



HAL
open science

Représentations scientifiques des connaissances autochtones : diversité bioculturelle et ontologies

Dimitri Della Faille, Vanessa Cotineau

► **To cite this version:**

Dimitri Della Faille, Vanessa Cotineau. Représentations scientifiques des connaissances autochtones : diversité bioculturelle et ontologies. 2015. hal-01616577

HAL Id: hal-01616577

<https://hal.science/hal-01616577>

Preprint submitted on 13 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Représentations scientifiques des connaissances autochtones : diversité bioculturelle et ontologies

*della Faille, Dimitri*¹

Professeur

Département des sciences sociales

Université du Québec en Outaouais

Cotineau, Vanessa

Maîtrise en sciences sociales

du développement territorial

Université du Québec en Outaouais

Ce document est le résultat de réflexions à propos du rôle des représentations scientifiques des connaissances autochtones. Il s'agit de comprendre la relation qu'ont les visions de la diversité bioculturelle et de l'anthropologie des ontologies avec les connaissances autochtones. Il est important de saisir les limites du recours à l'utilisation desdites connaissances autochtones dans le contexte du développement, et de son étude.

Ce document n'a pas la prétention de constituer une étude exhaustive des visions de la diversité bioculturelle et des ontologies. Mais, nous espérons que les personnes qui le liront pourront y trouver suffisamment de pistes et de références afin d'approfondir leurs réflexions.

Scientific Representations of Indigenous Knowledge : Biocultural Diversity and Ontologies

This document is the outcome of our reflections on the role of scientific representations of indigenous knowledge. This document attempts to understand the relation views such as biocultural diversity and ontological anthropology entertain with indigenous knowledge. It is important to understand the limitations inherent to the uses of the said indigenous knowledge in the context of development and its study.

This document does not consist of an exhaustive study of the biocultural diversity and ontological visions. However, we are hoping that the readers will find enough potential ideas and references so that they may deepen their reflections.

Mots-clés représentations ; connaissances autochtones ; diversité bioculturelle ; ontologie ; ethnobiologie ; anthropologie ; développement

Keywords representations ; indigenous knowledge ; biocultural diversity ; ontologie ; ethnobiology ; anthropology ; development

¹ Pour prendre contact avec les auteurs : Dimitri della Faille Département des sciences sociales Université du Québec en Outaouais 283 boul. A. Taché CP 1250, succ. Hull Gatineau, Québec J8X 3X7 Canada
dimitri.dellafaille@uqo.ca

Depuis les années 1990, la communauté scientifique, des groupes écologistes et des mouvements sociaux autochtones s'intéressent, de manière croissante, à une valorisation des connaissances dites « autochtones » ou « traditionnelles » dans le contexte de problématiques de développement. On peut expliquer cet intérêt, en partie, par différentes crises écologiques ou par l'importance, la visibilité et le succès de certaines luttes des peuples autochtones, en particulier en Amérique latine et en Inde. On peut expliquer aussi cet intérêt par des transformations au sein des sciences sociales. Depuis peu, cet intérêt pour les connaissances autochtones a également la faveur de plusieurs institutions internationales de développement qui tentent de les intégrer dans leurs programmes, entre autres en matière de développement durable et de lutte aux changements climatiques.

Les connaissances autochtones sont promues et interprétées au travers de représentations qui tentent de les décrire et de les organiser. Parmi ces représentations, les sciences sociales et biologiques contribuent à mieux connaître et comprendre comment les connaissances autochtones interpellent la place de l'être humain dans le monde. Ces représentations savantes ou scientifiques des savoirs autochtones donnent forme à des débats qui ont des conséquences significatives sur la vie des peuples autochtones.

Parmi ces représentations scientifiques des connaissances autochtones, celle de la « diversité bioculturelle » et celle des « ontologies » proposent des visions, certes opposées, mais qui tentent de remettre en question la manière dont on se représente la constitution du monde à partir des connaissances autochtones. Ces représentations, bien qu'elles soient fortement ancrées dans le monde académique, sont également liées à des mouvements sociaux et à des pratiques militantes.

L'objectif de ce document est de discuter ces représentations qui nous semblent actuellement contribuer à des débats qui donnent forme ou qui renouvellent les manières d'envisager les connaissances autochtones. Il ne s'agit pas ici de procéder à une description complète et détaillée ou d'effectuer une critique exhaustive. Ces deux visions offrent plutôt des occasions de réfléchir, à partir de débats contemporains, à ce qui constitue une représentation savante ou scientifique de(s) connaissances autochtones et quelles sont leurs limites.

Ce document est divisé comme suit. Dans un premier temps, nous établissons les bases conceptuelles des termes « savoir(s) » et « connaissances(s) » afin de justifier l'usage du concept de « connaissances autochtones » et d'en définir le sens dans notre document. Ensuite, nous présentons la littérature sur les concepts de « diversité bioculturelle » d'abord, puis d' « ontologies », en relation avec les peuples autochtones. S'en suit une réflexion sur le rapport entre représentations scientifiques et connaissances autochtones. Pour conclure, nous nous questionnons sur les conséquences et la place des connaissances autochtones pour l'étude et les pratiques du développement.

Savoir(s) ou connaissance(s) autochtones ?

La différence entre savoir et connaissance est un élément important de sa pensée épistémologique du philosophe Michel Foucault [Foucault, 1969]. Pour le philosophe, la connaissance est un processus d'acquisition et un corpus de données organisées qu'il rapproche des disciplines traditionnelles de la science.

Le savoir, par contre est un ensemble de conditions discursives, idéologique et institutionnelle nécessaires au développement de la connaissance. En conséquence, on peut penser que le savoir autochtone est formalisé, décontextualisé, systémique ou institutionnel. Il est un réceptacle dans lequel on puise ou, qui donne forme à la connaissance. Alors que la connaissance autochtone est dynamique, contextualisée et dépend, non pas d'une institution, mais de son producteur.

Plus spécifiquement, il existe une vaste littérature sur la différence qui existe sur ce qu'est la connaissance autochtone ou le savoir autochtone. À l'instar de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, l'ethnobiologiste Capucine Crosnier propose de considérer les savoirs autochtones comme une « science du concret » dont les connaissances sont basées « sur des millénaires d'observations empiriques et d'accumulation d'expériences, [et qui] se nourrissent aussi de perception et d'intuition, voire d'irrationnel » [2006, p. 160]. Les savoirs autochtones se construiraient donc dans une temporalité plus étendue et régulière que celle de la science. Cette définition correspond également à ce que certains auteurs qualifient de « savoirs traditionnels » [Cannarella et Piccioni, 2011; Singh, Pretty et Pilgrim, 2010; Verschuuren, 2006]. La connaissance autochtone est aussi parfois considérée comme une forme de savoir local alors appelé « connaissance écologique traditionnelle ». Selon l'écologiste Fikret Berkes [1999] qui étudie les peuples autochtones du nord du Canada, ces connaissances sont contextuelles, non seulement sur le plan géographique, mais également sur le plan culturel, puisqu'elles sont ancrées dans la culture locale et présentent des aspects éthiques et moraux propres à celle-ci. Pour l'ethnoécologiste Victor M. Toledo [2001] qui étudie les autochtones mayas du Mexique, les savoirs traditionnels sont collectifs et diachroniques, tout en étant holistiques. Ils relèvent de visions spécifiquement locales du monde.

Une étude de la littérature ne permet pas de dégager un consensus sur la différence entre « savoirs » et « connaissances » qui serait, par exemple, fondée sur l'épistémologie de Michel Foucault. Ce qui est appelé savoir et connaissance semble être présenté indistinctement. Ce manque de consensus pourrait être attribué au fait que la langue anglaise ne fait pas nécessairement de distinction entre « savoir » et « connaissance » tous deux sont appelés « knowledge ». Par contre, si la langue espagnole permet la différence entre « saber » et « conocimiento », nous n'avons pas relevé de différence fondamentale dans la littérature.

Dans ce document, à l'instar des langues anglaise et espagnole, nous n'établissons pas de différence fondamentale entre « savoirs » et « connaissances ». Par ailleurs, afin de refléter l'importante diversité des systèmes cognitifs autochtones et pour éviter de le considérer de manière exagérée comme opposés aux « connaissances non-autochtones », nous considérons qu'il convient de parler de « connaissances » plutôt que de « connaissance ». Il n'existe pas une « connaissance autochtone », mais bien une diversité qui participe, dans des conditions parfois particulières, à l'ensemble des connaissances.

Pour ce document, nous définissons les connaissances autochtones ou savoirs autochtones comme tout ensemble organisé d'actes cognitifs, d'idées et d'expériences en relation avec un groupe social qui s'autodéclare comme autochtone ou un groupe social réputé être autochtone en raison de son histoire de marginalisation politique ou culturelle et de perte de contrôle d'un territoire, en tout ou en partie.² En ce sens, nous reconnaissons la difficulté de définir ce qu'est un « peuple autochtone » et nous reconnaissons également la fluidité d'une telle étiquette. À des fins de simplification, nous favorisons donc le concept de « connaissances autochtones ».

Après avoir présenté ce que nous entendons par connaissances autochtones, présentons maintenant deux représentations scientifiques en commençant par la vision de la diversité bioculturelle qui est peut-être la plus connue des deux.

Diversité bioculturelle et peuples autochtones

La notion de diversité bioculturelle apparaît au courant des années 1980. Elle est née de préoccupations environnementales de la part de biologistes et d'ethnologues ainsi que de revendications territoriales de la part de peuples autochtones. Elle se greffe à l'idée de la diversité biologique alors que les ethnologues et des biologistes avaient documenté, pendant plusieurs décennies, l'importante diversité linguistique liée à la diversité biologique. La Déclaration de Belém de 1988 de la Société internationale d'ethnobiologie, qui allait naître alors, consacre le concept comme représentation savante.

Diversité biologique, linguistique et culturelle

Les partisans de l'idée de diversité bioculturelle soutiennent que les diversités culturelle, linguistique et biologique sont interdépendantes. Ce lien est expliqué par l'anthropologue, linguiste et ethnobiologiste Luisa Maffi [2005] qui explique que la culture s'inspire de la nature et qu'à l'inverse, la culture permet de mieux comprendre la nature, notamment par le biais du langage qui permet la transmission des savoirs traditionnels. Maffi [2007] soutient que l'on doit éduquer les communautés et permettre à celles-ci d'accroître leurs capacités d'action pour la conservation des diversités culturelle et biologique – qu'à l'instar des ethnobiologistes – elle considère intrinsèquement liées. Cette éducation devrait les pousser à agir davantage et plus efficacement pour la préservation de la biodiversité et des valeurs culturelles. Une étude menée aux Philippines par l'anthropologue Lisa Leimar Price et la spécialiste de la conservation environnementale Astrid Bjørnsen-Gurung [2006] suggèrent que les insectes y sont décrits et classés en fonction de ce qu'ils apportent aux cultures ou aux nuisances qu'ils provoquent, et non en fonction d'une classification biomorphique.

² Par ailleurs, la littérature utilise souvent les vocables « communauté », « locale » et « traditionnelle » pour référer à la connaissance autochtone. Nous avons essayé, dans ce document, d'homogénéiser l'utilisation du terme autochtone. Des fois, à des fins purement stylistiques, nous avons gardé l'utilisation de « communauté », « locale » et « traditionnelle » comme autant de synonymes pour « autochtone » quand ces premiers termes étaient utilisés par les auteurs cités. Malgré tout, il aurait été nécessaire de tenir compte des limites de l'utilisation de tels termes qui ont tendance à réifier ou à essentialiser les peuples autochtones.

Cet exemple montre la relation qui peut exister entre la diversité linguistique et la diversité biologique. Des études de la diversité biologique et de la diversité linguistique menées par géolocalisation ont montré qu'il existe une relation positive particulièrement marquée entre les deux, et ce, plus spécialement dans les pays des tropiques dits « mégadivers » [Harmon, 1996]. Ces derniers pays font l'objet d'une attention particulière car l'érosion de leur diversité y est jugée préoccupante.

Réponse écologique

Le sociologue David Dumoulin [2007] montre, comment sous l'effet de la mondialisation, les ethnobiologistes expliquent que la destruction environnementale et l'érosion de la biodiversité mènent à la perte de diversité culturelle et, à l'inverse, comment la perte de diversité culturelle à celle de la biodiversité. Alors que les courants de pensée dans le domaine de la conservation de la « nature » considèrent la présence humaine comme un facteur de dégradation de l'environnement, la perspective bioculturelle positionne l'être humain comme possible créateur de biodiversité ayant des moyens de conservation *in situ* [Brosius et Hitchner, 2010]. L'idée de diversité bioculturelle est intimement liée à la protection de ce « patrimoine ». Cette protection comprend également le combat contre la « biopiraterie », cette convoitise qui cherche à s'approprier les processus et le monde vivant en cherchant à breveter ces éléments qui font le quotidien des peuples autochtones [Shiva, 2007].

Pour certains auteurs, il apparaît nécessaire que les politiques de conservation tiennent compte des valeurs culturelles que portent les communautés à l'égard de leur milieu [Infield, 2001; Verschuuren, 2006]. Cela permettrait en effet de solidifier le lien qui existe entre la nature et les collectivités locales afin que celles-ci militent pour la préservation de leurs espaces symboliques. Le politologue indo-étasunien Arun Agrawal [1995; 2002] présente une stratégie du domaine de la conservation qui consiste à archiver les savoirs autochtones dans des bases de données afin de les protéger de l'érosion provoquée par la mondialisation. On serait ainsi également en mesure de les appliquer plus largement dans un contexte de développement ou de conservation de l'environnement. Les savoirs écologiques traditionnels sont donc considérés comme une ressource alternative de connaissances faisant partie du patrimoine mondial.

Connaissance écologique traditionnelle

La connaissance écologique traditionnelle (*Traditional Ecological Knowledge* - TEK) est un des concepts porteurs de la littérature sur la diversité bioculturelle. Cette connaissance est un des concepts qui fondent des actions militantes et des pratiques publiques. Henrik Moller, Fikret Berkes, Philip O'Brian Lyver et Mina Kislalioglu [2004] considèrent que les connaissances écologiques traditionnelles permettent la détection de changements importants dans l'écosystème local. Pour ces auteurs, ces connaissances sont complémentaires aux savoirs scientifiques. Par leur nature diachronique, ils entraînent la formulation d'hypothèses que l'approche scientifique peut valider par la suite. Dans leur étude des communautés anishnabeg du Canada, les biologistes Fikret Berkes et Iain Davidson-Hunt [2008], montrent que ces communautés ont acquis des

connaissances sur le cycle de renouvellement des écosystèmes et mis au point des pratiques pour le relancer, notamment par le brûlage périodique de certaines parties de la forêt. Quant à lui, l'ethnobiologiste mexicain Victor M. Toledo [2001] considère que les populations autochtones entretiennent un lien privilégié avec la nature. Leur subsistance, principalement dans les milieux ruraux, repose en grande partie sur l'appropriation des ressources biologiques de leur environnement immédiat. Mais, cette relation s'exprime aussi en termes de croyances. Du fait de cette relation, ils sont mieux placés pour protéger leur environnement.

Cette relation peut servir à une meilleure protection, à une exploitation plus efficace et plus respectueuse et à un développement économique par le tourisme. Dans une étude de cas effectuée sur la communauté atayal de Smangus à Taiwan, Chao et Hsu [2011] suggèrent que les savoirs écologiques dits traditionnels, qui incluent la classification et la représentation des rapports entre les éléments de la « nature », peuvent servir au développement économique durable de la communauté autochtone s'ils sont intégrés au développement de l'écotourisme. Comme ces savoirs offrent des moyens d'améliorer la gestion des ressources naturelles, leur intégration est un enjeu important afin de soutenir le tourisme dans la région.

Cadres institutionnels

Dès le début des années 1990, la diversité bioculturelle dépasse le seul cercle de l'ethnobiologie et des sciences sociales. Elle a fait sa place au sein de cadres institutionnels et légaux. En 1992, la Convention sur la diversité biologique adoptée au Sommet de la terre de Rio de Janeiro fait une place aux connaissances autochtones. Cette convention va dans le sens de ce qui renforcera l'idée de diversité bioculturelle. L'article 8j de cette convention évoque le respect de la préservation et du maintien des « connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique » [ONU, 1992]. Par la suite, plusieurs éléments liés à l'idée de diversité bioculturelle trouveront leur place au sein d'autres cadres légaux et institutionnels. C'est par exemple le cas de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en 2007, dont l'article 31 affirme que :

Les peuples autochtones ont le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et culture, y compris leurs ressources humaines et génétiques, leurs semences, leur pharmacopée, leur connaissance des propriétés de la faune et de la flore, leurs traditions orales, leur littérature, leur esthétique, leurs sports et leurs jeux traditionnels et leurs arts visuels et du spectacle. [ONU, 1992]

En 2002, la déclaration de Cancún sur les pays dits « mégadivers » regroupe 17 signataires en provenance des Amériques, d'Afrique et d'Asie. Cette initiative des « pays mégadivers de même esprit » vise à coordonner, à partir des structures politiques nationales, les efforts afin de protéger la diversité biologique et culturelle [Foyer, 2011]. Plus récemment, on peut penser à d'autres projets qui donnent forme à des politiques publiques et des pratiques comme la défunte initiative du Yasuní Ishpingo-Tambococha-Tiputini [ITT] en Équateur qui avait

comme objectif de proposer un espace protégé de diversité biologique et culturelle en échange de la garantie de ne pas exploiter le pétrole contenu dans le sous-sol de la réserve de Yasuní ITT [Martin, 2011 ; Rival, 2010]. Si ce projet a été fort critiqué, il a offert une grande visibilité à l'idée de diversité biologique dans sa relation avec la diversité culturelle. L'initiative Yasuní ITT envisageait la diversité linguistique, culturelle et de pratiques comme un ensemble dans lequel la diversité des espèces animales et végétales coexiste et en est inespérable. Dans une perspective quelque peu différente, en Inde, dans l'État du Maharashtra, les semences de coton génétiquement modifié produites par des entreprises de biotechnologies telles Monsanto ont été légalement interdites à cause des effets sociaux et économiques importants qu'elles ont provoquées [Constantin et Mandakini, 2013]. Il s'agit ainsi de proposer un cadre législatif qui protège les semences et savoir locaux.

Discussion et ouvertures

La littérature sur la diversité bioculturelle présente souvent des projets portés par des praticiens aux prises avec des problèmes « locaux ». Ces pratiques, parfois présentées comme des innovations sociales, ne remettent cependant pas en question les facteurs globaux sociaux, politiques, culturels et liés à la connaissance qui, si elles ne sont pas considérées, limitent l'application et la réalisation des projets. Selon le géographe écossais John Briggs, les ethnobiologistes devraient proposer des manières d'inspirer des processus et des modes de penser plutôt que de tenter de transférer des contenus en dehors de leurs contextes [Briggs, 2013].

Dans la littérature à propos de la diversité bioculturelle, nous avons relevé de nombreuses tendances qui pourraient mener à essentialiser la culture autochtone, à faire des autochtones des environmentalistes nés, proches de la nature et capables de communiquer grâce à une relation privilégiée. Ceci a comme conséquence d'adopter parfois une vision figée et folklorique des rapports entre les communautés autochtones et la nature. N'y aurait-il pas là un risque que cela ne tienne pas compte de la grande diversité des autochtones et de la construction historique et des dynamiques contemporaines d'appropriation et réappropriation des cultures autochtones.

Parfois, les travaux à propos de la diversité bioculturelle manquent de perspective historique et de contexte social lorsqu'il est question des dites « traditions ». Plusieurs cas nous semblent appartenir à la catégorie de « traditions inventées » [Hobsbawm et Ranger, 1983] ou de « politiques de la tradition » [Babadzan, 2009]. Ainsi par exemple, le modèle d'organisation coopérative de la communauté Smangus à Taiwan – que l'on pourrait rapidement conclure comme étant un produit de la tradition atayale – semblerait en fait bien plutôt inspiré par une visite d'un leader de la communauté dans un kibboutz israélien [Taipei Times, 2004]. Par ailleurs, on peut se demander en utilisant, par exemple, la thèse du politologue James C. Scott [1998], si la relation entre la diversité biologique et culturelle ne s'exprime pas autrement. On peut, en effet, se demander si ladite diversité culturelle ne serait pas indicatrice d'une faible pénétration de la coercition de l'État et que c'est justement dans ces endroits que

la révolution verte n'a pas eu les effets dévastateurs de réduction de la diversité que l'on connaît.

Dans cette littérature, les connaissances autochtones sont souvent appréciées pour leur potentiel à être des compléments aux connaissances scientifiques. Mais, ces « savoirs locaux » restent toujours soumis à la validation scientifique. Les connaissances autochtones sont jugées pour leur valeur et leur utilité, en plus d'être décontextualisés ou dénaturés. Le risque, c'est effectivement de considérer cette diversité bioculturelle comme des instruments permettant de sortir d'une crise, tout en n'effectuant que des remises en question « locales » et en généralisant l'« essence » des savoirs au-delà de leurs contextes locaux.

Dans leur conceptualisation des « communautés épistémiques bioculturelles » ou des théoriciens de la diversité bioculturelle, Jansen et Roquas [2002] notent qu'il est difficile d'analyser à quel point ces arguments sont teintés par les idéologies politiques, pressés par des groupes d'intérêt, ou enracinés dans les savoirs scientifiques. D'après Dumoulin [2003], la communauté épistémique d'experts en ethnobiologie, qui partage une vision particulière des « réalités » et qui s'accorde sur le besoin de prendre certaines dispositions à cet égard, a pour but d'imposer sa vision et ses solutions aux décideurs politiques en ce qui concerne les problèmes liés à la conservation de la diversité bioculturelle et aux pratiques agricoles.

Maintenant que nous avons présenté la vision de la diversité bioculturelle sur les connaissances autochtones, présentons celle de l'anthropologie ontologique.

Ontologies et peuples autochtones

La notion de l'étude des ontologies dans le cadre des connaissances autochtones fait actuellement l'objet d'un important débat dans la communauté des anthropologues. Le réputé anthropologue étasunien Marshall Sahlins indique, dans son introduction à la traduction en anglais, d'un ouvrage de l'anthropologue français Philippe Descola, que la vision ontologique en anthropologie est une manière puissante et renouvelée d'envisager les connaissances autochtones, l'étude de la « nature » et des relations entre les êtres humains et le monde vivant [Sahlins, 2013].

Sociologie post-humaine

L'idée d'étudier les ontologies est fondée, en grande partie, sur la philosophie et l'anthropologie d'auteurs comme Bruno Latour, Annemarie Mol ou Andrew Pickering et sur la théorie de l'acteur-réseau ou la sociologie de la traduction qui appartient au domaine des études des sciences et des technologiques. Pour ces auteurs, le réseau qui réunit des acteurs humains, non-humains, des objets et leur relation est un objet d'étude dans lequel tous ces éléments sont également dignes d'intérêt. Selon cette théorie qui applique le principe de symétrie, les actions humaines sont autant dignes d'intérêt que les actions des entités. C'est à dire que les êtres humains sont autant des acteurs de leurs passés, présents et futurs que le sont les acteurs non-humains. Les êtres humains se font traducteurs des intentions et des motivations des non-humains qui ne peuvent pas s'exprimer [Callon et Latour, 2006].

En anthropologie des connaissances autochtones, les « ontologies » sont des manières de comprendre le monde qui sont fondées sur un inventaire des entités qui composent le monde et de leurs relations que l'on présuppose implicitement ou explicitement [Blaser, 2012]. L'anthropologie ontologique des connaissances autochtones est « post-humaine », c'est-à-dire que son emphase ne porte pas sur les êtres humains, mais plutôt, sur l'ensemble des relations qui peuvent exister, par exemple, entre les animaux, les fantômes et les esprits de la forêt. L'étude des ontologies en anthropologie envisage tous les éléments de cet ensemble constitué de vivant, inanimé, mort ou de réincarné comme des acteurs politiques au même titre que les êtres humains.

Contre l'ontologie naturaliste

Les ontologies sont des explications systémiques globales du monde et de son origine, mais aussi, des relations sociales, de la culture, de la politique et des rapports de l'être humain à la « nature ». L'ontologie dominante qui s'impose actuellement, par la force, la coercition ou l'hégémonie culturelle est l'ontologie occidentale-moderniste que Descola dénonce comme étant une vision « naturaliste » [Descola, 2005]. Cette ontologie se caractérise entre autres par une domination de la science héritée du projet des lumières comme moyen d'atteindre la vérité qu'on prétend absolue, par une linéarité temporelle axée sur la notion de progrès et par des systèmes de classification hiérarchique [Gudynas, 2011]. L'ontologie « naturaliste » sépare la nature de la culture [Blaser, 2009, 2012; Gudynas, 2011]. Selon les termes de Descola, cette ontologie attribue à l'ensemble du monde une similarité de constitution physique, « nous sommes tous faits d'atomes », mais une dissemblance d'intériorité, « seuls les êtres humains pensent ». Les êtres humains ont donc une intériorité, une vie spirituelle ou une culture qui l'oppose à la nature qui en est dénuée. Cette ontologie est « anthropocentrique puisque les non-humains y sont définis de façon tautologique par leur défaut d'humanité » [Descola, 2013, p. 611]. De ce dualisme résulterait un détachement ou une relation hiérarchique dans laquelle l'être humain, situé au sommet des relations entre les espèces animales et de l'exploitation du monde naturel et du territoire, s'est donné la capacité de contrôler la « nature » – notion qu'il convient de critiquer selon une ontologie opposée au « naturalisme » – pour autant qu'il arrive à saisir les phénomènes sociaux et naturels de façon rationnelle. Ainsi, à l'opposé d'ontologies comme l'« animisme » ou le « totémisme », l'ontologie « naturaliste » présente la « nature » comme tous les éléments matériels terrestres tels que décrits par la géographie, la géologie ou la biologie qui sont présumés avoir des spécificités différentes de l'être humain. La « nature » est décrite comme un environnement, un monde dont on a extrait l'être humain. Ou bien encore, la nature est envisagée comme une ressource naturelle, c'est-à-dire, comme des éléments matériels dont la destinée est d'être exploités ou transformés par l'être humain et pour ses besoins [Chartier et Löwy, 2013].

Des larges processus sociaux, politiques, économiques et culturels ont participé à la domination pratiquement totale du monde par cette ontologie « naturaliste ». Il s'agit par exemple, de la globalisation économique et technique contemporaine, mais aussi de l'impérialisme européen et de la colonisation occidentale. On peut attribuer à cette ontologie « naturaliste » la responsabilité des crises alimentaires mondiales, mais aussi les changements et catastrophes climatiques [McMichael,

2009; Van der Ploeg, 2010]. L'on comprendra que l'anthropologie ontologique des connaissances autochtones s'oppose à cette vision et que son objectif est de dépasser l'opposition entre la nature et la culture. En ce sens, cette anthropologie a un projet politique.

Ontologies politiques

Selon l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, l'étude des ontologies en anthropologie est une tentative de décolonisation permanente de la pensée [Viveiros de Castro, 2009]. Au savoir scientifique, que l'ontologie occidentale-moderniste ou « naturaliste » reconnaît comme le seul fondement de connaissances valides et qui cherche, en se détachant de son objet d'analyse, à mieux saisir la réalité du monde [Escobar 2010a], la littérature anthropologique sur les ontologies oppose d'autres formes d'acquisition de connaissances et d'autres manières de connaître.

Même si sur le terrain, les ontologies ne se traduisent pas par des luttes armées, elles sont en confrontation et font l'objet de stratégies politiques. À ce titre, l'anthropologue argento-canadien Mario Blaser [2009] explique que l'« ontologie politique » est un champ d'action sociale et politique dans lequel différents mondes ou ontologies sont en lutte pour soutenir leur propre existence tandis qu'ils interagissent et se mélangent. Ces « ontologies politiques » ne font pas juste coexister, elles proposent de supplanter, sur un territoire matériel ou imaginaire, une ontologie dominante jugée destructrice de la diversité des espèces animales et végétales, mais aussi des savoirs et des cultures. C'est pourquoi l'anthropologue colombo-étasunien Arturo Escobar parle également de « mondes en mouvement », comme d'une troisième vague d'écologie politique qu'il distingue des mouvements sociaux traditionnels [Escobar 2008]. Car, selon lui, il s'agit bien plus que d'exiger une simple reconnaissance identitaire ou un accès à un espace politique, il s'agit de lutter pour l'intégrité d'un monde ou d'un système stable à l'extérieur de l'ontologie dominante qui porte des identités individuelles et collectives propres [Escobar 2010a, 2010b]. Pour l'anthropologue péruano-étasunienne Marisol de la Cadeña les mouvements autochtones actuels proposent des nouvelles pratiques politiques qu'il convient d'étudier avec d'autres outils théoriques que ceux de la sociologie marxiste des conflits et de l'action collective. Les mouvements autochtones sont novateurs sur la scène politique puisqu'ils offrent une synthèse des luttes de genre, d'ethnicité et de sexualité et puisqu'ils intègrent dans leurs luttes politiques des acteurs non-humains qui sont invoqués dans les arènes politiques [De la Cadeña, 2010].

Cadres institutionnels

Face à une ontologie « naturaliste » et aux catastrophes qu'on lui attribue, des alternatives sont mises de l'avant, soit que leurs idées émergent actuellement, soit que leur longue résistance se fait entendre maintenant que les conditions y sont propices. Parmi ces alternatives, on trouve des modifications de cadres législatifs. Plusieurs anthropologues, qui proposent une analyse ontologique des mouvements autochtones, s'intéressent à la confluence de la politique autochtone et des ces cadres législatifs. Le plus connu, est peut-être l'inclusion du concept de *Buen Vivir* dans les constitutions de l'Équateur, en 2008, et de la Bolivie, en 2009. Ces deux modifications constitutionnelles ont eu un important

retentissement dans la littérature scientifique. Ces modifications font la place aux ontologies autochtones que sont les *Sumak Kawsay* et *Buen Vivir* (bien vivre) tels que présentés par l'écologiste uruguayen Eduardo Gudynas [2011] et que d'autres ont qualifiées de néo-indigènes [Agrawal, 1995]. Connus sous le terme de *Vivir bien* ou de *Suma qamaña* en Bolivie, les éléments intégrés nouvellement dans la constitution traitent d'un ensemble de principes moraux et éthiques qui décrivent les valeurs et les objectifs qui guident les actions de l'État. Pour l'Équateur, le *Sumak kawsay* ou *Buen vivir* se présente davantage comme un ensemble de droits. Dans une perspective biocentrique, il est, entre autres, question des droits de la nature qui reconnaissent des valeurs intrinsèques à l'« environnement ». Dans la cosmologie andine, cela peut prendre le nom de la *Pachamama* ou terre mère. Le *Pachamamisme* est une tentative, de la part de mouvements indigénistes, de créer un sentiment d'appartenance à une culture autochtone transandine supposément originaire [Poupeau, 2011].

Ces ontologies néo-indigènes ne se posent pas la question de la nature et la culture, aussi il serait inexact de dire qu'elles conçoivent la concomitance de la nature et de la culture. La valeur qu'elles attribuent à ce que l'ontologie dominante appelle la « nature » ne se limite pas à sa dimension matérielle et utilitaire, comme le démontre le cas du *Buen vivir* qui développe des principes éthiques rejetant l'idée que la « nature » puisse être dominée, contrôlée et évaluée uniquement au niveau économique [Gudynas, 2011]. L'anthropologue Marisol de la Cadeña [2010] rapporte les propos de Humberto Cholango, le président d'une organisation autochtone de l'Équateur, qui clame que les pratiques autochtones sont demeurées fortes malgré la colonisation et que c'est ce qui explique qu'elles sont maintenant en mesure de guider les projets politiques de l'Amérique latine. Gudynas [2011] distingue cependant la portée politique des cas de l'Équateur et de la Bolivie. Tandis que l'approche équatorienne est plus forte sur le plan politique, l'approche bolivienne est plurielle, reconnaissant la multiplicité des conceptions du *Buen Vivir* selon les contextes, bien que les plaçant toutes sur un pied d'égalité.

Discussion et ouvertures

Alors que l'anthropologie ontologique des connaissances autochtones a comme objectif de dépasser l'anthropologie culturaliste et ses travers essentialistes, il reste qu'en tentant de décrire ou du moins, de défendre la coexistence de mondes auto-définis ayant leurs propres représentations, il y a un risque qu'elle renforce l'idée que les autochtones soient fondamentalement différents des non-autochtones. Les connaissances dites proprement autochtones n'existent que très rarement. Les autochtones sont confrontés à l'ontologie « naturaliste », certains l'ont adopté.

Nous pouvons également nous demander s'il n'y a pas un paradoxe dans le fait que l'étude des ontologies qui remettent en question l'hégémonie de la science est portée par des experts qui cherchent à satisfaire à des exigences établies dans un système où l'expertise dépend de la reconnaissance par les pairs. En d'autres termes, les « mondes en mouvement » sont analysés du point de vue des institutions scientifiques (formation universitaire, méthodologies de recherche et revues académiques) et souvent défendues par des organisations qui utilisent les

modes de mobilisation réputés des mouvements sociaux. Les projets « holistes » qui tentent de porter des ontologies autochtones sont soutenus par des experts-militants. Les propos présentés reflètent souvent, en fait, les préoccupations des mouvements altermondialistes ou des théoriciens du « post-développement ». L'on peut se demander comment pourront émerger ou comment pourront se renforcer des ontologies totalement autochtones dans ce contexte organisationnel et intellectuel.

Si les ontologies autochtones « animistes » ou « totémistes » ne sont pas nécessairement en mesure de définir des mondes auto-dépendants et auto-déterminés, cela ne veut pas dire que l'on ne peut pas souhaiter que ces ontologies puissent le faire. C'est peut-être pour cela qu'on peut affirmer qu'un tel projet remplace une « ethnographie de ce qui existe » par une « sociologie de ce qui est possible » [Bond et Bessire, 2014].

Représentations scientifiques des connaissances autochtones

Les débats scientifiques participent à la construction et la compréhension de ce que sont les connaissances autochtones. Pour l'approche de la diversité bioculturelle, les connaissances autochtones sont liées à des facteurs culturels et révèlent une relation directe avec le monde animé et inanimé. Le territoire et ses transformations participent à former la culture. Cette culture est un indicateur des changements environnementaux. Une meilleure compréhension de la connaissance autochtone permet ainsi, de mieux identifier les changements et de mieux adapter les réponses. Pour l'approche des ontologies autochtones, les connaissances autochtones doivent être comprises dans leur relation avec un système, qui s'il ne structure pas l'action, lui donne forme et est à son image. Cette vision constate la vanité des prétentions universalistes de la science et de l'analyse environnementaliste.

S'intéresser aux représentations scientifiques de la connaissance autochtone comme nous l'avons fait, c'est les envisager comme autant d'organisations des observations empiriques, comme des visions normatives et comme une appropriation symbolique.

Organisation des observations empiriques

Les représentations scientifiques sont une manière de donner du sens à des observations. Elles organisent des constats autour de modèles explicatifs. En ce sens, elles sont une réduction de la complexité des connaissances autochtones et une tentative de produire un système de relations à partir de connaissances qui sont généralement étrangères au monde des actes observés [Fabian, 1983]. Ce système de relations qui explique les observations empiriques se place dans le cadre d'une vaste littérature. Ce système est une vision des connaissances autochtones qui – bien qu'elle postule sa force explicative et la robustesse de ses hypothèses – appartient à un monde contextuel de représentations [Akena, 2012]. Ce monde, tant pour la vision de la diversité bioculturelle que celle des ontologies, est celui des institutions de la production de la connaissance, des universités, centres de recherche, agences gouvernementales ou ministères, organisations non gouvernementales et organismes militants. Toutes ces institutions encadrent le processus de production de connaissance en fonction de leur histoire, de leurs caractéristiques et de leurs objectifs institutionnels [Shore

et Trnka, 2013]. Ce que la littérature scientifique décrit à propos des connaissances autochtones parle tout autant des autochtones qu'elle parle à propos d'elle-même. La diversité bioculturelle parle des transformations de la biologie et de l'ethnologie. La vision des ontologies parle des débats propres à l'anthropologie, à la sociologie des sciences et aux théories du post-développement.

Visions normatives

Nous considérons que ces représentations sont normatives car elles suggèrent des manières de penser, de repenser et d'agir à l'égard de problèmes. Les problèmes peuvent être tout autant liés aux changements climatiques, à la commercialisation des espèces végétales, à la propriété intellectuelle ou encore, à des apories théoriques. Les représentations scientifiques sont des filtres qui suggèrent des modalités d'action et des transformations [Dyck et Waldram, 1993]. Elles s'insèrent dans des débats sociaux. Elles sont normatives quand elles tentent d'établir la vérité, quand elles tentent de valider ou d'invalider d'autres systèmes explicatifs de relations [Roscoe, 1995]. Les ethnobiologistes et les anthropologues ontologistes montrent comment leurs prédécesseurs se trompaient dans leurs analyses. Elles sont également normatives quand elles prétendent participer à décrire et documenter des pratiques. Cette volonté de documenter les connaissances autochtones participe de l'idée qu'il est nécessaire de tout connaître afin de pouvoir décrire la diversité des pratiques. Cette vision postule généralement la nécessité d'évacuer le vide ou l'inconnu. Nous considérons donc que la littérature scientifique est normative quand elle souhaite corriger des dommages causés aux peuples autochtones, quand elle désire rectifier des représentations et quand elle cherche à documenter ce qui ne l'est pas encore.

Appropriation symbolique

Une représentation scientifique des connaissances autochtones est une appropriation symbolique parce qu'elle déplace et s'approprie une représentation des pratiques vers un champ de l'activité de connaissance, dans un monde de représentation qui est motivé par ses propres intérêts [Briggs, 2013]. Appuyé par le prestige de ses institutions, par la complexité de ses règles et de son langage ainsi que par les vastes ressources matérielles qui le caractérise, ce monde de représentations est en mesure de faire circuler et de valider sa vision. La connaissance autochtone aide à l'émergence et au renforcement de carrières scientifiques. C'est particulièrement vrai pour l'ethnobiologie et pour certains anthropologues ontologistes qui bénéficient actuellement d'une grande visibilité. Ce monde de représentations appartient à des institutions qui proposent des systèmes explicatifs qui sont souvent présentés avec une sophistication et des moyens qui valorisent les représentations aux dépens des pratiques [Agarwal, 1995]. Bien qu'il existe une prise de conscience de la part des sciences sociales [Sillitoe, 1998; Theodossopoulos, 2015], les institutions s'approprient la connaissance autochtone et en font usage dans un cadre qui implique souvent la supériorité de la connaissance scientifique sur les connaissances autochtones [Guarné, 2012]. Souvent cette hiérarchisation des connaissances mène à une connaissance produite de connaissances à propos et non pas avec les autochtones

[Moreton-Robinson, 2004]. En ce sens, nous envisageons la littérature à propos des connaissances autochtones comme participant, souvent, à une appropriation symbolique.

Quelles sont les conséquences pour le développement et son étude ?

La tentation d'utiliser les connaissances autochtones ou de se référer aux ontologies autochtones peut sembler une manière de répondre à de nombreux problèmes du développement et des crises environnementales. On peut être tentés de voir dans les approches de la diversité bioculturelle et des ontologies deux types de réponses aux changements climatiques, aux crises alimentaires, aux crises des paradigmes du développement et même au capitalisme néolibéral. Mais, l'intégration des autochtones et de leurs connaissances au développement n'est pas exempte de complications. Il existe une importante littérature à ce sujet [Bicker, Pottier et Sillitoe, 2002; Bohensky et Maru. 2011; Briggs, 2005, 2013]. Dans ce document, nous avons tenté de relever quelques difficultés de l'intégration des connaissances autochtones au développement en présentant deux approches qui sont deux manières distinctes de penser la place de l'être humain dans le monde. Entre autres, nous avons montré que la question du développement pose l'être humain et le sens de son action dans le monde dans une perspective qui peut être en contradiction avec certaines ontologies.

Les partisans d'un « après-développement » conviennent que le développement a apporté conflits, destruction et acculturation, on peut se demander ce qu'il en est pour les autochtones. Depuis le début de l'« ère du développement », ils ont été confrontés et intégrés au développement. Soit, quand il s'agit d'opérer une transformation de l'agriculture, quand il est question d'établir des barrages hydroélectriques, quand on désire faire étendre à toutes et tous des bienfaits de la médecine dit moderne ou encore, quand on offre une éducation formelle obligatoire. Les autochtones sont une figure centrale de la critique du développement. Ils le sont, peut-être tout autant en tant que victimes, qu'en tant que figure symbolique qu'on mobilise, qu'en tant qu'acteurs dans sa contestation.

Le développement s'effectue dans un cadre de relation de pouvoirs. Ainsi, à moins que les peuples autochtones puissent bénéficier de plateformes politiques et des manières d'exprimer des connaissances ou savoirs à l'extérieur des institutions traditionnelles politiques et de la connaissance, ceux-ci sont limités par des médiations, des filtres ou des représentations de leurs cultures et de leurs connaissances. Ces représentations ont leurs propres dynamiques et leurs propres intérêts. Dans le cadre des institutions du développement, il apparaît difficile d'envisager actuellement que les peuples autochtones soient considérés comme des acteurs à part entière du développement, surtout à une échelle autre que locale. Les causes sont profondes, ancrées dans des systèmes de perception du monde, qui se heurtent sur plusieurs plans aux fondements même de ce que devrait être le développement. Dans ce document, nous avons désiré relever quelques-unes des manières, et de leurs limites, d'envisager les connaissances autochtones en relation, parfois de contradiction, avec des questions de développement.

Bibliographie

- AGRAWAL A. [1995], « Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge », *Development and Change*, vol. 26, n° 3, p. 413-413.
- AGRAWAL A. [2002], « Indigenous knowledge and the politics of classification », *International Social Science Journal*, vol. 54, n° 173, p. 287-297.
- AKENA F. A. [2012], « Critical analysis of the production of Western knowledge and its implications for Indigenous knowledge and decolonization », *Journal of Black Studies*, vol. 43, n° 6, p. 599-619.
- BABADZAN A. [2009], *Le spectacle de la culture: globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan, 286 p.
- BERKES F. [1999], *Sacred ecology : traditional ecological knowledge and resource management*, Philadelphia, Taylor & Francis, 209 p.
- BERKES F., DAVIDSON-HUNT I. J. [2008], « Biodiversité, systèmes de gestion traditionnels et paysages culturels », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 187, p. 39-52.
- BICKER A., POTTIER J., SILLITOE P. [2002], *Participating in development: approaches to indigenous knowledge*, London, Routledge, 288 p.
- BLASER M. [2009], « Political Ontology : Cultural Studies without 'cultures'? », *Cultural Studies*, vol. 23, n° 5-6, p. 873-896.
- BLASER M. [2012], « Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages », *Cultural Geographies*, vol. 21, n° 1, p. 49-58.
- BOHENSKY E. L., MARU Y. [2011], « Indigenous knowledge, science, and resilience: what have we learned from a decade of international literature on "integration" », *Ecology and Society*, vol. 16, n° 4, p. 6.
- BOND D., BESSIRE L. [2014], « The Ontological Spin », *Cultural Anthropology Online*, 28 février 2014 : <http://www.culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin> (page consultée le 20 juin 2015).
- BRIGGS J. [2013], « Indigenous knowledge: A false dawn for development theory and practice? », *Progress in Development Studies*, vol. 13, n° 3, p. 231-243.
- BROSIUS J. P., HITCHNER S. L. [2010], « Cultural diversity and conservation », *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 199, p. 141-168.
- CALLON M., LATOUR B. [2006], « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il », in AKRICH M., CALLON M., LATOUR B. (dir.), *Sociologie de la traduction - Textes fondateurs*, Paris, Les presses de l'École des Mines, p. 11-31.
- CANNARELLA C., PICCIONI V. [2011], « Traditiovations: Creating innovation from the past and antique techniques for rural areas », *Technovation*, vol. 31, n° 12, p. 689-699.
- CHAO C.-L., HSU P.-H. [2011], « Learning about the Development of eco-tourism in the context of the Smangus tribe's traditional ecological knowledge », *GeoJournal of Tourism and Geosites*, vol. 1, n° 7, p. 7-21.
- CHARTIER D., LÖWY M. [2013], « L'Amérique latine, terre de luttes

socioécologiques », *Écologie & politique*, vol. 46, n° 1, p. 13-20.

CONSTANTIN S., MANDAKINI G. [2013], « OGM : la fin du rêve Monsanto en Inde ? », *France 24*, 5 juillet 2013 : <http://www.france24.com/fr/20130705-reporters-inde-ogm-monsanto-Maharashtra-Mahyco-coton-agriculteurs-suicide-france24> (page consultée le 20 juin 2015).

CROSNIER C. [2006], « Biodiversité et pertinence des pratiques locales dans la réserve de biosphère des Cévennes », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 187, p. 159-168.

DE LA CADEÑA M. [2010], « Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics" », *Cultural Anthropology*, vol. 25, n° 2, p. 334-370.

DESCOLA P. [2005], *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 640 p.

DESCOLA P. [2013], *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale du Collège de France*, Paris, Collège de France, 36 p.

DUMOULIN D. [2003], « Local knowledge in the hands of transnational NGO networks: a Mexican viewpoint », *International Social Science Journal*, vol. 55, n° 178, p. 593-606.

DUMOULIN D. [2007], « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni*, n° 64, p. 23-36.

DYCK N., WALDRAM J. B. [1993], *Anthropology, public policy, and native peoples in Canada*, Montréal, McGill-Queen's Press, 368 p.

ESCOBAR A. [2008], *Territories of difference: place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press, 456 p.

ESCOBAR A. [2010], « Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? », *Cultural Studies*, vol. 24, n° 1, p. 1-65.

ESCOBAR A. [2010], « Postconstructivist political ecologies », in REDCLIFT M. R., WOODGATE G. (dir.), *The international handbook of environmental sociology*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, p. 91-105.

FABIAN J. [1983], *Time and the other: how anthropology constructs its object*, New York, Columbia University Press.

FOUCAULT M. [1969], *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 294 p.

FOYER J. [2011], « Les multiples politiques de la diversité bio-culturelle: entre modernités alternatives et rhétorique instrumentale », in GROS C., DUMOULIN D. (dir.), *Le multiculturalisme au concret*, Paris, Presse de la Sorbonne-Nouvelle, p. 377-389.

GUARNÉ B. [2012], « The world is a room: Beyond centers and peripheries in the global production of anthropological knowledge », *Focaal*, n° 63, p. 8-19.

GUDYNAS E. [2011], « Buen Vivir: today's tomorrow », *Development*, vol. 54, n° 4, p. 441-447.

HARMON D. [1996], « Losing species, losing languages: connections between biological and linguistic diversity », *Southwest Journal of Linguistics*, vol. 15, n° 1-2, p. 89-108.

- HOBBSAWM E., RANGER T. [1992], *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 328 p.
- INFIELD M. [2001], « Cultural values: a forgotten strategy for building community support for protected areas in Africa », *Conservation Biology*, vol. 15, n° 3, p. 800-802.
- JANSEN K., ROQUAS, E. [2002], *Absentee expertise: international epistemic communities and biotechnology regulation in Latin America*, Conférence présentée à Science and citizenship in a global context: challenges from new technologies, Institute of Development Studies, Brighton, 13-14 décembre 2002.
- MAFFI L. [2005], « Linguistic, cultural, and biological diversity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, n° 1, p. 599-617.
- MAFFI L. [2007], « Biocultural diversity and sustainability », in PRETTY J., BALL A., BENTON T., GUIVANT J., LEE D. R., ORR D., PFEFFER M., WARD H. (dir.), *The Sage handbook of environment and society*, New York, Sage Publications, p. 267-277.
- MARTIN P. L. [2011], « Payer pour préserver: la politique internationale de la proposition équatorienne Yasuní-ITT », *Revue internationale de politique de développement*, n° 2, p. 141-160.
- MCMICHAEL P. [2009], « A food regime analysis of the 'world food crisis' », *Agriculture and human values*, vol. 26, n° 4, p. 281-295.
- MOLLER H., BERKES F., LYVER P. O. B., KISLALIOGLU M. [2004], « Combining science and traditional ecological knowledge: monitoring populations for co-management », *Ecology and Society*, vol. 9, n° 3, p. 2.
- MORETON-ROBINSON A. [2004], « Whiteness, epistemology and Indigenous representation », in MORETON-ROBINSON A. (dir.), *Whitening race: Essays in social and cultural criticism*, Canberra, Australian Studies Press, p. 75-88.
- ORGANISATION DES NATIONS UNIES [1992] *Convention sur la diversité biologique : Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement*, Rio de Janeiro, 3-14 juin 1992.
- POUPEAU F. [2011], « L'eau de la Pachamama. Commentaires sur l'idée d'indigénisation de la modernité », *L'Homme*, n° 198-199, p. 247-276.
- PRICE L. L., GURUNG A. B. [2006], « Describing and measuring ethno-entomological knowledge of rice pests: tradition and change among Asian rice farmers », *Environment, Development and Sustainability*, vol. 8, n° 4, p. 507-517.
- RIVAL L. [2010], « Ecuador's Yasuní-ITT Initiative: The old and new values of petroleum », *Ecological Economics*, vol. 70, n° 2, p. 358-365.
- ROSCOE P. B. [1995], « The perils of 'positivism' in cultural anthropology », *American Anthropologist*, vol. 97, n° 3, p. 492-504.
- SAHLINS M. [2013], « Foreword to Philippe Descola, Beyond Nature and Culture », in DESCOLA P. *Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, p. xi-xiv.
- SCOTT J. C. [1998], *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human*

condition have failed, New Heaven, Yale University Press, 464 p.

SHIVA V. [2007], « Bioprospecting as sophisticated biopiracy », *Signs*, vol. 40, n° 1, p. 307-313.

SHORE C., TRNKA S. (dir.). (2013). *Up close and personal: on peripheral perspectives and the production of anthropological knowledge*, New York, Berghan.

SILLITOE P. [1998], « The development of indigenous knowledge: a new applied anthropology », *Current anthropology*, vol. 39, n° 2, p. 223-252.

SINGH R. K., PRETTY J., PILGRIM, S. [2010], « Traditional knowledge and biocultural diversity: learning from tribal communities for sustainable development in northeast India », *Journal of Environmental Planning and Management*, vol. 53, n° 4, p. 511-533.

TAIPEI TIMES [2004], « Smangus is God's tribe », 8 novembre, p. 16.

THEODOSSOPOULOS D. [2015], « Sharing Anthropological Knowledge, Decolonizing Anthropology: Emberá Indigeneity and Engaged Anthropology », in SILLITOE P. (dir.), *Indigenous Studies and Engaged Anthropology: The Collaborative Moment*, Farnham, Ashgate, p. 33-54.

TOLEDO V. M. [2001], « Indigenous peoples and biodiversity », in LEVIN S. (dir.), *Encyclopedia of biodiversity*, San Diego, Academic Press, p. 451-463.

VAN DER PLOEG J. D. [2010], « The food crisis, industrialized farming and the imperial regime », *Journal of Agrarian Change*, vol. 10, n° 1, p. 98-106.

VERSCHUUREN B. [2006], *An overview of cultural and spiritual values in ecosystem management and conservation strategies*, Conférence présentée à International Conference on Endogenous Development and Biocultural Diversity, COMPAS-ETC, Genève, Suisse, 3-5 octobre 2006.

VIVEIROS DE CASTRO E. [2009], *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 216 p.