



# Les savoirs intimes

**Hugh Raffles**

DANS **REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES** 2002/3 n° 173 , PAGES 365 À 375  
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 0304-3037

ISBN 9782749200446

DOI 10.3917/riss.173.0365

**Article disponible en ligne à l'adresse**

<https://shs.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2002-3-page-365?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour érès.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# Les savoirs intimes <sup>1</sup>

## Hugh Raffles

Nous nous trouvions sur un petit bateau à l'embouchure de l'Amazone. Nous faisons le voyage habituel, trois ou quatre heures de navigation seulement, pour revenir au village d'Igarapé Guariba depuis la ville de Macapá<sup>2</sup>. À l'aller, nous transportions de lourds sacs remplis des fruits d'une espèce de palmier, l'*açaí*. Ils avaient été vendus sur le port et nous revenions quasi à vide : nous n'avions à bord que deux bouteilles de propane, une batterie rechargée et quelques sacs de plastique contenant les achats que nous avions faits pour ceux qui étaient restés au village.

L'incident fut sans gravité. Nous étions six à bord. C'était le petit matin mais il faisait déjà chaud et nous étions détendus, trop détendus, allongés au soleil sur le toit ou sommeillant en dessous, bercés par le teuf-teuf régulier du bateau qui remontait le large chenal principal de l'estuaire. Beto était à la barre, les yeux fixés à mi-distance, l'air absorbé, utilisant le courant comme toujours pour épargner le carburant. Un bref cri d'alerte retentit. Je m'arrachai en sursaut à mon demi-sommeil dans l'affolement général. Quelqu'un arracha le gouvernail des mains de Beto ; un autre se pencha le plus qu'il put à l'avant du bateau ; un autre encore s'était emparé de la *vara*, cette longue et robuste perche avec laquelle on entrainait dans le port, et la poussait dans le fleuve. Nous étions en train de nous échouer sur un banc de sable à deux cents mètres de la rive, soudain minuscules au milieu de cet océan d'eau café au lait.

Hugh Raffles est professeur adjoint d'anthropologie à l'université de Californie, Santa Cruz, CA 95064, États-Unis d'Amérique. Son dernier ouvrage (*In Amazonia, A Natural History*, 2002) offre un exposé historique et ethnographique de l'élaboration de la nature et du lieu dans l'Amazonie brésilienne.  
Email : raffles@cats.ucsc.edu

Ce ne fut qu'un incident sans gravité, même s'il aurait pu être beaucoup plus sérieux. En cinq minutes, nous étions repartis, emportés par le courant tourbillonnant. Soulagés, nous nous mîmes à rire et à plaisanter sur la quantité d'alcool que Beto avait déjà dû absorber dans la matinée.

Les *ribeirinhos* amazoniens avec lesquels je voyageais ce jour-là connaissent ces rivières mieux que quiconque. Ils les parcourent depuis qu'ils sont nés, ils y pilotent des bateaux à voile et à moteur, y circulent en canoë, y viennent pêcher, chasser, nager, y barbotent et s'y baignent. Il n'en reste pas moins que des êtres terribles sont tapis tout près, à la surface de l'eau ou juste en dessous. Les bateaux prennent l'eau et chavirent, des passagers installés à la poupe sont précipités dans le fleuve, des enfants qui se baignent sont emportés par le courant, des chasseurs posent le pied sur des raies urticantes et des épines cachées sous l'eau, des adolescents portent les cicatrices laissées par le poisson *candirú*. Arbres morts, bancs de sable et îlots d'herbes flottantes apparaissent soudain et rendent le voyage dangereux. Le fleuve mène sa vie comme il l'entend et on ne le connaît jamais assez<sup>3</sup>. Pour nombre des habitants de l'Amazonie, cette nature est tout autant quelque chose que l'on habite et dont on fait indubitablement partie que quelque chose dont on a une connaissance abstraite<sup>4</sup>. En fait, ce type de distinction, si courant dans les travaux universitaires qui cherchent à repérer la différence entre

les savoirs locaux (ou autochtones) et la connaissance scientifique, est rarement une évidence dans la vie rurale de l'Amazonie.

La connaissance de la nature est un ensemble de pratiques (comme Paul Richards l'a montré) en même temps qu'un lexique (comme les ethnologues le soutiennent depuis longtemps) – même s'il s'agit d'un lexique profondément contextualisé, social et dynamique<sup>5</sup>. Ce savoir n'est pas également réparti en ce sens que des personnes en savent davantage sur certaines choses que d'autres (certains sont des fermiers avertis, d'autres meilleurs pilotes de bateaux<sup>6</sup>). En tant que pratique, ce savoir est fondamentalement affaire de situation et d'habitus, étant associé par exemple aux plaisirs de la boisson et de la méditation lors d'un déplacement matinal quotidien.

Bien que cet incident ait été sans grande importance, il me revient souvent à l'esprit. En effet, c'est en m'inquiétant rétrospectivement des risques qu'il représentait et en m'arrêtant sur les contingences qui ont fait que ce qui aurait pu tourner à la tragédie et au traumatisme n'a été qu'un épisode mineur que j'en suis venu à réfléchir plus sérieusement à ce que l'on appelle les « savoirs locaux ». Et ce qui me ramène aux événements de cette matinée-là, ce n'est pas seulement ce que ces savoirs ont de véritablement juste. Cette histoire fait aussi instantanément remonter à mon esprit l'expérience intime et vécue de la vie quotidienne : le tissu de relations intimes entre les hommes et les femmes ainsi qu'entre les personnes en général et ces paysages fluviaux versatiles. 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. Cette histoire me rappelle aussi combien l'affect, bien qu'inconstant, est également omniprésent – médiateur perpétuel de la rationalité.

Ce vaste domaine englobant de socialité affective, c'est ce que j'appelle l'intimité<sup>7</sup>. Elle offre un site de production sociale de savoir et c'est là que les frontières entre l'homme et la nature sont retravaillées. Elle est toujours placée dans un champ de pouvoir. Elle est toujours située, toujours incarnée. Surtout, elle est toujours relationnelle. En tant qu'instrument d'analyse, le concept de savoir local ne peut donner

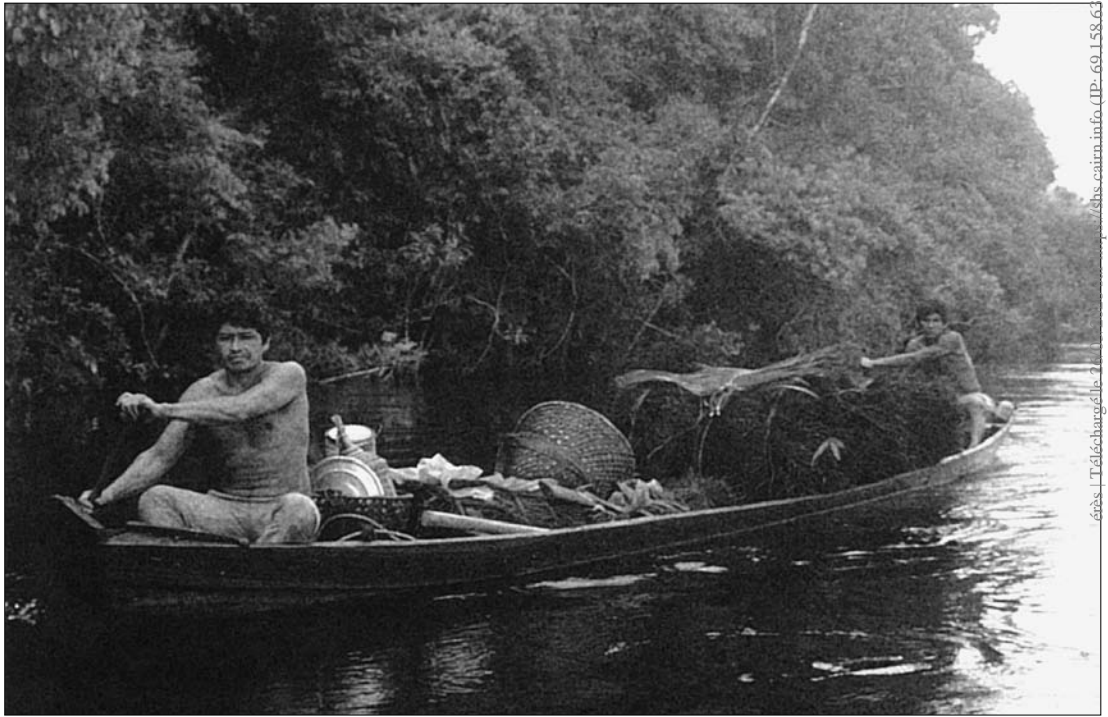
une représentation de cette intimité en situation<sup>8</sup>. Bien qu'il renvoie explicitement à un enracinement dans la lieuité, le type particulier de « local » auquel on l'associe d'ordinaire pose problème. Dans la présente étude, je suggère des moyens de repenser le « local » du savoir local et m'aperçois, par là-même, que ce que j'attends de ce local s'accomplit mieux sous le signe de l'intimité. Comprendre les savoirs locaux comme intimité peut permettre à des chercheurs sur le terrain et à leurs associés de collaborer dans des circonstances d'une asymétrie déconcertante, circonstances où la réussite d'un projet est affaire de reconnaissance, de sensibilité et de consentement à affronter les complications souvent douloureuses du relationnel. Je vais expliquer plus précisément ce que j'entends par-là.

## Savoirs radicaux

Il y a deux ans, je me suis rendu sur un site de recherche abandonné dans un ranch voisin de la ville de Paragominas en Amazonie de l'Est. D'importantes études y avaient été effectuées au début des années quatre-vingt-dix, dont il était ressorti qu'en Amazonie les arbres et herbes de pâturage pouvaient avoir des racines pivotantes profondes qui leur permettaient d'atteindre la nappe phréatique. J'étais l'invité de Moacyr, qui avait travaillé comme assistant de recherche responsable d'une équipe d'écologistes nord-américains et brésiliens et qui avait joué un rôle essentiel dans la réalisation des principales expériences. Le camp avait été abandonné et les chercheurs étaient partis plus loin. Mais les trous de forage qui avaient rendu l'endroit célèbre étaient encore équipés de capteurs électroniques et Moacyr me montrait les racines exposées sur toute leur profondeur.

« Saviez-vous que ces plantes avaient des racines si profondes ? » demandai-je tandis que nos regards s'enfonçaient entre les parois lisses d'un trou rectangulaire creusé dans un pâturage. « Vous voulez dire avant que nous ne commençons ces opérations ? » J'acquiesçai. « Bien sûr, je savais que c'était le cas de certains de ces arbres. À force d'examiner des terriers, j'avais remarqué depuis longtemps qu'il y avait des grands arbres et des plantes grimpantes équipés d'une longue racine *pião* qui va chercher l'eau très profond sous la surface. »

Je me demandai alors ce que les chercheurs avaient découvert que Moacyr ne savait pas. « Je



La collecte du *piacaba* (palmier) sur le rio Xié, Brésil. D.R.

ne connaissais pas tous les arbres qui en avaient. Eux, ils en trouvèrent d'autres<sup>9</sup>. »

Cette conversation m'a tout de suite rappelé mes propres recherches sur les cours d'eau anthropogènes d'Amazonie. Il s'était avéré que les canaux artificiels que j'étudiais étaient si bien connus de la plupart de ces populations de bords de rivières qu'elles s'attardaient rarement à y penser. Les canaux étaient chose commune, et fort nombreux. Néanmoins, il avait fallu beaucoup de temps aux universitaires pour commencer à l'admettre<sup>10</sup>. Cette bizarrerie était, au moins en partie, due à des surdéterminations idéologiques, c'est-à-dire à la conviction persistante dans l'opinion populaire comme chez les universitaires que les populations rurales d'Amazonie étaient incapables de maîtriser une nature tropicale puissante. Mais cela n'était-il pas lié aussi à des intimités situées ailleurs ?

Moacyr avait grandi dans l'idée qu'il y avait des systèmes de racines profondes à une époque où, s'agissant du cycle nutritif des forêts tropicales, les écologistes parlaient à qui voulait les

entendre de racines peu profondes et de système strictement fermé<sup>11</sup>. D'autres recherches que j'ai menées sur les canaux m'ont appris que des savoirs non hégémoniques de ce type restaient en grande partie invisibles au monde scientifique parce qu'il y avait peu de chercheurs qui pensaient à poser les questions qui auraient pu les révéler. Tout à leur univers de discours, les chercheurs connaissaient déjà la forêt – ou telle version de celle-ci – avant même de l'avoir rencontrée en personne.

La tendance était à aligner les projets scientifiques sur les paradigmes théoriques en vigueur, en partant du répertoire conceptuel limité disponible à un moment historique et institutionnel donné.

Or Moacyr, qui jouait dans le projet de Paragominas un rôle censément technique – puisqu'il avait à superviser le forage des puits et l'installation des appareils de mesure ainsi qu'à mettre en place et suivre les expériences sur la biomasse – semblait connaître en gros le résultat des recherches bien avant que les conclusions

radicales de celles-ci aient été même émises à titre d'hypothèses. Apparemment, dans les populations rurales de l'Amazonie, ces systèmes de racines profondes étaient bien connus, même si l'on ne s'y intéressait guère.

Bien que Moacyr ait eu une compréhension très vaste de la structure et de la fonction des arbres, le caractère empirique et circonscrit à un lieu de ses connaissances en faisait à mes yeux une sorte de paradigme du savoir local. C'est peut-être aussi ce que pensaient les chercheurs qui, selon les propos qu'il m'a tenus, s'en inspiraient pour concevoir leurs enquêtes. Ces dernières années, ce type de savoir est devenu un objet de désir pour les naturalistes, quelque chose vers lequel on peut se tourner dans la chasse aux espèces rares, un raccourci dans la ruée pour trouver des valeurs ethnobiologiques. Certains chercheurs de terrain prennent désormais au sérieux les connaissances de leurs informateurs, conformément à une nouvelle pratique libérale de collaboration par-delà les frontières culturelles auparavant non admises et comme moyen de percer les énigmes éthiques, ontologiques et logistiques auxquelles le travail de terrain en sciences sociales se heurte de façon plus ou moins explicite depuis ses débuts. Pour d'autres, cependant, c'est surtout une affaire de rentabilité. Dans ce dernier cas, ce qui les préoccupe au premier chef c'est de savoir où trouver les bons informateurs<sup>12</sup>.

À moins qu'elle ne soit elle-même l'objet de la recherche, ce qui est rare en biologie, la différence épistémologique qui peut aller de pair avec la description constitue, au plus, un objet de curiosité. Quelle que soit la base politique de la collaboration, ce qui importe pour des naturalistes sur le terrain, ce sont les données descriptives, à savoir le fait que certains arbres et herbes ont une *pião*. La relation intellectuelle et affective entre le chercheur et son informateur par laquelle l'accès à ce savoir local a été rendu possible est souvent (mais non nécessairement) de nature instrumentale et asymétrique et elle est toujours associée à des appareils socioculturels spécifiques. Bien que des savoirs locaux particulièrement recherchés puissent être la clé d'un progrès scientifique (ils peuvent par exemple nous guider vers ces racines profondes), ils manquent – de ce même point de vue scientifique – d'une dimension universelle. Pour qu'il acquière une envergure planétaire, le savoir de Moacyr relatif au système de racines 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.

Bruno Latour s'est penché de près sur ce processus bien connu et, selon lui, c'est en fonction de l'étendue et de la vigueur des réseaux qu'ils peuvent constituer que certains savoirs sont condamnés au repli sur soi et que d'autres deviennent des universaux<sup>13</sup>. La puissance d'explication est moins l'effet d'une véricité intrinsèque que d'une collaboration aboutie d'actants (c'est le terme qu'il emploie) politiques, culturelles et biophysiques. De ce point de vue, le savoir scientifique est tout aussi local que celui de Moacyr<sup>14</sup>. Ou bien encore, au départ, il y a immanence et universalité potentielle, qui n'est réalisée que par des formes spécifiques de traduction. Refusant toute hiérarchisation à priori, Latour soutient que ce qui différencie les savoirs, c'est la capacité de ce qui va devenir savoir scientifique à passer par les circuits de pouvoir et de prestige, capacité qui se réalise par le biais des ressources auxquelles font appel les scientifiques et leurs alliés au service de ce savoir et de la traduction qu'ils en font en une forme convenablement itinérante et commensurable (par exemple, des données chiffrées). Ou, pour recourir à une métaphore spatiale différente : la science est un savoir qui réussit mieux dans ses articulations translocales<sup>15</sup>. Parce qu'elle voyage, elle refuse la localisation. Dans l'ampleur de son mouvement, elle parvient à se soustraire aux limites du particulier.

## Savoirs locaux

Cependant, la relativisation du savoir scientifique à laquelle se livre Latour n'est guère partagée en dehors du monde des sciences sociales. Ce qui est plus courant, c'est de ne considérer comme locaux que certains savoirs. On fait aussi utilement remarquer – observation sur laquelle nous reviendrons – que ces savoirs locaux voyagent également et établissent leurs propres articulations. Par-là, ils se présentent cependant comme la négation de la science ; en effet, à la différence de ce qui se passe avec les récits supérieurement neutres du savoir scientifique, ce qui rend les savoirs locaux itinérants, c'est précisément le fait qu'ils sont qualifiés de locaux, désignation prometteuse de particularité définitive, de holisme résistant, non réducteur et anti-colonial, désignation qui trouve les marques de l'altérité ethnographique.

La principale marque de ces savoirs locaux non scientifiques, c'est l'esprit du lieu qu'on y perçoit et une conformité apparente à une idée tout à fait spécifique de lieuité. 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<sup>16</sup>. Mais quelle est la lieuité que désigne l'adjectif « local » et dont il est tributaire pour avoir une résonance conforme au bon sens ? Y aurait-il pour nous d'autres façons de penser à des lieux et à des savoirs apparemment associés à ces lieux et issus d'eux ?

Commençons par le concept anthropologique de culture. Jusqu'à une époque relativement récente, nombre d'anthropologues voyaient dans la culture une série d'unités discrètes et complètes en soi, dont les aspects essentiels étaient transmissibles au sein d'un groupe particulier. On la concevait comme géographiquement située et, de façon quelque peu tautologique, les cartes présentaient souvent une superposition isomorphe de la culture et du lieu<sup>17</sup>. La critique du concept de culture qui s'est répandue dans l'anthropologie américaine des années soixante-dix et quatre-vingt a amené à l'arracher à son lieu d'enracinement. Repensée de fond en comble, la « culture » est devenue mouvante, processus, non finie, émergente et relationnelle. L'idée est allée si loin que, pour certains universitaires, le mot lui-même a fini par devenir inacceptable, sauf comme adjectif<sup>18</sup>.

Cependant, tandis qu'en se détachant du lieu en anthropologie la culture connaissait une transformation complète dans son idée même, les notions de lieu restaient en grande partie ce qu'elles étaient. 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.

Cependant, et ce revirement de l'argument ne surprendra personne, l'idée de local associé à un endroit donné a rapidement fait l'objet d'une critique parallèle à celle du concept de culture<sup>19</sup>. J'ai beaucoup appris à entendre les populations d'Amazonie parler de leurs cours d'eau anthropogènes, notamment que, de façon absolument fondamentale, les lieux sont *faits*. Les lieux que

j'ai connus recevaient sans cesse leur être de la rencontre active de nombreux phénomènes humains et non humains : travail physique, récit, imagination, mémoire, économie politique, présence biophysique agent des marées, plantes et animaux... J'ai surtout compris les lieux quand j'ai vu qu'ils étaient formés par le mouvement des gens et des idées, constitués par les traces de passés et d'avenirs, quand je me suis mis à penser en termes de fabrication de lieux plutôt que de lieux tout faits.

La géographe britannique Doreen Massey l'a bien exprimé. Associant espace et temps, elle décrit le lieu comme « moment particulier » de relations sociales, spatialisées et en intersection, qui parfois « s'inscrivent dans le lieu et parfois le débordent, rattachant une localité donnée à des relations et processus plus vastes où sont impliqués d'autres lieux<sup>20</sup> ». Pareils lieux sont de nature relationnelle. Ils sont pris dans des réseaux et articulations complexes qui les relient à de vastes géographies, associant humains et non-humains dans le temps et l'espace. De surcroît, les lieux ont des significations multiples et sont les sites de nombreuses activités qui se chevauchent, se contredisent ou entrent en synergie, à la fois effets et causes de différence et d'inégalité. Ce sont les sites où les populations voyagent dans leur vie complexe et itinérante. Ceux qui produisent les lieux et sont produits par eux, les « populations locales » n'ont, comme les lieux eux-mêmes, rien de local – tant au moins que l'on continue à penser le local au sens conventionnel d'étroitement particulariste, autosuffisant, statique et restrictif. Tout éloignés qu'ils soient des sites marqués comme cosmopolites, les lieux dont ce que le savoir local a de « local » dépend pour être authentique sont, invariablement, très actifs et articulés. C'est ainsi que se présente Igarapé Guariba, ce village de vingt-cinq maisons sans route ni électricité où nous nous rendions lorsque nous nous sommes ensablés ce matin-là. Ses habitants entretiennent un dialogue constant avec d'autres populations et d'autres lieux, reconfirmant et réinventant sans cesse leur propre lieuité en fonction des innombrables ailleurs où ils ont une part physique imaginaire et culturelle ou du fait des vastes réseaux de l'économie politique et culturelle translocale. Comme nous tous, ils apprennent toujours du nouveau sur le monde dans lequel ils vivent, sur ses habitants, ses rivières, ses plantes, ses sols, ne cessant de causer, d'écouter et d'échanger des idées sur ce qui

compte à leurs yeux, établissant des relations dans le temps et l'espace, par la radio, la télévision, la vidéo, par le truchement des agents de vulgarisation agricole, des responsables syndicalistes, des experts du gouvernement et des chercheurs étrangers, et par toutes sortes de produits qui circulent.

Il est clair que les habitants d'Igarapé Guariba savent sur l'endroit des particularités que d'autres ignorent. Mais j'hésiterais à qualifier ce savoir de local. Prenons un moment de relationnalité, de savoir local où le local est le site d'une rencontre et d'une productivité.

## Savoir relationnel

Je m'étais adressé à Moacyr parce qu'il avait auparavant travaillé pour un projet de conservation de l'acajou à l'étude duquel j'avais consacré quelque temps. J'avais séjourné plusieurs semaines sur le site de ce projet au sud-est de l'Amazonie, pour essayer de comprendre comment la logique et les préoccupations des spécialistes de la conservation biologique étaient mises en pratique et m'interroger sur la façon dont les connaissances scientifiques acquises sur le terrain circulaient. Il s'agissait d'articuler différents pratiques et savoirs : ceux du chercheur nord-américain responsable du projet et ceux des populations locales qu'il employait pour l'aider sur le terrain.

Certes, les complications avaient été considérables. Je ne pouvais rien comprendre à ces questions si je ne savais rien de la biographie intellectuelle, philosophique et expérientielle des participants. Il fallait aussi réfléchir sérieusement à ce qu'était l'acajou en tant que tel et à la forêt où il poussait. Un enchaînement de circonstances compliquées avait rassemblé tous ces êtres dans cette forêt au service d'un projet consacré au changement social et environnemental (ou plutôt visant, dans la mesure du possible, à enrayer certains types de changements associés au déboisement). À leur façon, depuis le lieu où ils se trouvaient – et s'agissant des participants humains, avec une conscience aiguë d'autrui et de la distribution différentielle du pouvoir par laquelle passait leur interaction – tous ces participants avaient quelque chose à dire du processus et des résultats du projet pour lequel ils avaient été temporairement embauchés.

Chaque matin, l'équipe de chercheurs et d'assistants quittait le camp et partait à pied dans

la forêt. Il faisait froid et humide en début de journée, mais la chaleur devenait rapidement très lourde, et le travail était exigeant, à la fois répétitif, minutieux et épuisant. Il s'agissait de mesurer un à un des centaines d'arbres, en passant le mètre autour du tronc à trois hauteurs.

Un matin, nous nous tenions tous sous l'ombre chatoyante d'un grand acajou, et étions occupés à écraser les taons qui nous collaient à la peau en attendant que les mesures aient été effectuées. Désignant un arbre voisin, une essence moins précieuse que l'acajou, Paul, le chef de projet, dit, comme s'il pensait tout haut, que ce type d'arbre poussait souvent à côté de l'acajou. Il ne savait pas pourquoi. Peut-être que ces arbres affectionnent des conditions de croissance semblables. Après un instant de silence, Luiz, l'un des assistants de Paul, répond. C'est vrai. Quand, dans une équipe d'exploitation forestière, celui qui est chargé des repérages aperçoit ce genre d'arbre, il se réjouit : il y a de l'acajou pas loin. De même, poursuit Luiz, le repéreur cherchera l'acajou en suivant un cours d'eau, mais il sait qu'il ne le trouvera pas tant que le lit ne s'est pas rétréci et qu'il n'en aura pas atteint le cours supérieur.

Luiz travaille depuis quatre ans dans la région avec des équipes de bûcherons et accompagne les repéreurs, payés 3 cruzeiros par arbre trouvé. Il est dans la forêt dès 4 heures du matin à marquer les arbres, à dégager des pistes au bulldozer, à débarder les troncs avec du matériel lourd, et ce jusqu'à 10 heures du soir pendant toute la saison sèche. En quatre ans, il a acquis beaucoup de connaissances en histoire naturelle. Si cette activité ne marche plus, il a de bonnes chances de pouvoir de nouveau proposer ses compétences à des entreprises de bûcheronnage.

Paul a eu la considération pour ce que les membres de l'équipe savent de la forêt et, selon lui, ce qu'il a compris du paysage et de l'écologie florale du lieu, il l'a acquis « par un travail commun d'apprentissage et d'enseignement avec eux ». Cependant, ajoute-t-il, ces gens sont relativement des nouveaux venus dans ce paysage. Bien qu'au début il ait été entièrement dépendant d'eux, c'est dorénavant surtout vrai pour la logistique et la main-d'œuvre. Dans le Pará méridional, ces gens-là sont des colons et des immigrants, des travailleurs de terrain dont l'expérience botanique n'a rien à voir avec celle des Dayaks avec lesquels il a autrefois travaillé en Asie du Sud-Est. Le sens que ces Brésiliens

ont des relations écologiques est, selon lui, inégal et limité.

Jaime, un autre membre de l'équipe, approuve. Or, né et élevé dans les environs de la ville voisine de Conceição do Araguaia, il n'a rien d'un nouveau venu. Quand je lui demande s'il connaît bien la forêt, il me dit qu'il connaît assez bien le coin. De sa part, ce n'est pas seulement de la modestie. Il a le sens de l'importance de la localisation et du détail de l'hétérogénéité écologique. Et l'on peut comprendre sa réponse – même si je doute que ce soit le sens qu'il lui donne – comme un reproche fait à une méthode scientifique qui s'arroge le droit de faire des généralisations hardies sur la base de faits particuliers. Mais le savoir local de Jaime ne se prête guère à la traduction. De toute façon, elle n'est pas au programme. À quoi sert *en soi* la connaissance partielle d'un paysage particulier, toute fine qu'elle soit ? C'est un savoir dont le caractère local est instantanément reconnaissable, au sens négatif et restreint du mot « local ». À en juger d'après sa modestie paisible, Jaime n'attend rien d'autre.

En ce qui concerne en revanche les observations de Luiz sur le travail du repéreur, ce n'est pas seulement l'étroitesse de vision qui en restreint l'intérêt scientifique. Ses propos sont informatifs, mais ce ne sont pas des données et – même si ce que l'on considère comme donnée est toujours fonction de la communauté et du moment où elle s'articule – c'est sur des distinctions de ce type que la pratique méthodologique se reproduit et se justifie. En fait, c'est à ces moments-là que l'on a une idée des saturations de pouvoir qui localisent un savoir. C'est là aussi que l'on voit comment la méthode elle-même arbitre des savoirs multiples. En forêt, la méthode apparaît comme une procédure de tri compliquée qui n'a qu'un but, essentiel : établir ce qui compte comme science. C'est un processus de contribution des hiérarchies au savoir, où le descriptif est distingué de l'analytique, l'anecdotique du systématique, le mythique du factuel et les informations des données.

## Localiser un savoir

Bien connaître une partie de la forêt, c'est plus que ce que la plupart des gens peuvent espérer faire. Ce n'est pourtant pas impossible, même si l'adverbe « bien » cache ici des variations considérables. Mais Paul, Luiz et Jaime connaissent

bien cette forêt à tout point de vue. Ces semaines passées avec eux dans la chaleur humide ont été révélatrices. La forêt a pris forme de toutes sortes de façons inattendues. Jaime avait le coup d'œil pour repérer les petits faits humains : les arbres coupés, fendus et abandonnés, les coups de canif qui indiquaient que l'on avait sondé une écorce mystérieuse. Luiz s'arrêtait pour mettre des graines dans ses poches : celle-ci parce qu'elle serait jolie dans le jardin de la maison qu'il construisait, celle-là parce que le fruit en était délicieux et cette autre, – regardez-mo ça ! – parce qu'elle ressemblait à un petit œuf. Paul, à la fois concentré et distrait, pris par le détail de tout cela, repérait tel oiseau, relevait telle anomalie et retenait tout le monde, parce que l'attirait l'individualité des créatures au sein de cette créature qu'est la forêt. Englobant tout cela, le justifiant et l'exigeant, le travail ingrat de comptage donnait une impression de discipline d'usine. Il a une ontologie à lui, malcommode et artificielle pour le pauvre être fatigué et impatient que je suis. Son caractère répétitif agit comme une drogue, fascinante et irrésistible ; c'est une logique tacite et machinale qui suscite ses propres désirs pervers. C'est peut-être donc la douleur que je ressentais dans ma chair en faisant de la science qui m'a convaincu qu'elle était sérieuse. Un enfant même aurait conscience de la hiérarchie entre ces différents modes de savoir.

La question qui se pose ici, c'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<sup>21</sup>. La localisation fonctionne par la logique de métonymies spécifiables. 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<sup>22</sup> (et parfois inversement). Il ne fait aucun doute, par exemple, que le local amazonien est un lieu et un espace de nature. La conversation sur l'Amazone est toujours hantée par son double, le problème de la nature.

J'ai amplement décrit ailleurs ce processus qui est à la fois localisation et régionalisation<sup>23</sup>. Ici, je voudrais seulement faire apparaître le rôle complice des savoirs locaux dans ce processus. Les savoirs locaux sont à la fois un produit de la localisation et un de leurs agents. Dans les situations de terrain que j'ai décrites, la localisation se

fait par des purifications de la méthodologie scientifique, en séparant différentes qualités de savoir et en leur attribuant des domaines d'explication différents<sup>24</sup>. Distillée au point de devenir une affaire de méthode, la question devient non pas : « Que sait-on ? » mais : « En quelle langue l'exprime-t-on ? ». Les savoirs locaux se comprennent ou, mieux peut-être, se réalisent historiquement dans la mesure où ils adoptent le langage narratif spécialisé de la science et se transforment en celui-ci. Avant ce moment de rédemption – avant que la *pião* de Moacyr ne devienne la critique du système nutritif fermé, avant que l'indice de Luiz qui révèle la présence d'acajou ne soit une affaire de hauteur de pente<sup>25</sup> – ce savoir et ceux qui le génèrent ne sont que locaux.

Et, le plus souvent, ce n'est qu'un moment. À de rares exceptions près, il y a un après, au cours duquel le projet, sa science et ses universaux poursuivent leur chemin, désarticulés, avec une donnée nouvelle à la main, leur passage ne servant qu'à confirmer une fois de plus la « lieuïté » de ce qui n'a été transformé que l'espace d'un instant<sup>26</sup>.

En tant que produits de la localisation, les savoirs locaux entretiennent donc toujours une relation contrastée avec quelque chose de supra-local. Cette relation, le statut des savoirs locaux en tant que non universels et non scientifiques, est aussi une marque de la spécificité ethnographique du local. Bien souvent, dans le discours savant comme dans le discours populaire – même si la logique de cette distinction fondée sur le modèle d'idéal-type est bien fragile<sup>27</sup> – la science itinérante finit par n'être de nulle part parce qu'elle semble être partout, partout la même et partout transcendante. Elle touche le sol, mais ses pieds méthodologiques sont rarement boueux. Ce qui la définit plutôt, c'est sa commensurabilité, sa capacité prodigieuse à traduire et être traduite, et elle ne se distingue que par sa rationalité normale<sup>28</sup>. En cela elle se distingue nettement des savoirs locaux, saturés de la différence de relations sociales et cosmologiques, particuliers à un lieu dans tous les sens qu'il est convenu de donner à cette particularité.

Les pratiques de discours de ce type devraient nous montrer que les savoirs locaux offrent aussi des possibilités politiques. Le cosmologique a une clientèle transnationale active, et des politiciens astucieux comme l'Amazonien Kayapó ont tiré le parti maximum de leur atta-

chement effectif à ce qui est local, transformant leur lien essentialisé avec la nature en un lieu ambivalent mais efficace d'activisme. En œuvrant sur la ressource qu'offre le local, ils créent un lieu de possibles, mais en même temps – vu les attentes ainsi suscitées – un lieu de danger potentiel<sup>29</sup>.

## Les savoirs intimes

Ce qui m'a intéressé, dans le présent article, ce sont les savoirs locaux en tant que catégories intellectuelles : ce qu'ils sont, comment ils sont produits et, en particulier, ce qu'ils permettent de réaliser. Je me suis surtout attaché au local, architecture théorique puissante qui, telle qu'elle est formulée, reste néanmoins trop souvent le partenaire négligé du savoir.

La thèse que je défends est que les savoirs locaux sont fondamentalement relationnels. La sylviculture telle que l'entendent Moacyr et Luiz en est l'exemple. Ce savoir n'est local que par comparaison avec le caractère supra-local de la science et uniquement du fait de sa localisation effectuée. Mais il est aussi relationnel au sens plus large d'une articulation avec et par plusieurs autres interlocuteurs : les autres assistants, Paul, moi-même, les bûcherons, les représentants du syndicat, les responsables de la conservation, les familles, les amis, les arbres, les sols et les animaux. 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.

Nous voilà bien loin des « savoirs locaux » au sens ordinaire. Ma première réaction est de redonner sens à un langage contaminé plutôt qu'à le rejeter. Cependant, il est clair que toute généreuse que soit cette impulsion et quelle que soit la politique opiniâtre qu'elle permet parfois, ce qu'ont de local les savoirs locaux a besoin d'être intégralement repensé si l'on veut qu'il cesse de reproduire une localisation qui catégorise les gens comme les savoirs. Il peut sembler que les savoirs locaux valorisent les modes de savoirs non scientifiques, mais ils sont bloqués par ce que le local a de non universel, qui les pousse à reproduire et à réifier cette même taxinomie par laquelle les savoirs sont hiérarchisés.

En étudiant ce local particulier, j'ai proposé de l'imaginer à nouveaux frais comme site d'intimité. Je veux que cette intimité soit comprise au sens large, comme domaine de l'affectivité. Nous savons que l'on peut utilement considérer tous les savoirs comme locaux, même s'ils ne sont pas tous également localisés. Du fait des pratiques par lesquelles ils sont produits, tous les savoirs sont également intimes même si, une fois encore, ils ne le sont pas tous au même degré. De surcroît, comme je l'ai déjà souligné, toutes les intimités sont nécessairement relationnelles.

La localisation est un véritable problème. Le relationnel est un fait social. Soutenir que les savoirs locaux en matière de conservation et de développement doivent être compris comme des formes d'intimité, c'est appeler l'attention sur les

hiérarchies spatialisées de production du savoir et sur les inégalités solidement enracinées dans la recherche en sciences sociales et naturelles. Il n'y a pas d'universel par rapport auquel l'intimité serait étroitesse. Elle vaut symétriquement pour les chercheurs, et leurs assistants, pour les arbres et les bûcherons<sup>30</sup>. Elle insiste sur l'importance du temps et de l'espace de rencontre (entre personnes et non-personnes) en même temps que sur le caractère décisif des pratiques incarnées et situées qui y ont lieu. Elle montre l'omniprésence de l'affect comme médiateur de la rationalité. Elle attire l'attention sur le fait que la pratique sociale fait partie intégrante des relations de pouvoir.

Traduit de l'anglais

## Notes

1. Je remercie sincèrement Paul, Luiz, Jaime et Moacyr, qui m'ont associé à leurs travaux et m'ont appris ce qu'était le travail écologique sur le terrain. Je remercie beaucoup également Arun Agrawal, Don Moore et Anna Tsing.

2. J'ai modifié les noms de la plupart des lieux et de toutes les personnes.

3. Il y a bien sûr plusieurs explications aux phénomènes déstabilisants. Pour un débat sur la variété des êtres qui peuplent les cours d'eau de l'Amazonie, voir Slater, 1994 ; Loureiro, 1995.

4. Voir par exemple Descola, 1994.

5. Richards, 1993 ; Conklin, 1957.

6. Padoch et Pinedo-Vásquez, 1999.

7. Parmi les travaux récents sur l'intimité qui m'ont été utiles, je citerai celui d'Ann Stoler sur l'intimité comme domaine ambivalent de biopolitique et de pouvoir (à paraître) ; celui de Lauren Berlant, où il est question

de la façon dont « les attachements créent des mondes et des chimères qui changent le monde » (1998, p. 288) ; celui de Michael Herzfeld sur « l'intimité culturelle » comme « reconnaissance contrite de soi » (1997, p. 3 et 4) et celui de l'auteur le plus stimulant, Alphonso Lingis (1994, 2000), qui met au jour un monde d'intimités omniprésentes chargées de vie politique, de pouvoir et de désir.

8. Sur le « savoir situé », voir Haraway, 1991.

9. Dans un échange récent de courrier électronique, Paul, le spécialiste d'écologie forestière que je présente ci-après, soutenait que, dans l'usage de Moacyr, le terme *pião* désignait la racine pivotante de l'arbre, c'est-à-dire quelque chose de très différent des racines profondes décrites dans la recherche de Paragominas. Il écrivait, de façon tout à fait convaincante : « Je n'ai jamais entendu parler de *pião* profonde, c'est-à-dire qui dépasse les deux à trois mètres de profondeur. Or les racines profondes décrites étaient à huit, douze, voire quinze ou

vingt mètres sous le sol et respiraient activement. » Faut-il croire que Moacyr parlait de quelque chose qui n'intéresse guère la science ou s'agit-il d'un problème de traduction dû à une « imprécision » de vocabulaire ? Étant donné que cette situation est très fréquente dans les travaux de recherche, je serais tenté d'affirmer que la vérité dans ce cas particulier est moins importante que la relation de savoir. Cependant, je retiens de notre conversation sur place que la *pião* de Moacyr désignait à la fois les racines pivotantes et les racines profondes. Comme je le soutiens plus bas dans le présent article, la traduction est une pratique relationnelle essentielle dans la rencontre entre des savoirs, et son produit n'est jamais tout à fait le même que le matériau de départ. Bien qu'elle suppose toujours un travail de stabilisation, la traduction est souvent en même temps un instrument d'occlusion et d'effacement. Sur ce dernier point, voir Chakrabarty, 2000.

10. Raffles, 2002 ; Raffles et Winklerprins, sans date.

11. Sur le système fermé des forêts tropicales, on trouvera des pages classiques chez Richards, 1952 et Jordan, 1989.
12. Hayden, 2000.
13. Latour, 1989.
14. Peter Redfield résume efficacement cela dans un aphorisme bien senti : « Tous les savoirs sont locaux, mais certains sont plus locaux que d'autres ». Voir Redfield, à paraître.
15. Sur l'articulation, voir Hall, 1980.
16. Mais qu'un étranger particulièrement assidu pourrait obtenir par la trope d'un apprentissage révérent. Voir, figure emblématique, Castañeda, 1974 et, plus récemment, Plotkin, 1993.
17. Voir notamment les travaux de l'écologiste culturel Julian Steward ; par exemple, Steward et Faron, 1959.
18. Voir, par exemple, Appadurai, 1996.
19. Voir Gupta et Ferguson, 1997.
20. Massey, 1994, p. 120.
21. Cheah, 2000, soutient ce point de vue s'agissant des monographies universitaires.
22. Voir Appadurai, 1988.
23. Raffles, 2002.
24. Latour, 1989.
25. Cette relation est beaucoup plus complexe qu'il ne paraît ici puisqu'elle suppose collaboration, négociation et appropriations mutuelles plutôt qu'unidirectionnelles. Voir Raffles, 2002.
26. Malgré une certaine désarticulation, ce qui reste comme local à ce compte n'est jamais le même qu'avant. Il y a toujours une trace évanescence de transformation qui reste dans la vie des gens.
27. Voir Agrawal, 1995, pour un examen de la porosité de ces couples binaires.
28. Voir Haraway, 1997.
29. Pour des études très fines dans un contexte amazonien, voir Conklin, 1997, et Conklin et Graham, 1995.
30. Sur la symétrie comme principe méthodologique, voir Callon, 1986.

## Références

- AGRAWAL, A. 1995. « Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge », *Development and Change*, 26, p. 413-439.
- APPADURAI, A. 1988. « Introduction : place and voice in anthropological theory », *Cultural Anthropology*, 3, p. 16-20.
- . 1996. *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BERLANT, L. 1998. « Intimacy : a special issue », *Critical Inquiry*, 24, p. 281-288.
- CALLON, M. 1986. « Some elements of a sociology of translation : domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay », dans J. Law (dir. publ.), *Power, Action and Belief : A New Sociology of Knowledge ?* Londres, Routledge, p. 196-229.
- CASTAÑEDA, C. 1974. *Le voyage à Ixtlan. Les leçons de Don Juan*, Paris, Gallimard.
- CHAKRABARTY, D. 2000. *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- CHEAH, P. 2000. « Universal areas : Asian Studies in a world in motion », intervention à la conférence « Place, locality and globalization », UC Santa Cruz, 28 octobre.
- CONKLIN, B. A. 1997. « Body paint, feather and VCRs : aesthetics and authenticity in Amazonian activism », *American Ethnologist*, 24, p. 711-737.
- CONKLIN, B. A. ; GRAHAM, L. R. 1995. « The shifting middle-ground : Amazonian Indians and eco-politics », *American Anthropologist*, 97, p. 695-710.
- CONKLIN, H. 1957. *Hanunoo Agriculture in the Philippines*, Rome, FAO.
- DESCOLA, P. 1994. *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon.
- GEERTZ, C. 1973. « Deep play : notes on the Balinese cockfight », dans *The Interpretation of cultures : Selected Essays*, New York, Basic Books, p. 412-453.
- GUPTA, A. ; FERGUSON, J. 1997. « Beyond "culture" : space, identity and the politics of difference », dans A. Gupta et J. Ferguson (dir. publ.), *Culture, Power, Place : Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press, p. 33-51.

- HALL, S. 1980. « Race, articulation and societies structured in dominance », dans *Sociological Theories : Race and Colonialism*, Paris, UNESCO, p. 305-345.
- HARAWAY, D. J. 1991. *Simians, Cyborg and Women : the Reinvention of Nature*, New York, Routledge.
- . 1997. *Modest Witness@Second Millennium. FemaleMan© Meets OncoMouse™ : Feminism and Technoscience*, New York, Routledge.
- HAYDEN, C. P. 2000. *When Nature Goes Public : An Ethnography of Bio-prospecting in Mexico*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, UC Santa Cruz.
- HERZFELD, M. 1997. *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge.
- JORDAN, C. F. 1985. *Nutrient Cycling in Tropical Forest Ecosystems : Principles and their Application in Management and Conservation*, New York, John Wiley.
- LATOUR, B. 1989. *La science en action*, Paris, La Découverte.
- LINGIS, A. 1994. *Abuses*. Berkeley, University of California Press.
- . 2000. *Dangerous emotions*, Berkeley, University of California Press.
- LOUREIRO, J. de J. P. 1995. *Cultural Amazônica : um poética do imaginário*, Belém, CEJUP.
- MASSEY, D. 1994. *Space, Place and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- PADOCH, C. ; PINEDO-VÁSQUEZ, M. 1999. « Farming Above the Flood in the Várzea of Amapá », dans C. Padoch ; J. Márcio Ayres ; M. Pinedo-Vásquez et A. Henderson (dir. publ.), *Várzea : Diversity : Development and Conservation of Amazonia's Whitewater Floodplain*, New York, New York Botanical Garden, p. 345-354.
- PLOTKIN, M. J. 1993. *Tales of a Shaman's Apprentice : An Ethnobotanist Searches for New Medicines in the Amazon Rain Forest*, New York, Viking.
- RAFFLES, H. 2002. *In Amazonia, A Natural History*, Princeton, Princeton University Press.
- RAFFLES, H. ; WINKLERPRINS AMAG Sans date.
- « Anthropogenic fluvial landscape transformation in the Amazon basin », manuscrit.
- REDFIELD, P. À paraître. « The half-life of empire in outer space », *Social Studies of Science*.
- RICHARDS, P. 1993. « Cultivation : knowledge or performance ? », dans Mark Hobart (dir. publ.), *An Anthropological Critique of Development : The Growth of Ignorance*, Londres, Routledge, p. 61-78.
- RICHARDS, P. W. 1952. *The Tropical Rain Forest : An Ecological Study*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SLATER, C. 1994. *Dance of the Dolphin : Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*, Chicago, University of Chicago Press.
- STEWART, J. H. ; FARON, L. C. 1959. *Native Peoples of South America*, New York, McGraw-Hill.
- STOLER, A. L. À paraître. « Tense and tender ties : intimacies of empire in North American history and (post) colonial studies », *Journal of American History*.