

LA DIFFUSION DE SAVOIRS AGRO-ÉCOLOGIQUES DANS L'ÉTAT DE OAXACA (MEXIQUE)

Efforts de traduction et espaces d'incommensurabilité

Frédérique Jankowski

S.A.C. | *Revue d'anthropologie des connaissances*

2014/3 - Vol. 8, n° 3
pages 619 à 641

ISSN 1760-5393

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2014-3-page-619.htm>

Pour citer cet article :

Jankowski Frédérique, « La diffusion de savoirs agro-écologiques dans l'état de Oaxaca (Mexique) » Efforts de traduction et espaces d'incommensurabilité, *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2014/3 Vol. 8, n° 3, p. 619-641. DOI : 10.3917/rac.024.0619

Distribution électronique Cairn.info pour S.A.C..

© S.A.C.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA DIFFUSION DE SAVOIRS AGRO-ÉCOLOGIQUES DANS L'ÉTAT DE OAXACA (MEXIQUE)

Efforts de traduction et espaces d'incommensurabilité

FRÉDÉRIQUE JANKOWSKI

RÉSUMÉ

À partir d'un projet d'agro-écologie de restauration des sols dans l'État de Oaxaca (Mexique), cette étude décrit les formes concrètes d'articulations entre savoirs scientifiques et savoirs paysans et leurs justifications par des agronomes. Il s'agit de questionner tant les modalités des traductions opérées que les espaces d'incommensurabilité auxquelles elles sont confrontées. L'analyse de deux types de dispositifs pour la diffusion des savoirs agro-écologiques (ateliers de formation et *feria de la milpa*) montre la mobilisation par les agronomes de valeurs, représentations, pratiques, davantage que des savoirs *per se* propres aux agriculteurs. Un ensemble de redéfinitions est réalisé au travers de l'articulation des savoirs. La catégorie « savoirs paysans actuels » (qui regroupe selon les agronomes des savoirs nuisibles à l'environnement) apparaît comme une catégorie cognitive « politisée » servant un objectif de transformation socio-environnementale. Il semble que l'une des principales contraintes à la définition de savoirs agro-écologiques véritablement « pluri-épistémologiques » réside dans une conception de la traduction entendue comme un moyen de valoriser, autant que de valider, les savoirs paysans.

Mots clés : agro-écologie, savoirs académiques, savoirs paysans, pluri-épistémologie, Mexique.

INTRODUCTION

Face à certaines limites et conséquences du modèle productiviste de la révolution agricole, l'agro-écologie est présentée comme un mode de production qui permet un développement durable et équitable, en mobilisant les fondements écologiques de la petite agriculture traditionnelle. Les conditions d'émergence et de développement de l'agro-écologie dans différents pays permettent d'éclairer les acceptions nombreuses qu'elle recouvre aujourd'hui (Goulet *et al.*, 2012 ; Wezel *et al.*, 2009). En Amérique du Sud, elle est très souvent associée au retour de la souveraineté alimentaire et au maintien d'une agriculture familiale (Altieri et Toledo, 2011). L'agro-écologie repose sur une triple dimension : (i) technique (par la mise au point de pratiques centrées sur la valorisation des cycles naturels et l'écologie), (ii) éthique (respect du vivant et justice sociale) et (iii) politique (basée sur une analyse critique des modèles agricoles industriels). Dans ce cadre, les compétences et savoirs traditionnels des paysans y sont considérés comme le substrat fertile permettant de concevoir de nouvelles technologies respectueuses tant de l'environnement que des pratiques locales. Ces technologies seraient ainsi culturellement compatibles « puisqu'elles ne remettent pas en question la logique des paysans *mais* se construisent à partir des connaissances traditionnelles, les combinant à des éléments de la science agricole moderne. De cette manière, l'agro-écologie tend à un dialogue des savoirs » (Altieri, 2009, p. 80). Si la nature distincte des savoirs scientifiques et paysans est reconnue, l'agro-écologie rendrait possibles l'intégration et la traduction de ces diverses formes de savoirs (Rojas, 2009). Cette agro-écologie en reconnaissant ainsi la connaissance scientifique et d'autres types de connaissances est définie par certains de ses sympathisants comme étant pluri-épistémologique (Sarandón et Flores, 2012). Il y aurait donc articulation, « traduction » tant des natures distinctes, donc des ontologies, que des différentes épistémologies des savoirs au travers de la démarche agro-écologique.

L'objectif de cet article est de décrire les formes concrètes de ces articulations entre ce qui est considéré comme des savoirs distincts par des agro-écologues et les modes de justification qu'ils mobilisent. Il s'agit de questionner tant les modalités de ces articulations que les espaces d'incommensurabilité auxquels elles sont confrontées.

L'analyse est réalisée à partir de données recueillies en juillet et octobre 2011 dans le cadre d'un projet agro-écologique de restauration des sols agricoles, mené par des agronomes de l'université de Chapingo dans la région de Oaxaca au Mexique¹. Les scientifiques impliqués dans ce projet ont la particularité d'être originaires du milieu rural de cette même région. Il s'agit, dans ce sens, d'agronomes « autochtones », porteurs de savoirs paysans autant que scientifiques. Si de nombreuses études en sciences humaines et sociales se sont intéressées à des situations et objets d'intermédiation impliquant différents types d'acteurs

¹ Cette étude a été menée dans le cadre du projet européen Bek(onal)-ENGOV, piloté par M. Kleiche-Dray (UMR 201, IRD).

(Akrich *et al.*, 2006 ; Vinck et Trompette, 2010 ; Bierschenk *et al.*, 2000), peu d'études ont porté de manière spécifique sur ces scientifiques « autochtones » impliqués dans des recherches-interventions, en tant qu'acteurs intermédiaires entre univers académiques et paysans, entre régimes de connaissances.

Dans le cadre du projet qui nous intéresse ici, différentes rencontres impliquant ces agronomes et des agriculteurs sont organisées avec l'objectif spécifique de diffuser des savoirs agro-écologiques. Au travers de l'analyse de quelques-unes de ces rencontres, d'interviews réalisées auprès des agronomes, d'agriculteurs participant au projet et d'autres ne souhaitant pas y participer, l'attention sera portée sur :

- des modalités concrètes d'articulation des savoirs académiques et non académiques au travers des efforts déployés par les agronomes pour leur description et leur inscription collective dans deux dispositifs mis en œuvre à cet effet : des ateliers de formation et une *feria de la milpa* ;
- la manière dont ces échanges mobilisent, autant qu'ils redéfinissent, des savoirs, mais aussi un ensemble de représentations, de valeurs, de normes et de théories (Moity-Maizi, 2011) ;
- les formes de justification de ces redéfinitions (Boltanski et Thévenot, 1991), considérées au regard des histoires individuelles des agronomes (Schurmans, 2001) et des objectifs spécifiques de la recherche-intervention.

Il sera alors possible d'examiner comment ces projets agro-écologiques constituent des espaces de mise à l'épreuve de régimes de connaissance distincts et des conditions d'un savoir agro-écologique véritablement pluri-épistémologique.

LE “CENTRO DE APRENDIZAJE DE TECNOLOGIAS APROPRIADAS” (CATA)

Une plate-forme de diffusion de savoirs pour le développement de l'agriculture familiale

Le *Centro de Aprendizaje de tecnologías apropiadas* (CATA), situé non loin de Pinotepa Nacional dans l'État de Oaxaca, dépend du Centre Régional Universitaire Sud (CRUS) de Chapingo, l'université nationale d'agronomie mexicaine. Cette dernière compte actuellement neuf centres² régionaux

2 CRUNO, en Ciudad Obregón, Sonora ; CRUCEN en El Orito, Zacatecas ; CRUOC en Guadalajara, Jalisco ; CRUCO en Morelia, Michoacán ; CRUAN en Chapingo, México ; CRUO en Huatusco, Veracruz ; CRUS en Oaxaca, Oaxaca ; CRUSE en Teapa, Tabasco y CRUPY en Temozón Norte, Yucatán.

répartis dans différents États du pays. La création de ces centres, dont la plupart ont été ouverts dans les années 1970 et 1980, est portée par un petit groupe de chercheurs inspirés par les travaux d'Efraim Hernandez Xolocotzi, pionnier de l'agro-écologie au Mexique. Il enseigne à l'université de Chapingo de 1953 à 1988, où il développe une science agronomique de terrain qui prône la prise en compte des particularités locales et des savoirs agricoles locaux dans la recherche en agronomie. Au-delà de l'aspect scientifique, sa démarche s'inscrit dans une perspective politique, soucieuse de « rendre les savoirs traditionnels aux communautés » (Toledo, 1992, in Leonard et Foyer, 2012, p. 82) et de proposer une alternative au paradigme productiviste de l'agriculture moderne. Le CRUS avait pour objectif initial de proposer un enseignement d'agronomie régionalisée et de développer une recherche interdisciplinaire et holistique des milieux ruraux régionaux. Cet objectif a été progressivement redéfini, dans le cadre des politiques de réduction de la pauvreté des populations rurales, en direction d'une offre de structures permettant la rencontre des scientifiques et des acteurs du développement rural. C'est à cela que répond de manière spécifique le CATA³. Les deux agronomes qui ont eu successivement en charge la direction du site, sont issus de l'enseignement de Xolocotzi et sont originaires de la région. Ils décrivent tous deux le CATA comme une plate-forme d'échange de connaissances scientifiques et locales entre les chercheurs et des agriculteurs, mais aussi entre des agriculteurs de différents villages au travers des activités de démonstration développées par le CATA.

Le projet « Restauration des terres productives par l'apport d'engrais verts »

Ces deux agronomes sont impliqués depuis 2008 dans un projet de restauration des sols agricoles au moyen d'engrais verts, dans la municipalité de San Juan Colorado. Cette municipalité appartient au district de Jamiltepec, dans la région de la Costa Chica de l'État de Oaxaca. Regroupant un total de sept villages et de 9 494 habitants, sa population est composée de métis⁴ et d'indigènes mixtèques. 80 % se consacrent exclusivement à l'agriculture traditionnelle de subsistance, non commerciale ; l'association maïs-haricot-courge (appelée *milpa*) constitue la base du système de culture.

La collaboration entre la municipalité de San Juan Colorado et les agronomes du CATA est le fait de deux acteurs : une bénévole américaine engagée dans des activités de développement rural dans la région et un ingénieur agronome que nous appellerons Juan, employé par la municipalité pour l'élaboration du Plan

3 Le centre CATA a bénéficié pour sa construction de l'appui financier de la fondation Kellogg. La contribution de la fondation s'inscrit plus largement dans un de ces programmes dont l'objectif est de développer un réseau international de *Centros de Aprendizaje e Intercambio de Saberes* (Red CAIS), définis comme des centres de création, de promotion et de diffusion de propositions pour le développement local et régional.

4 Au Mexique, on appelle « métis » tous ceux qui ne parlent pas de langue indienne (Katz, 1991).

Municipal de Développement (PMD) 2009-2013. Ce plan souligne la nécessité pour les agriculteurs d'accéder à de nouvelles connaissances pour faire face au contexte actuel et grandissant de dégradation des sols et de diminution des rendements agricoles. C'est pour répondre à ce besoin de nouveaux savoirs pour les agriculteurs que Juan fait appel aux agronomes du CATA et qu'il a défini avec eux le projet « Restauration des terres productives par l'apport d'engrais verts ». Son objectif affiché est de diffuser des savoirs auprès des agriculteurs pour restaurer les sols agricoles, mais l'enjeu pour les agronomes est surtout de donner les moyens à ces agriculteurs d'accéder à l'autosuffisance alimentaire de façon pérenne et de devenir indépendants vis-à-vis des aides étatiques et, plus largement, de la société moderne de consommation. La volonté des agronomes au travers de ce projet est donc la production d'un processus de changement technique et social : l'outil d'action explicité est le savoir. Ainsi, en 2008 et 2009, des agriculteurs sont invités à visiter le CATA pour y découvrir les parcelles d'expérimentation et de démonstration. Mais conscients de l'importance de travailler au plus près de leurs situations concrètes de travail, les agronomes organisent dès 2010 une série d'ateliers dans des villages de la municipalité de San Juan Colorado et développent des essais dans les parcelles de quelques paysans volontaires. Les agronomes du projet font ainsi preuve d'un effort sincère de compréhension des agriculteurs et d'une réelle volonté d'agir avec les agriculteurs malgré un ensemble de contraintes socio-culturelles induites par une tradition de modes de développement fortement *top-down* dans la région.

DES DISPOSITIFS, DES FORMES DE RAPPROCHEMENT ENTRE SAVOIRS SCIENTIFIQUES ET SAVOIRS PAYSANS

Les données exposées ci-dessous ont été recueillies au cours de deux terrains de cinq semaines chacun, réalisés en juillet et octobre 2011 dans la municipalité de San Juan Colorado. Ces séjours nous ont permis de participer à deux des trois ateliers de formation organisés en 2011 par les agronomes du CATA et à la *feria de la milpa* qui clôturait les différentes rencontres de l'année. Des séances d'observation participante ont été réalisées au cours de ces manifestations. Elles ont été accompagnées d'entretiens réalisés auprès : (i) des agronomes du projet ; (ii) des agriculteurs participant au projet et (iii) des agriculteurs n'y étant pas présents.

Il est important de souligner que dans le cadre de cette étude, il ne s'agit pas de faire une quelconque évaluation des activités de ce centre mais de prendre appui sur cette expérience pour mener une réflexion sur les modalités d'articulation entre différentes formes de savoir.

Les ateliers de formation : un sol à soigner

Les deux ateliers de formation organisés en juillet et octobre 2011 par les agronomes ont lieu dans l'enceinte des bureaux municipaux des villages de Nuevo Progreso et de El Terrero respectivement. Dans les deux cas, des chaises sont disposées en colonne faisant face à un petit bureau et un écran permettant la projection par vidéoprojecteur de l'exposé préparé par les agronomes. L'espace est donc organisé tel une « salle de classe » : les agronomes du CATA et Juan faisant face à l'assemblée des agriculteurs. L'objectif principal de ces ateliers pour les agronomes est de diffuser auprès des agriculteurs de nouveaux savoirs qu'ils qualifient d'agro-écologiques. Au cours de ces ateliers, les agronomes mobilisent aussi volontairement un ensemble d'éléments relevant de l'expérience et des savoirs des paysans pour, selon eux, que leurs propos soient plus compréhensibles pour ces derniers.

L'atelier organisé en juillet 2011 commence par la remise aux villageois d'un document intitulé « Techniques pour conserver et enrichir la terre ». Les agronomes reprennent ensuite les propos contenus dans ce document sous forme imagée au travers d'une présentation diaporama constituée en grande partie de photographies. Dans un premier temps, il est question des caractéristiques biologiques et physico-chimiques du sol avec une description des différents éléments de la matière inorganique qu'il contient. Le sol est ainsi défini comme une entité physique, qu'il est possible d'isoler et de caractériser à partir d'un ensemble d'indicateurs physico-chimiques.

Un autre registre apparaît dans le discours des agronomes lorsqu'ils abordent le rôle des micro-organismes vivant dans le sol. Ces derniers sont décrits comme des travailleurs de la parcelle, au même titre que l'agriculteur. Ces travailleurs participent à l'équilibre général de la nature, présentée comme étant parfaitement organisée. Cette perfection est cependant mise en péril par certaines pratiques paysannes : la coupe abusive de bois, l'usage de produits chimiques et l'utilisation du feu pour le nettoyage des parcelles. Pour appuyer et expliciter leur propos, les agronomes présentent des photographies comme autant de preuves des effets néfastes de ces pratiques qui mettent en péril la « santé » du sol et participent d'une maladie mortelle pour lui, l'érosion :

« Le sol est un être vivant que nous devons soigner pour qu'il ne soit pas contaminé par une maladie mortelle appelée érosion. L'érosion est la perte du sol. Elle est causée par la pluie ou le vent, et surtout par le mauvais usage que l'on fait du sol. »

Face au constat de cette maladie, les agronomes soulignent l'importance de réaliser un diagnostic pour définir le niveau de dégradation de chacune des parcelles. Pour ce faire, ils exposent une grille d'indicateurs (profondeur, humidité, porosité, concentration en micro-organismes, etc.) qui mesurent l'état de dégradation et donc la qualité d'une parcelle en considérant différentes strates du sol au-delà de ce qui est directement visible, et qui nécessite de fait une expertise scientifique qui leur est propre.

Les engrais verts sont alors introduits par les agronomes comme un moyen non coûteux qui « *donne la vie* » au sol et qui, de plus, s'intègrent parfaitement aux méthodes traditionnelles de culture de la *milpa* :

« Sur les versants, pour que la terre ne s'épuise pas, il est possible de semer une année la *milpa* et l'année suivante des plantes qui enrichissent le sol (engrais verts). Quand on sème la *milpa*, il est préférable de semer diverses cultures plutôt que la maïs seul, cela permet de conserver la terre... Nos grands-pères semaient diverses cultures dans la *milpa*. »

Leur usage répond donc au respect tant des pratiques traditionnelles que de l'environnement en participant à une agriculture naturelle, saine pour le sol et les hommes, et donc durable :

« L'application d'engrais organique est recommandée car son action est plus durable... si la préparation est réalisée de manière naturelle, la disponibilité en minéraux n'est pas immédiate, mais son effet dure longtemps. »

Il y a ainsi convocation par les agronomes du passé, *via* les pratiques traditionnelles, et du futur, *via* la durabilité, pour justifier l'usage de ces engrais verts. La référence simultanée au passé et à l'avenir est caractéristique d'une argumentation d'ordre écologique (Lafaye et Thevenot, 1993).

Bien que les différents thèmes liés au sol soient introduits par les agronomes sous la forme d'une question (« Comment peut-on faire pour alimenter le sol ? »), la parole est rarement donnée aux agriculteurs pour y répondre. Il est question à plusieurs reprises des pratiques des agriculteurs sans que ces derniers ne soient invités à partager avec l'assemblée leurs connaissances, par exemple, des engrais verts. Au travers des entretiens réalisés auprès d'agriculteurs de San Juan Colorado, il apparaît que la plupart d'entre eux utilisent des engrais naturels (feuillages, mixtures à base d'excréments de bovin, d'insectes, etc.) mais qu'ils attribuent la faible efficacité de ceux-ci précisément à leur caractère « naturel » :

« La majorité des personnes connaît ce type d'engrais naturel. Mais ils n'ont pas beaucoup d'effet car ils sont naturels. »

De même, la connaissance spécifique des agriculteurs au sujet des engrais verts présentés par les agronomes, comme le « *nescafé* » (*Mucana deeringiana*), n'est jamais convoquée. Or, selon les agriculteurs interviewés, cette plante en particulier, loin d'être considérée comme bénéfique pour le sol, est décrite comme une plante vénéneuse pour les cultures ou une plante de « pauvres » à partir de laquelle les anciens préparaient une boisson, lorsque la *milpa* ne produisait pas assez :

« Je ne savais pas que le *nescafé* est une bonne plante. On pensait qu'elle était vénéneuse pour la *milpa*. »

« C'était une plante pour les pauvres, lorsque la *milpa* ne donnait pas assez, on consommait le *nescafé*. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. »

Les agronomes se réfèrent donc moins à des savoirs paysans qu'à certaines de leurs pratiques. La description qu'ils font du sol comme un être malade que l'Homme doit soigner rejoint l'ontologie de la nature indigène selon laquelle la terre est une entité vivante qui est sous la responsabilité des hommes (Katz, 1991 ; Barrera-Bassols *et al.*, 2006). Mais les allers-retours successifs entre le sol-objet et le sol-sujet marque le caractère anthropomorphique du discours des agronomes. « Comme le faisait déjà remarquer Levy-Bruhl (1935), pour que l'on puisse parler d'anthropomorphisme, il faut un mouvement en retour : il faut que, dans un premier temps, on ait objectivé, séparé l'objet du sujet, et que dans un second temps, on soit revenu sur la séparation » (in Delbos et Jorion, 1984, p. 168). La réduction de la terre vivante à une inférence anthropomorphique écarte, de fait, les cadres cognitifs (c'est-à-dire les schémas logiques, concepts et théories) employés par les agriculteurs pour la définir. Toledo (2002) et Barrera Bassols (2003), pour ne citer que ces auteurs, décrivent la nécessité de considérer la connaissance locale des sols au regard des croyances et symboles locaux formant un ensemble qu'ils appellent la « théorie sociale des sols ». Ainsi, un agriculteur questionné sur l'augmentation des nuisibles comme marqueur de la dégradation des sols selon les agronomes, répond qu'il n'est pas possible de se référer à un indicateur, les nuisibles apparaissant, selon lui, de manière systématique et en grand nombre tous les sept ans. L'un des plus vieux agriculteurs interviewés décrit les différents types de cultures de sa parcelle comme autant de personnes dont il faut prendre soin. Ne pas agir ainsi, ce serait ne pas prendre soin de ses enfants. Selon lui, si les pluies ont diminué depuis plusieurs dizaines d'années, c'est que les hommes ne prennent plus soin de ce qui leur a été confié. Aussi, la non-prise en compte de l'aspect symbolique des savoirs locaux au sujet des sols participe à les décontextualiser de l'ensemble auquel ils appartiennent pour les villageois. Dans le discours des agronomes, l'articulation d'un registre anthropomorphique, d'une part, et technique, d'autre part, relève moins d'une jonction entre points de correspondance que d'une forme de traduction, au sens que lui donne Latour (1987), d'un déplacement d'ensembles qui induit de nouvelles interprétations. En utilisant des inférences anthropomorphiques dans un discours technique, les agronomes déplacent le premier registre (anthropomorphique/symbolique) dans le cadre du second (technique). Ce glissement permet ainsi d'inscrire la terre « vivante » dans un nouveau réseau de causalités et d'actions possibles des hommes. Cette articulation du double registre a pour effet de redéfinir le sol dans un processus de décontextualisation, pour l'extraire de l'ensemble symbolique et social auquel il appartient pour les agriculteurs. Cette décontextualisation du savoir des agriculteurs empêche un partage réel de ces objets entre les agronomes et les agriculteurs mais permet aux premiers de se les réapproprier, en les redéfinissant uniquement en termes de problèmes techniques. Cette réappropriation participe aussi d'une forme de justification de leurs savoirs et des nouvelles pratiques qu'ils proposent aux agriculteurs dans le cadre de ces ateliers.

Les ferias de la milpa : une identité et une tradition à conserver

À l'issue des quatre ateliers de formation de 2011, une *feria de la milpa* est organisée par les agronomes dans le village de San Juan Colorado. Cette manifestation s'inscrit dans un phénomène national de « *feria del maiz* », organisée de manière plus ou moins traditionnelle dans différents États mexicains (Foyer, 2008) qui donna lieu en 2010 à l'organisation de la première fête nationale de la *milpa* intitulée : « *La milpa : garante de notre diversité culturelle et biologique* » et qui réunit à Mexico des représentants de producteurs, des acteurs d'ONG, des chercheurs, etc. Ces fêtes sont généralement l'occasion d'échanges de semences, de connaissances, mais aussi aujourd'hui des lieux de concertation au sujet des défis à affronter pour conserver l'agrobiodiversité. Dans le cadre de la fête nationale de 2010, la *milpa* est définie comme une « multiculture agro-écologique » où se conjuguent connaissances et technologies traditionnelles et qui s'oppose au modèle de la monoculture industrielle (Alvarez-Buylla Roces et al., 2011). Ces fêtes ont aujourd'hui une dimension à la fois culturelle, puisqu'elles s'inscrivent dans un discours identitaire fort, et politique car celui-ci s'inscrit lui-même dans un discours critique du modèle économique ou agricole moderne. Comme nous le verrons, ces deux dimensions, identitaires et politiques, sont également palpables dans le cas de la *feria de la milpa* organisée à San Juan Colorado. Dans le cadre du projet de restauration des sols agricoles coordonnés par les agronomes, cette fête est l'occasion de célébrer leur collaboration avec des agriculteurs et de la rendre visible au plus grand nombre puisque tous les villageois de la municipalité de San Juan Colorado et d'une municipalité voisine y sont conviés.

Pour l'occasion, un grand chapiteau est dressé face à la mairie de San Juan Colorado sous lequel plusieurs tables sont installées pour présenter une multitude de produits (épis de maïs, tortilla, pelotes de coton, boisson à base de maïs, etc.) issus des parcelles des agriculteurs participant au projet. Une table expose également quelques produits et semences du CATA. Un ensemble de chaises est disposé face à une longue table des « officiels ». C'est au président de San Juan Colorado d'ouvrir cette *feria de la milpa*. Son discours porte en grande partie sur les conséquences des grands changements climatiques et environnementaux qui touchent aujourd'hui le monde et auxquels les villageois doivent s'adapter. La parole est ensuite prise par les agronomes.

La convocation de la milpa pour marquer l'identité autochtone des agronomes

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les deux agronomes du CATA et Juan sont originaires de la région de la Costa Chica ; deux d'entre eux vivent toujours dans un village proche de la municipalité de San Juan Colorado. Ils revendiquent cette « localité » comme un atout dans la compréhension des paysans locaux. Tous les trois ont été formés dans de prestigieuses universités

nationales d'agronomie ; les deux premiers à l'Universidad de Chapingo et Juan à l'Universidad Autonoma Agraria Antonio Naro, mais ils ont fait la démarche de revenir dans leur région d'origine avec l'idée de moderniser, à travers la diffusion de « techniques appropriées », la petite agriculture des communautés locales. Cette « localité » affichée et revendiquée s'accompagne d'une certaine rupture vis-à-vis du projet modernisateur (modèle de la Révolution verte) promu par l'agronomie classique. De par leur expérience et leur conviction, ils ont en effet développé des positions critiques vis-à-vis de la logique productiviste de l'agronomie classique, mal adaptée selon eux aux réalités paysannes et au respect de l'environnement, d'où leur intérêt pour l'agro-écologie :

« Là-bas (à Chapingo), j'ai aussi étudié d'autres choses comme les fertilisants chimiques. Mais je n'ai pas vu beaucoup d'application de ces techniques, donc ça ne m'a pas plu. Ici, on est plus sensible à la pauvreté des paysans. »

Au cours d'un entretien, Juan fait part de son rêve de terminer sa carrière en tant qu'agriculteur. Mais, avant cela, il se sent investi d'une mission : celle de contribuer à l'ouverture d'une véritable école paysanne à San Juan Colorado, gérée entièrement par des agriculteurs et indépendante de toute institution.

La *feria de la milpa* est aussi l'occasion pour les agronomes d'afficher cette localité et donc d'une forme de mise en scène (Goffman, 1974) de leur appartenance au milieu villageois. Pour l'événement, certains agronomes, accompagnés de leur épouse, ont revêtu l'habit traditionnel mixtèque. Au début de cette *feria*, le discours de l'un des agronomes du CATA porte essentiellement sur les bienfaits de la *milpa* et le rôle essentiel qu'elle joue dans la vie du paysan. Elle est ainsi décrite comme un endroit où l'on cultive des aliments sains et bons pour toute la famille, qui alimente aussi les animaux, qui fournit des plantes médicinales pour se soigner, du coton pour confectionner des vêtements. Plus largement, cet agronome parle de la *milpa* comme d'un espace qui sert d'école pour le fils qui apprend de son père le travail agricole. La *milpa* est un lieu de ressources, de travail, de repos et de connaissances et répond donc à la plupart des besoins des villageois ; ce qu'elle a fait pendant de très nombreuses années. De cette manière, la *milpa* est définie par les agronomes comme un objet de nature domestique, un bien patrimonial enfermant les « provisions » nécessaires à la communauté (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 302). Ces savoirs sociaux sont à la fois une ressource identitaire et des savoirs communicationnels ; leur mobilisation par cet agronome exprime la connaissance qu'il a des croyances locales et signifie sa propre appartenance à la communauté villageoise. Le recours au respect des lieux, l'attachement au territoire, l'attention portée à la tradition « attestent l'actualité d'un principe de justification fondé sur le respect de la tradition et la grandeur d'un lien de confiance de nature domestique » (Lafaye et Thévenot, 1993). « C'est par la référence à la génération, à la tradition, et à la hiérarchie qu'un ordre peut être établi entre les êtres de nature domestique » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 207). Il y a ainsi, au travers de la mise en scène de cette commune appartenance, gommage de la distinction de la figure de l'agronome et du paysan pour mettre en avant une

seule et même identité, celle du villageois qui s'inscrit dans la continuité et la permanence de la tradition. La *feria* permet ainsi de restaurer le lien social entre ces agronomes et les agriculteurs. La convocation de la *milpa* opère ici comme une « passeuse de frontière » entre deux mondes habituellement distincts. Cette redéfinition d'une même communauté permet alors aux agronomes de parler au nom du bien commun de la communauté villageoise et d'y inscrire leur action.

Des paysans « leaders », semences de la milpa

Au cours de cette *feria*, la parole est ensuite donnée à certains agriculteurs considérés comme exemplaires, comme « leaders », par les agronomes. Il y a présentation à l'assemblée d'un poster sur lequel figurent les photos et les témoignages de neuf agriculteurs qui participent au projet de restauration des sols agricoles. Quelques phrases, reprises par l'un des agronomes, introduisent ce poster :

« Pour apprendre à alimenter la terre, il y a besoin de semences d'engrais, mais aussi de la semence humaine. Ce sont les agriculteurs qui aiment leur terre, qui ne se découragent pas face aux problèmes, qui essaient de nouvelles technologies, qui ne sont pas égoïstes pour partager sa connaissance et enseigner par l'exemple. »

Ces agriculteurs sont donc présentés comme des « semences humaines » au même titre que les plantes fertilisantes. Alors que nous avons décrit dans le cadre des ateliers de formation les formes d'anthropomorphisme des sols, c'est au tour des agriculteurs d'être « naturalisés ». Les paysans « leaders » sont présentés au travers de ce poster comme « la semence humaine » qui constitue la véritable force de la *milpa*. La naturalisation de l'Homme est encore plus forte, lorsqu'un agronome avance :

« La *milpa* souffre : il faut faire des choses plus saines, plus propres. Elle est malade, il faut donc la guérir. Nous sommes la *milpa*, il faut donc nous soigner. »

La communauté des agronomes et des agriculteurs s'ouvre ainsi plus largement pour s'étendre au-delà de l'humanité et inclure en son sein la *milpa* elle-même⁵.

5 Selon Lafaye et Thévenot (1993), « l'ébranlement le plus considérable que la question écologique fait subir à la grammaire de sens commun du juste résulte de l'extension de la communauté de référence au-delà de l'humanité ». Si effectivement la question écologique constitue un « ébranlement » pour les sociétés occidentales, peut-on considérer qu'il en soit de même dans d'autres sociétés qui, par ailleurs, attribuent aux entités de la Nature des caractéristiques similaires à celles des hommes ? Cela soulève la question de la valeur « universelle » des modes de justification proposés dans les économies de la grandeur.

Sur le poster, les activités nuisibles pour les sols qui étaient exposées par les agronomes dans le cadre des ateliers de formation sont présentées au travers des témoignages d'agriculteurs :

« Le chipilín pousse beaucoup, avant je le brûlais et j'utilisais de l'engrais chimique. Maintenant je sais que le *nescafé* est un engrais, je ne brûle plus et je récolte plus de maïs. Mon rêve est de cultiver diverses cultures, avoir des poissons, du bétail et conserver les arbres. »

Il y a un avant et un après, de « mauvaises » puis de « bonnes » pratiques acquises grâce à un savoir, un apprentissage rendu possible au travers du travail réalisé avec les agronomes. Mais aussi, plus largement, grâce à une nouvelle posture de ces agriculteurs vis-à-vis du savoir, qui ne soit plus « égoïste ». En effet, ces agriculteurs sont présentés comme des « leaders » du fait de leur volonté de transmettre, de partager et d'enseigner aux autres agriculteurs leur connaissance et expérience :

« Cela me plaît de partager et je souhaite enseigner par l'exemple. Mon rêve est d'avoir une ferme intégrale et un espace pour partager ce que je produis. J'invite mes compagnons à semer aussi le *nescafé*. »

Ces paysans « leaders » sont donc présentés par les agronomes comme des nouveaux « médiateurs », des « diffuseurs de savoirs » au sein de la communauté villageoise. L'augmentation du savoir est aussi présentée comme la manifestation d'une volonté, d'une envie⁶ :

« Si on a l'envie, on peut améliorer la terre et semer de tout. »

Envie elle-même motivée par l'amour que ces agriculteurs portent à leur *milpa* : « Ce sont des agriculteurs qui aiment leurs terres. » Cet « amour de la terre » est avancé par Juan comme un critère de distinction du vrai paysan par rapport à l'agriculteur : alors que ce dernier travaille ses terres quelques heures par jour et a pour principale motivation le rendement économique qu'il peut en tirer, le paysan, au contraire, ne ménage pas ses efforts et se caractérise par son « amour » de la terre qui constitue la principale motivation de son implication dans les travaux champêtres. L'amour de la terre est associé au réel désir de bien faire, d'apprendre et d'adopter de nouvelles technologies.

La reconnaissance de ces agriculteurs par les agronomes est soulignée par la remise d'un diplôme. Plus largement, tous les agriculteurs ayant participé

6 Les différents critères des paysans leaders que soulignent les agronomes ne sont pas sans rappeler ceux définissant « le grand » dans la « cité par projets » (Boltanski et Chiapello, 1999). En effet, dans cette cité, le grand est adaptable et flexible, il doit « faire et donner confiance, savoir communiquer et aussi être capable de s'ajuster aux autres et aux situations selon ce qu'elles demandent d'eux sans être freiné par la timidité, la rigidité ou la méfiance » (Boltanski, 2006). Cependant, si la mise en réseau des compétences et des savoirs des agriculteurs au sein de la communauté est mise en avant par les agronomes, elle ne s'accompagne aucunement d'un discours valorisant la mobilité en dehors de cette même communauté, le renoncement à un métier ou une vocation, tout au contraire.

avec assiduité aux différents ateliers organisés au cours de l'année par les agronomes, se voient remettre ce diplôme. Au cours d'entretiens réalisés avec ces agriculteurs « diplômés », nombreux sont ceux qui mentionnent spontanément l'importance d'être reconnus. Alors même que l'un d'entre eux est considéré comme l'un des plus grands tradipraticiens par la communauté villageoise, de par sa très grande connaissance des plantes médicinales :

« Il était très content car au moment de la *feria* ils lui ont offert un diplôme. Il s'est senti valorisé, ils les prennent vraiment en compte. Cela lui donne encore plus envie de poursuivre. »

Ce sont ensuite les produits issus des parcelles d'agriculteurs qui sont présentés par les agronomes. L'un d'entre eux fait le tour des tables d'exposition avec un micro, décrivant le produit en question et félicitant son producteur en le nommant. La rencontre se termine par la dégustation de ces produits et la distribution gratuite de semences de maïs et de *nescafé*.

Au cours de cette *feria* a lieu un processus de reconnaissance par les agronomes de certains agriculteurs comme exemplaires au travers de divers objets qu'ils mobilisent (témoignages, produits agricoles, etc.), ce qui rend possible l'identification des agriculteurs présents à ces « leaders ». Goulet (2013) décrit l'importance des récits d'expérience dans la construction collective de connaissance. La mobilisation de témoignages permet de faire partager une expérience intime, celle de l'apprentissage « qui reste d'ordinaire muette et privée » (Thévenot, 1990). La valorisation de ces « paysans leaders » définit une nouvelle figure de paysan « modèle », en dehors de la (traditionnelle) figure patriarcale, à laquelle les agriculteurs peuvent s'identifier et se référer⁷.

DES ESPACES DE MISE À L'ÉPREUVE DES SAVOIRS PAYSANS ET SCIENTIFIQUES ?

La (non-) prise en compte des cadres cognitifs paysans

Ainsi, au cours de la *feria de la milpa* et surtout des ateliers de formation, les agronomes explicitent un ensemble de savoirs scientifiques permettant de caractériser et d'améliorer la qualité des sols agricoles. Par contre, à aucun moment, la connaissance propre aux agriculteurs concernant les sols ou les engrais verts n'est convoquée par les agronomes ou exprimée par les agriculteurs eux-mêmes. Il apparaît en effet que ce sont moins les savoirs *per se*

⁷ Delbos et Jorion (1984, p. 107) décrivent la manière dont les processus confondus d'identification (du fils au père) et de reconnaissance (du fils par le père) constituent la double condition de l'acquisition des savoirs paysans. Mais ici, ces deux processus ne sont pas le fait d'un même individu : la reconnaissance des paysans leaders est celui des agronomes alors que l'identification éventuelle aux paysans leaders est celui des autres agriculteurs.

des agriculteurs qui sont mobilisés dans le cadre de ces rencontres, que leurs représentations incorporées à des objets ou des pratiques. Leur réduction à un ensemble de représentations semble contraindre fortement la prise en compte de leur ontologie et épistémologie. Les processus d'anthropomorphisation du sol et de la *milpa*, d'une part, et de naturalisation des hommes, d'autre part, opérés au travers des discours des agronomes, rejoignent l'ontologie de la nature indigène, mais sous un registre « métaphorique ». Selon les agronomes, la référence métaphorique permet de rendre leurs propos plus clairs pour les paysans. Ce registre relève donc moins de la métaphore conceptuelle (Lakoff et Johnson, 1985) qui serait intimement liée à la manière dont les agronomes comprennent le monde, que d'un procédé rhétorique commun à la vulgarisation scientifique. Dans ce cas, comme le souligne Jurdant (1969), la métaphore permet au profane « de se faire des idées manipulables en tant qu'idées à l'intérieur d'une logique préexistante » toujours liée à la rationalité scientifique.

À aucun moment, il n'y a considération ou discussion des cadres cognitifs paysans et de ce qui les distingue de ceux des scientifiques. Selon Descola, cette mise en débat est, par nature, impossible. L'auteur (2005) parle de schèmes de la pratique pour se référer aux savoirs (comme ceux des agriculteurs) qui associent des actions, pratiques et représentations symboliques. Tout cela ne peut en aucun cas être exprimé de façon adéquate par le langage et ainsi :

« ... comment ces dispositions tacites pourraient-elles faire l'objet d'un débat public, être soumises consciemment à des réformes, se constituer au gré des circonstances par des ajustements recherchés ? Affirmer qu'elles le peuvent, ... c'est opérer un amalgame entre les modèles d'action objectivés sous forme de prohibitions ou de perceptions révocables à merci et les schèmes de la pratique qui, pour être efficaces, doivent demeurer tapis dans l'obscurité des habitudes et des accoutumances » (2005, p. 136).

Ces schèmes de la pratique, éprouvés quotidiennement, sont effectivement tus la plupart du temps. Cependant, des travaux récents décrivent les formes de réflexivité mises en œuvre par des représentants indigènes dans le débat sur la propriété intellectuelle des savoirs autochtones en Amérique latine (Carneiro da Cunha, 2010). Même s'il est vrai que peu d'études se sont intéressées aux effets de ces processus réflexifs sur la transformation des pratiques et des cadres cognitifs. Il s'agit là d'un enjeu du projet des agronomes comme celui plus général de l'agro-écologie qui appelle à un dialogue des savoirs et à l'échange d'expériences, afin de promouvoir les compétences des agriculteurs et leur donner les moyens d'adapter et donc de transformer leurs pratiques face aux changements actuels de l'« agrosystème ». En présentant aux agriculteurs des photos montrant les effets de leurs pratiques sur les sols agricoles, les agronomes veulent faire prendre conscience des nuisances qu'elles provoquent et les encourager à les modifier ou les abandonner. Ils positionnent ainsi les agriculteurs dans une posture qui se veut réflexive. Mais peut-elle être utile aux agriculteurs ou transformer réellement leurs pratiques ? Selon Bourdieu, « cette construction... peut permettre à celui qui en possède l'équivalent pratique de

s'approprier réellement les principes de sa pratique, soit pour les porter à leur plénitude, soit pour tâcher de s'en libérer » (in Darré, 1999, p. 150). Mais peut-on penser que cela soit le cas sans discussion préalable de leurs cadres cognitifs ? S. Lewandowski (2012) décrit les modes de coexistence des savoirs locaux et scolaires dans des écoles du Burkina Faso et démontre que c'est l'absence dans les débats « des catégories cognitives locales qui permet à ces dernières d'être conservées et d'être réutilisées dans les pratiques quotidiennes, même si elles sont conciliées avec d'autres principes logiques ». Par contre, « c'est l'explicitation des schémas logiques... qui permet leur transformation... ». Ainsi, l'absence de débat sur les cadres logiques des paysans pourrait faire obstacle à les faire évoluer, ce qui est pourtant l'objectif visé par les agronomes. Mais surtout ce processus de dissociation des savoirs paysans de leurs cadres cognitifs empêche de prendre en compte leur nature et donc la possibilité de définir de nouveaux savoirs fondés sur le « modèle indigène » (Toledo, 2002), comme le souhaitent les agronomes.

Des savoirs agro-écologiques validés par des savoirs paysans ?

Les agronomes convoquent les représentations de savoirs paysans et non les savoirs eux-mêmes, car leur intérêt porte plus sur les effets de ces savoirs sur les sols agricoles que sur ce qu'ils sont réellement. De plus, ils convoquent les savoirs paysans principalement pour la justification et la validation de leurs propres savoirs. En effet, les agronomes justifient la pertinence de leurs savoirs au travers d'un double processus : valorisation des savoirs traditionnels, d'une part, et critique des savoirs paysans actuels, d'autre part. Leurs discours établit une distinction entre de « bons » et de « mauvais » savoirs paysans. Les « bons » savoirs traditionnels qui demeurent toutefois inadaptés au contexte actuel et qui ont donc besoin d'être associés à de nouveaux savoirs sont opposés aux « mauvais » savoirs locaux actuels⁸ qui sont nuisibles à l'environnement physique et social et contre-productifs. Cette distinction peut être questionnée au vu des nombreuses études ethnographiques concernant les savoirs paysans qui révèlent la manière dont les savoirs locaux actuels portent en eux les savoirs traditionnels qui ont évolué en même temps que les contextes dans lesquels ils s'inscrivent et qui les ont produits. Les savoirs locaux relèvent ainsi de multiples formes de syncrétisme (Antoinette *et al.*, 2004 ; Sillitoe *et al.*, 2002) et sont définis par certains auteurs comme des savoirs « hybrides » (Dove, 2002)⁹. Les « savoirs paysans actuels » sont décriés par les agronomes du

8 Même si certains savoirs « traditionnels » comme les feux sont aussi considérés comme nuisibles par les agronomes.

9 Plus largement, de nombreux débats dans les arènes internationales ont également porté sur les enjeux et tensions autour des dénominations « traditionnels », « locaux » ou « autochtones » attribuées aux savoirs. L'appellation « traditionnel » y a aussi fait l'objet de fortes critiques, accusée de réduire les savoirs à des entités statiques. C'est ainsi que le terme de « savoirs locaux » est

CATA, justement parce qu'ils portent en eux le contexte socio-politique dans lequel ils s'inscrivent. Les savoirs relevant de la technologie moderne, auxquels Xolocotzi (1978) opposait les savoirs traditionnels, imprègnent maintenant les savoirs actuels des agriculteurs. La distinction émise par les agronomes du CATA, entre « savoirs traditionnels » et « savoirs actuels », se présente comme une opposition entre des savoirs paysans « purs/originels » et des savoirs paysans « impurs ». Elle répond ainsi plus largement à une démarche de « décolonisation » des savoirs paysans du modèle moderniste. Cette distinction entre « bons » et « mauvais » savoirs paysans fait écho à une distinction entre différents contextes socio-politiques auxquels les agronomes les associent. S'il y a effectivement justification des savoirs scientifiques par rapport aux savoirs paysans, c'est au travers d'une « pratique divisante » singulière qui les redéfinit. Il ne s'agit donc pas de la validation des savoirs scientifiques au travers de critères propres aux agriculteurs ou à la nature de leurs savoirs.

Il semble que ni les ateliers de formation ni la *feria de la milpa* n'offrent les cadres et les éléments permettant aux agriculteurs de véritablement juger les savoirs des agronomes. Selon certains agriculteurs interviewés, les savoirs des agronomes ne peuvent pas être valides, car ils ne s'inscrivent pas dans l'expérience longue de la terre qui serait, selon eux, la seule condition pour qu'un savoir puisse être considéré comme « valide ». Cela explique, en partie, la nécessité pour les agriculteurs qui participent aux activités du CATA d'expérimenter par eux-mêmes et dans leurs propres parcelles les techniques proposées par les agronomes dans le cadre des ateliers de formation. Cette nécessité de « voir de ses propres yeux » pour savoir si c'est « vrai » est systématiquement avancée par l'ensemble des agriculteurs. Ainsi, certains agriculteurs déprécient les savoirs des agronomes du fait d'un manque d'expérimentation des techniques qu'ils proposent sur des terres particulières. De leur point de vue, la validation d'un savoir ne peut faire l'économie d'une expérimentation qui doit être, contrairement au savoir scientifique, « située » dans une parcelle précise à l'histoire singulière. Ce mode d'expérimentation renvoie plus largement aux formes locales d'apprentissage des savoirs paysans distribuées entre des lieux et des individus singuliers¹⁰ (Barrera Bassols, Zinck et Van Ranst, 2009). Ainsi, alors qu'il est question à plusieurs reprises, au cours de la *feria de la milpa*, de la posture d'apprentissage, du partage des savoirs entre les agriculteurs ou encore de la manière dont la connaissance est transmise par le père au fils dans la *milpa*, il n'y a pas de prise en compte de la spécificité des modes de transmission des savoirs paysans caractérisés par un contexte, le travail, qui définit ce qu'est ou non un savoir valide (Delbos et Jorion, 1984).

aujourd'hui privilégié pour englober plus largement l'ensemble des savoirs ancrés dans une tradition, mais dont les détenteurs ne sont pas considérés, de manière exclusive, comme étant autochtones (Roué, 2012).

10 Ce qui signifie bien que ces savoirs ne sont pas « répartis » de manière égale entre les individus, mais que chacun dispose d'une forme de savoir spécifique sur les sols. Ce qui soulève la question d'un partage réellement possible des savoirs entre tous alors que certains n'existent et ne sont reconnus justement que parce qu'ils ne sont détenus que par certains.

Les conditions d'un débat entre savoirs scientifiques et paysans ?

Au cours des rencontres entre les agronomes et les agriculteurs, tout se passe comme si les juxtapositions des divers éléments cognitifs réalisées par les premiers allaient de soit. Or, comme nous venons de le montrer, ce n'est pas le cas. Pelerman (in Darré, 1999, p. 188) souligne que « toute argumentation dépend, pour ses prémisses, comme d'ailleurs pour tout son déroulement, de ce qui est accepté, de ce qui est reconnu comme vrai, comme normal et vraisemblable, comme valable... ces deux arguments, valeur sociale et valeur intrinsèque, conditionnent la suite de sa carrière dans un groupe ou son milieu social ». Lorsqu'il s'agit de « savoirs », la prise en compte de ces deux dimensions semble tout aussi importante, voire indispensable – la valeur intrinsèque renvoyant à la nature et le contenu du savoir alors que la valeur sociale à son cadre d'apprentissage. Lors des rencontres entre agronomes et agriculteurs, il n'y a à aucun moment explicitation des points de rupture existant entre les modes de connaissance des uns et des autres, entre leurs théories respectives. Or c'est dans les situations de tensions qu'il y a véritablement mise à l'épreuve et que les personnes mettent en œuvre leur faculté de jugement pour pouvoir aboutir à un accord (Boltanski et Thevenot, 1991). Encore faut-il que chacun des acteurs en présence puisse argumenter de manière égale. Pour reprendre les propos d'Albaladejo (1989) :

« ... l'existence d'un processus de délibération participative suppose que chacun des partenaires puisse argumenter en invoquant avec un minimum d'autorité chacune des grandeurs requises pour cette gestion. Dans le cas contraire, la délibération ne serait qu'un simulacre ou tout au moins une simple expression des points de vue dominants ou légitimes sans possibilité de les remettre en cause. Il ne s'agirait alors plus d'argumentation, mais de relation de force ou d'expression d'autorité » (2009, p. 252).

Selon l'auteur, une théorie basée sur la justification qui présuppose une commune humanité entre les acteurs ne peut pas être appropriée au contexte spécifique de la recherche-intervention dans les pays du Sud. Albaladejo souligne que dans un tel cadre, les grandeurs en jeu sont personnifiées : la « grandeur industrielle » est réservée aux techniciens alors que la « grandeur domestique » est réservée aux leaders locaux. De plus, la délibération apparaît « fragmentée » dans le sens où selon l'endroit, ce ne sont pas les mêmes grandeurs qui sont évoquées dans les négociations et donc ce ne sont pas les mêmes acteurs qui dominent le débat. Qu'en est-il dans le projet en question ? Dans les ateliers de formation et la *feria de la milpa*, différents modes de justification sont effectivement invoqués : d'ordre technique pour le premier et domestique pour le second. Mais les agronomes du projet ont la particularité d'être originaires du milieu villageois. Cela offre-t-il pour autant les conditions d'une « argumentation partagée » entre les divers acteurs en présence ? Il ne semble pas que ce soit le cas. Les agronomes, du fait de leurs

origines paysannes, peuvent mobiliser le monde domestique comme les autres villageois ; mais ils peuvent aussi convoquer le monde industriel dans l'expertise technique ce que ne peuvent pas faire les paysans. Ainsi, même si ce ne sont pas les mêmes grandeurs qui sont convoquées par les agronomes dans chaque dispositif (formation ou *feria de la milpa*), ils restent maîtres de ces grandeurs dans les deux cas. Leur « autochtonie » contribue davantage au renforcement de leur autorité qu'au partage d'une « commune humanité ».

CONCLUSION

L'analyse de deux dispositifs mis en œuvre pour la diffusion des savoirs agro-écologiques (ateliers de formation et *feria de la milpa*) montre la mobilisation par les agronomes d'un ensemble de valeurs (traditionnelles, économiques, écologiques...), de représentations (symboliques et sociales au sujet des sols et de la *milpa*), de savoirs scientifiques, d'objets, de pratiques, davantage que des savoirs *per se*, propres aux agriculteurs. La diffusion de savoirs agro-écologiques relève ainsi de processus de sélection, de recombinaison de ces divers éléments et apparaît comme une propriété relationnelle, une propriété d'interactions entre de multiples composantes (Adell, 2011). Certains auteurs privilégient le terme de circulation de savoirs « pour souligner, la diversité des processus, des réseaux et filtres à travers lesquels la connaissance passe » (Moity-Maïzy, 2011). En effet, cette recombinaison est liée à la mobilisation simultanée par les agronomes des logiques et des savoirs des différents réseaux (académique, développementaliste, villageois) auxquels ils appartiennent. Elle repose sur leur capacité à établir des connexions, à maîtriser les flux d'informations et de communication, à circuler entre différents espaces sociaux et cognitifs. Ces agronomes ont ainsi une part active dans le processus de recombinaisons cognitives opérées dans ces situations, selon des critères qui leur semblent pertinents pour les objectifs de leur projet. La catégorie « savoirs paysans actuels » (qui regroupe selon les agronomes l'ensemble des savoirs nuisibles à l'environnement) apparaît comme une catégorie cognitive « politisée » dans le sens où elle relève d'une construction des agronomes pour répondre au projet de transformation socio-environnementale qu'ils soutiennent et à une démarche de « décolonisation » des savoirs paysans du modèle moderniste.

Les ateliers de formation et la *feria de la milpa* définissent également des espaces sociaux singuliers. Nous avons décrit différents objets choisis par les agronomes (diaporama, photos, dépliants, grille d'indicateurs des ateliers de formation, produits agricoles, témoignages d'agriculteurs de la *feria de la milpa*) qui permettent d'effectuer un cadrage de la situation et participent des formes de justification qu'ils mobilisent dans chacun des dispositifs autant qu'ils délimitent les éléments auxquels les agriculteurs peuvent se référer pour juger de la validité de leurs propos. L'appartenance des agronomes au milieu villageois semble renforcer leur autorité dans le jeu de la justification : bien

que la « grandeur industrielle » dans ses dimensions techniques et d'expertise leur soit exclusivement réservée, ils peuvent également, de manière légitime, se référer à la « grandeur domestique » pour employer les termes de l'analyse proposée par Thévenot et Boltanski (1991).

La convocation par les agronomes de représentations des savoirs paysans au travers de divers artefacts (pratiques, objets) semble aussi avoir pour principale vocation de fournir autant de preuves du bien-fondé des savoirs scientifiques. La nature, le contenu ou encore le cadre d'apprentissage des savoirs paysans ne sont pas discutés au cours des rencontres entre les agronomes et les agriculteurs. Aussi les modalités concrètes de convocation et d'articulation des savoirs scientifiques et paysans questionnent-elles le caractère véritablement intégrateur de la démarche agro-écologique dans ces interventions. Pour atteindre réellement son objectif d'intégration d'ontologies cognitives multiples, la construction de savoirs agro-écologiques devrait affronter un ensemble de défis cognitifs. Il semble que l'une des contraintes réside dans l'une des missions que l'agro-écologie se donne comme traductrice des savoirs paysans :

« Ainsi, l'agro-écologie est apparue comme une sorte de traduction culturelle qui valide la connaissance traditionnelle et explicitement se propose d'apprendre à partir de cette connaissance et de la systématiser, en facilitant ainsi sa transmission et en amplifiant ses effets. La traduction-validation est réalisée quand les apprentissages sont restitués au travers du discours et des méthodes de la science occidentale, de telle manière que les messages clés peuvent être entendus et être compris par les communautés intellectuelles sans quoi elles continueraient d'ignorer la sagesse écologique traditionnelle des paysans » (Rojas, 2009, p. 166).

Il semble important de se détacher de cette conception de la traduction entendue comme un moyen de valoriser et de valider les savoirs paysans : au risque que le dialogue des savoirs scientifiques et paysans que l'agro-écologique revendique ne soit au final qu'une « utopie nécessaire » (Albaladejo, 1989) utilisée pour faciliter le transfert de techniques. Une alternative pourrait se trouver dans la manière de considérer les savoirs de chaque type d'acteurs. Selon Dos Santos (1997) :

« si la notion de savoir a quelque utilité, c'est de toute évidence parce qu'elle se réfère à un rapport particulier entre un sujet et le monde, ou des objets censés exister dans le monde, un rapport indexé sur une fonction de vérité, même si celle-ci est insuffisamment définie, voire en partie erronée. [...] pour qu'on puisse en appeler certains "discours de savoir", "savoir-faire" ou pratiques expertes, il faut supposer un rapport spécial entre les sujets producteurs de ces faits et les objets dont il est question dans ces conduites. »

Il s'agirait ainsi non pas de rechercher des points de correspondance entre les savoirs scientifiques et les savoirs paysans (toujours définis par les chercheurs) ou une forme de validation mutuelle de ces savoirs, mais de considérer la diversité des liens pertinents par chacun des acteurs pour délimiter le champ

de la connaissance, qu'il s'agisse de sols, d'engrais verts ou d'autres objets. C'est peut-être en tenant compte de ces liens qu'il serait alors possible de redéfinir celui qui relie les « savoirs scientifiques » aux « savoirs paysans ».

RÉFÉRENCES

- Adell N. (2011). *Anthropologie des savoirs*. Paris : Armand Colin, 336 p.
- Akrich, M. et al. (2006). *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*. Paris : Presses de l'École des mines.
- Albaladejo C. (2009). Une utopie nécessaire : l'interaction par le dialogue entre savoirs des agriculteurs et savoirs des techniciens en vue de la gestion durable de l'environnement. In C. Albaladejo et al. (eds.), *La mise à l'épreuve. Le transfert des connaissances scientifiques en question*. Paris : Quae, 233-264.
- Altieri M.A. (2009). *Vertientes del pensamiento agroecológico : fundamentos y aplicaciones*. Medellín, Colombia: SOCLA ed., 364 p.
- Altieri M.A. (2009). El estado del arte de la agroecología: Revisando avances y desafíos. In M.A. Altieri (ed.), *Vertientes del pensamiento agroecológico : fundamentos y aplicaciones*. Medellín, Colombia : SOCLA ed., 69-94.
- Altieri MA. et Toledo VM. (2011). The agroecological revolution in Latin America. *J Peasant Stud* 38 : 587-612.
- Alvarez-Buylla Rocés E., Carreón García A. et San Vicente Tello A. (2011). *Haciendo Milpa. La protección de las semillas y la agricultura campesina*. Mexico: La UNAM.
- Antoinette M., WinklerPrins G.A., et Barrera-Bassols N. (2004). Latin American ethnopedology: A vision of its past, present, and future. *Agriculture and Human Values* 21, 139-156.
- Barrera Bassols N. et Zinck A. (2003). Land moves and behaves': indigenous discourse on sustainable land management in Pichataro, Patzcuaro Basin, Mexico. *Geografiska Annaler* 85 (3-4), 229-245.
- Barrera Bassols N., Astier M. et Ramirez Q. (2009). El concepto de tierra y la diversidad de maíz en una comunidad purhépecha. *Ciencias* 96, 28-37.
- Barrera Bassols N., Zinck J.A. et Van Ranst E. (2009). Participatory soil survey: experience in working with a Mesoamerican indigenous community. *Soil use and Management* 25, 43-56.
- Barrera Bassols N., Zinck J.A. et Van Ranst E. (2006). Symbolism, knowledge and management of soil and the land resources in indigenous communities: ethnopedology at global, regional and local scales. *Catena* 65, 118-137.
- Bierschenk Th., Chauveau J.-P. et Olivier de Sardan J.-P. (2000). *Courtiers en développement, les villages africains en quête de projet*. Paris : Karthala, 318 p.
- Boltanski L. (2006). Les changements actuels du capitalisme et la culture du projet. *Cosmopolitiques* 12, 17-42.
- Boltanski L. et Chiapello È. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 843 p.
- Boltanski L. et Thévenot L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- Carneiro da Cunha M., 2010. *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*. Éclat.
- Darré J.-P. (1999). *La production de la connaissance pour l'action. Arguments contre le racisme de l'intelligence*. Paris : MSH, INRA.
- Delbos G. et Jorion P. (1984). *La transmission des savoirs*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 310 p.
- Descola P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 640 p.
- Dos Santos J.-R. (1997). Anthropologie et sciences cognitives : la notion de savoir en anthropologie. *Journal des anthropologues* 70, 17-39.

- Dove M.-R. (2002/2003). Histoires et savoirs autochtones hybrides chez les petits cultivateurs d'hévéa d'Asie. *Revue internationale des sciences sociales* 173, 389-400.
- Foyer J., 2008. ¿Hacia un movimiento de rescate del maíz en México? Document de travail projet ANR Biotek.
- Foyer J., Jankowski F., Blanc J. et Georges I. (2012). *Savoirs scientifiques et savoirs traditionnels sur le vivant dans la gouvernance économique-politique de l'environnement : l'agro-écologie comme pratique hybride*. Rapport scientifique de l'axe 3 du projet européen Bek(onal)-ENGOV (M. Kleiche-Dray dir.) : IRD.
- Goffman E. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Éditions de Minuit.
- Goulet F. (2013). Mettre en récits et partager l'expérience. Éléments pour l'étude des savoirs dans des collectifs de professionnels. *Revue d'anthropologie des connaissances* 7 (2), 153-176.
- Goulet F., Magda D., Girard N. et Hernandez V. (2012). *L'agro-écologie en Argentine et en France. Regards croisés*. Paris : L'Harmattan, 251 p.
- Jurdant B., 1969. Vulgarisation scientifique et idéologie. *Communications* 14, 150-161.
- Katz E. (1991). Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique. *Eco. Hum.* IX (2), 25-37.
- Lafaye C. et Thévenot L. (1993). Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature. *Revue française de sociologie* 34 (4), 495-524.
- Lakoff G. et Johnson M. (1985). *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Propositions », 256 p.
- Latour, B. (1987). *Science in action, How to follow scientist and engineers through society*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Léonard E. et Foyer, J. (2010). *De la integración nacional al desarrollo sustentable Trayectoria nacional y producción local de la política rural en México* : IRD/CEDRSSA
- Lewandowski S. (2012). Les savoirs locaux face aux écoles burkinabè. Négation, instrumentalisation, renforcement. *L'Homme* 201, 85-106.
- Moity-Maïzy P. (2011). Interroger la localisation et la circulation des savoirs en Afrique. *Revue d'anthropologie des connaissances* 5 (3), 473-491.
- Rojas A.W. (2009). Policultivos de la mente: Enseñanzas del campesinado y de la agroecología para la educación en la sustentabilidad. In M.A. Altieri (ed.), *Vertientes del pensamiento agroecológico : fundamentos y aplicaciones*. Medellín, Colombia: SOCLA ed., 157-182.
- Roué M. (2012). Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones. De la tradition à la mode. *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 1, mis en ligne le 20 novembre 2012, URL : <http://ethnoecologie.revues.org/813> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.813.
- Saradon S. (2009). Biodiversidad, agrobiodiversidad y agricultura sustentable. Analisis del convenio sobre diversidad biológica. In : M.A. Altieri (coord.), *Vertientes del pensamiento agroecológico : fundamentos y aplicaciones*. Medellín, Colombia : SOCLA ed., 95-116.
- Sarandón S. et Flores C.C. (2012). L'agro-écologie : un nouveau paradigme pour l'élaboration du développement rural durable. In F. Goulet et al. (ed.), *L'agroécologie en Argentine et en France. Regards croisés*. Paris : L'Harmattan, 91-120.
- Schurmans M.-N. (2001). La construction sociale de la connaissance comme action. In J.-M. Baudouin et J. Friedrich, *Théorie de l'action et éducation*, Bruxelles : De Boeck Université, coll. Raisons éducatives, 157-177.
- Sillitoe P. (1998). Knowing the land: soil and land resource evaluation and indigenous knowledge. *Soil use and Management* 14, 188-193.
- Sillitoe P., Bicker A. et Pottier J. (2002). *Participating in development. Approaches to indigenous knowledge*. New York: Routledge.
- Thévenot L. (1990). L'action qui convient. In P. Pharo et L. Quéré (eds.), *Les formes de l'action, Raisons pratiques I*. Paris : EHESS, 39-69.
- Toledo V.M. (2002). Ethnoecology : a conceptual framework for the study of indigenous knowledge on nature. In: J.R. Stepp, F.S. Wyndham et R. Zarger, *Ethnobiology and biocultural diversity*. Athens, USA: University of Georgia Press, 511-522.
- Vasquez E.A. (2011). *Plan Municipal de Desarrollo 2011-2013*. San Juan Colorado, Jamiltepec, Oaxaca, 143 p.

Vinck D. et Trompette P. (2010). Retour sur la notion d'objet-frontière. *Revue d'anthropologie des connaissances* 4 (1), 4-26.

Wezel A., Bellon S., Doré T., Francis C., Vallod D. et David C. (2009). Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. *International Journal of Agricultural Sustainability*, 7 (1), 3-18.

Xolocotzi E.H. (1978). *La investigacion de huarache*. Narxhi-Nhanda, Revista de Economia Campesina 8/9/10, Mexico: Colpider.

Frédérique JANKOWSKI est anthropologue au sein de l'équipe « Gestion des ressources renouvelables et environnement » (Green) du CIRAD. Ses recherches portent sur les dimensions socio-cognitives et politiques de l'intégration de savoirs multiples dans le cadre de dispositifs de gestion des ressources naturelles.

Adresse	CIRAD-ES UPR GREEN F-34398 Montpellier (France)
Courriel	frederique.jankowski@cirad.fr

ABSTRACT: DISSEMINATION OF AGRO-ECOLOGICAL KNOWLEDGE IN THE STATE OF OAXACA (MEXICO). TRANSLATIONS AND SPACES OF INCOMMENSURABILITY

Data collected from a project of agro-ecology for the restoration of grounds in the state of Oaxaca (Mexico), permit us to describe the concrete forms of articulations between scientific knowledge and peasant knowledge and their justifications by agronomists. Both the modalities of translations operated and the spaces of incommensurability are questioned. The analysis of two types of dispositive for the transfer of agro-ecological knowledge – training and feria of milpa – shows the mobilization by the agronomists of representations, practices, more than knowledge of the farmers. A set of redefinition is operated through the articulation of the knowledge. The category “current peasant knowledge” (that includes according to the agronomists the knowledge harmful to the environment) appears as a “politicized” cognitive category serving an objective of socio-environmental transformation. It seems that one of the main constraints to the definition of really “multi-epistemological” agro-ecological knowledge lies with a conception of the translation understood as a means to value, as much as to validate, the peasant knowledge.

Keywords: agro-ecology, scientific knowledge, peasant knowledge, pluri-epistemology, Mexico.

RESUMEN: LA DIFUSIÓN DE SABERES AGRO-ECOLÓGICOS EN EL ESTADO DE OAXACA (MÉXICO). TRADUCCIONES Y ESPACIOS DE INCONMENSURABILIDAD

A partir de un proyecto de agroecología de restauración de los suelos en el estado de Oaxaca (México), este estudio describe las formas concretas de articulaciones entre saberes científicos y saberes campesinos y sus justificaciones por agrónomos. Se trata de interrogar tanto las modalidades de las traducciones operadas como los espacios de inconmensurabilidad con las cuales están confrontadas. El análisis de dos tipos de dispositivos para la difusión de los saberes agro-ecológicos – talleres de formación y feria de la milpa – muestra la movilización por los agrónomos de valores, representaciones, prácticas, más que saberes de los agricultores. Un conjunto de redefiniciones es realizado a través de la articulación de los saberes. La categoría «saber campesino actual» (que reagrupa según los agrónomos del saber perjudiciales para el medio ambiente) aparece como una categoría cognitiva «politizada» que sirve un objetivo de transformación socio-medioambiental. Parece que una de las directoras de colegio forzadas a la definición de saber agro-ecológico verdaderamente «pluri-epistemológico» reside en una concepción de la traducción entendido como un medio de valorizar, tanto como de validar, el saber campesino.

Palabras clave: agroecología, saberes científicos, saberes campesinos, pluri-epistemología, México.