elle en tirait parti, alors, au moins sur ce point, le pronostic



pessimiste de Geertz est réfuté.

Par ailleurs, la perspective temporelle semble prendre ici toute son importance concernant la notion de vitalité. En effet, ce qui peut sembler vital à court terme, ne l'est pas forcément dans le long terme, et inversement. Comme, en synchronie, nous faisons largement abstraction de la dimension temporelle, les hypothèses portant sur l'évolution, le développement, la modernisation, etc., deviennent implicitement ou explicitement opératoires. En l'occurrence des considérations historiques pourraient être d'un grand secours pour le passé. Quant à l'avenir, nous pouvons repenser nos critères d'évaluation, au lieu de persister à n'opérer que dans l'implicite.

### **3. Action locale, système capitaliste mondial et mondialisation**

Geertz comme Netting, développent une conception rationnelle de la pratique des paysans soumis aux contraintes de la pénurie des sols, de la croissance démographique et d'un marché capitaliste. Mais, comme le montre Michael Taussig dans son livre *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980), il existe d'autres manières de considérer la vitalité en régime de marché mondial. Taussig décrit l'image que se fait du monde la main-d'œuvre des plantations de canne à sucre de Colombie. Il fonde sa théorie sur la distinction entre un mode de production paysan et un mode de production capitaliste. S'appuyant sur Aristote et Marx, Taussig rattache le premier à la production de valeur d'usage, le second à celle de valeur d'échange. L'économie agraire traditionnelle, à laquelle appartiennent les travailleurs de la canne à sucre, s'avère orientée vers la production de valeur d'usage. Puis, à la suite de la pénurie des sols, bien des hommes (et des femmes) sont contraints de travailler dans les plantations de canne à sucre.

On affirme que certains d'entre eux signeraient un pacte avec le diable en personne pour pouvoir produire plus et augmenter ainsi leur salaire. En grand secret, aidé d'un sorcier, ils confectionnent avec de la farine une figure à visage humain. Le coupeur de canne la place au bout de la rangée où il travaille. Avant de prendre son poste, il prononce une prière et chante tout en coupant ses cannes. À la fin de

la journée, son revenu est supérieur à celui de ses collègues, sans qu'il ait travaillé plus durement. Mais l'argent ainsi gagné n'est pas pain béni, l'on ne peut s'en acheter que des produits de luxe comme le beurre, les vêtements ou l'alcool. Même si le planteur investit ailleurs, l'achat se révèle stérile : le sol ne rend pas, les bêtes que l'on achète tombent malades et meurent. Pour finir, le paysan lui-même, celui qui a signé un pacte avec le diable, rend l'âme avant l'heure après une pénible agonie.

Taussig décèle dans ce type de croyance l'expérience des mutations de la production, passant de la valeur d'usage à la valeur d'échange, ou encore du stade de l'autosuffisance, à l'ambition industrielle. Ces superstitions entravent l'implantation du capitalisme. Taussig se réfère ici à Weber : "Weber regarded the magical superstitions associated with production and exchange to be one of the greatest obstacles to the rationalization of economic life" (p. 22). Mais contrairement à Weber, Taussig approuve cette résistance au capitalisme. Pour lui, il ne s'agit pas de montrer comment les paysans colombiens réagissent au capitalisme par le truchement de la superstition et de la magie, mais de saisir ce que nous pouvons apprendre d'eux quant à la superstition et à la nature idéologique de notre propre société capitaliste.

Comme Wolf, Taussig analyse la vie des paysans dans le cadre d'un marché capitaliste mondial ; comme Wolf, il se reconnaît à l'intérieur d'une tradition marxiste. Mais à l'opposé de Wolf, il perçoit une forte vitalité dans les réactions des ouvriers agricoles colombiens. A son avis, les croyances de ces hommes ne représentent pas, faute d'une meilleure alternative, une stratégie défensive, mais bien un potentiel révolutionnaire, agissant non seulement sur leurs propres conditions, mais aussi sur nous.

Voici une controverse qui, une fois de plus, montre que l'on ne peut définir la vitalité en faisant abstraction du processus historique. Celui qui, à la manière de Taussig, juge le cours de l'histoire aléatoire, apercevra dans les imaginations démoniaques des travailleurs agricoles colombiens un potentiel de créativité en vue d'une transformation de la société. Celui qui, à la manière critique du

capitalisme de Wolf, tient certaines évolutions comme inévitables regardera avec bienveillance les imaginations de ces travailleurs agricoles, sans y entrevoir la même vitalité.

Dans son article intitulé *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History* (1993), Marshall Sahlins formule une critique semblable, adressée à Wolf. Pour Sahlins, Wolf et d'autres " world systematists " commettent l'erreur de considérer l'hégémonie occidentale comme inéluctable. Invariablement, ils observent le développement des peuples de la périphérie en relation immédiate avec l'avancée occidentale. En cela, Sahlins ne s'en prend pas seulement aux théoriciens du système mondial, mais aussi aux anthropologues qui interprètent le développement culturel comme " invention of tradition ", comme interversion de l'ordre colonial (Thomas 1991) ou qui le jugent incohérent (Clifford, Greenblatt). Il leur reproche de pourvoir, sous le couvert de la critique, aux affaires de l'Impérialisme : " as an attack on the cultural integrity and historical agency of the peripheral peoples, they do in theory just what imperialism attempts in practice " (p. 7). Mais qu'oppose t-il aux méthodes d'approche qu'il critique? Dans le prolongement de ses travaux antérieurs (*Historical Metaphors and Mythical Realities*, 1981) il cherche à montrer qu'il y a une continuité la culture et de ses valeurs authentiques, sans pour autant nsidérer la continuité comme immuable. Des éléments étrangers s'intègrent dans la culture. Et des notions telles que " créolisation " et " syncrétisme " apparaissent chez Sahlins. Le procès culturel suit un ordre qui lui est spécifique sans engendrer des incohérences.

Il ne fait nul doute que le capitalisme occidental présente une dimension globale, ce qui ne signifie pas, du moins pour Sahlins, qu'il incarne une logique universelle des transformations culturelles. Outre le système capitaliste mondial, il y a un système mondial des cultures (" world system of cultures "), que la diversité caractérise. L'authenticité et l'autonomie d'une culture n'impliquent pas le retour aux jours d'antan, mais une continuité culturelle, incluant des éléments nouveaux qui sont assimilés, par exemple les biens matériels mis à disposition par le capitalisme.

Marshall Sahlins, ainsi que d'autres théoriciens de la mondialisation culturelle, jettent sur l'avenir pris globalement, un regard plus optimiste qu'Eric Wolf. Ils s'intéressent peu aux conditions économiques. Ils s'attachent à la pluralité culturelle où ils discernent les atouts d'un surcroît de vitalité à l'échelle locale.

Parmi les quelques auteurs qui cherchent à articuler l'approche traditionnelle en termes de système mondial et le débat sur la mondialisation culturelle, on compte Jonathan Friedman (*Cultural Identity and Global Process*, 1994). Friedman distingue deux filiations théoriques concernant le débat sur la mondialisation. La première part d'un système économique global ("global systems approach"), auquel se réfèrent les processus culturels de la mondialisation. Cette approche, formulée par Wallerstein en termes de système mondial et à laquelle adhère Friedman est augmentée d'une dimension culturelle. La seconde filiation, bien représentée aujourd'hui dans l'anthropologie et la sociologie, est relativement indifférente au système de l'économie mondiale. Elle étudie les imbrications et les processus d'échange à l'échelle universelle, ceux brassant les hommes, les images et les marchandises.

Dans l'histoire des systèmes mondiaux, Friedman reconnaît l'effet des cycles où alternent des phases de montée en puissance hégémonique et des phases de désintégration. Les phases de désorganisation et de désintégration du système mondial apparaissent à Friedman comme des phases d'épanouissement pour l'autonomie à l'échelle locale. Elles sont jalonnées de renaissances ponctuelles et de périodes de créativité culturelle. Là où d'aucuns voient une renaissance locale, d'autres, il est vrai, y reconnaissent une tendance à la balkanisation.

La dernière phase de poussée hégémonique, peut être caractérisée comme le projet de la modernité. Aujourd'hui, elle touche à sa fin, laissant la place à une multitude de mouvements ethniques et nationalistes, ainsi qu'à des mouvements religieux. En fait, ce que Sahlins définirait comme étant un système mondial des cultures n'est pas un attribut inhérent au système global, mais correspond à une phase de déclin dans laquelle les exigences hégémoniques ont perdu

leur pouvoir de persuasion. Tôt ou tard, cependant, le pendule repartira en sens inverse. Sur ce point, le modèle de Friedman ressemble moins à une théorie scientifique qu'à une philosophie de l'histoire. D'ailleurs, dans son texte, Friedman, se réfère explicitement à la conception cyclique de l'histoire d'Ibn Khaldun.

Le diagnostic que l'on porte sur la vitalité dépend essentiellement de la manière dont on perçoit le système global. Un tel système existe-t-il ? Est-il dominé par l'économie, et, dans ce cas quelles en sont les conséquences ? Le système économique et le système culturel forment-ils des mondes séparés ? Le système global annonce-t-il la fin de l'histoire, ou bien l'évolution se prolongera-t-elle ? Avons-nous affaire à des cycles, comme le suggère Friedman ? De telles hypothèses, implicites ou explicites, induiront nécessairement le jugement que l'on portera sur la vitalité d'une culture locale.

Toutefois, si la question de la vitalité d'une culture locale est seulement perçue et méditée par les chercheurs en position d'observateurs, elle est vécue par les Acteurs. Sa compréhension dépend principalement de la manière dont les acteurs concernés interprètent le passé, le présent et l'avenir, et ceci nous ramène à la thématique du début de l'article, à savoir comment les paysans et les nomades interprètent-ils eux-mêmes les structures globales et le cours de l'histoire, dont dépendent, au tout premier chef, leurs actions. C'est le point sur lequel nous ne savons pas grand chose. Les chercheurs enquêtant sur le savoir local s'y sont aussi peu arrêtés que les théoriciens de la mondialisation. Ni Wolf, ni Taussig, ni Geertz, ni Netting, ni même Friedman, ne s'expriment sur la question.

C'est pourquoi, j'ose croire que les besoins de la recherche en la matière sont considérables pour l'avenir.

## Bibliographie

Antweiler, Christoph

1998 "Local Knowledge and Local Knowing. An Anthropological Analysis of Contested 'Cultural Products' in the Context of Development", in *Anthropos*, 93, 4-6, pp. 469-494.

Brokensha, David; Warren, D. M. (eds.)

1980 *Indigenous Knowledge Systems and Development*, Washington, University Press of America.

Conklin, Harold C.

1980 [1972] *Folk Classification. A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References Through 1971*, New Haven.

Delavignette, Robert

1946 *Le service africain*, Paris, Gallimard.

Dupré, Georges (ed.)

1991 *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala.

Friedman, Jonathan (ed.)

1994 *Consumption and Identity*, Chur, Harwood Academic Publishers.

Geertz, Clifford

1963 *Agricultural Involution*, Berkeley, University of California Press.

1984 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York.

Goldenweiser

1936 "Loose Ends of a Theory on the Industrial Pattern and Involution in Primitive Society", in R. Lowie (ed.), *Essays in Anthropology*, pp. 99-104.

Honerla, Susan; Schröder, Peter (eds.)

1995 *Lokales Wissen und Entwicklung*, Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik.

Long, Norman; Long, Ann (eds.)

1992 *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, London, Routledge.

- Mintz, Sidney W.  
1985 *Sweetness and Power*, New York, Viking Penguin Press.
- Netting, Robert McC.  
1968 *Hill Farmers of Nigeria: Cultural Ecology of the Jos Plateau*, Seattle, University of Washington Press.  
1981 *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge.  
1993 *Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, Stanford, Stanford University Press.
- Richards, Paul  
1985 *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa*, London, Hutchinson.
- Sahlins, Marshall David  
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press.  
1993 "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History", in *The Journal of Modern History*, 65, pp. 1-25.
- Sillitoe, Paul  
1998 "The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology", in *Current Anthropology*, 39, 2, pp. 223-252.
- Spittler, Gerd  
1977 "Urban Exodus. Urban Rural and Rural-Rural Migration in Gobir (Niger)", in *Sociologia Ruralis*, XVII, pp. 223-235.  
1981 *Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat. Das koloniale Französisch Westafrika 1919-1939*, Wiesbaden, Steiner.  
1993 *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines. Les Kel Ewey de l'Air (Niger) (1900-1985)*, Paris, Karthala.
- Taussig, Michael  
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Thomas, Nicholas  
1991 *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, London, Harvard University Press.

- Warren, D. M.; Slikkerveer, S. O. (eds.)  
1989 *Indigenous Knowledge Systems. Implication for Agriculture and Development*, Iowa, Ames.
- Warren, Michael D.  
1991 *Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development*, Washington, The World Bank.
- Warren, D. Michael et al. (eds.)  
1995 *The Cultural Dimension of Development. Indigenous Knowledge Systems*, London, Intermediate Technology Publications.
- Wolf, Eric R.  
1955 "Types of Latin American Peasantry", in *American Anthropologist*, 57, pp. 452-471.  
1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", in *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, pp. 1-18.  
1982 *Europe and the Peoples without History*, Berkeley, University of California Press.