

**“ Notre guaraná est différent ” : lutttes botaniques,
identitaires et territoriales dans le Bas Amazonas
brésilien**

Melanie Congretel

► **To cite this version:**

Melanie Congretel. “ Notre guaraná est différent ” : lutttes botaniques, identitaires et territoriales dans le Bas Amazonas brésilien. France-Brésil en miroir : reflets et réflexions d’une anthropologie contemporaine, EHESS, Oct 2017, Paris, France. halshs-02941663

HAL Id: halshs-02941663

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02941663>

Submitted on 17 Sep 2020

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.

Communication orale au colloque international
« France-Brésil en miroir : reflets et réflexions d'une anthropologie contemporaine »,
Paris, EHESS/LAS (centre culture du CROUS), 26 octobre 2017

**« Notre guaraná est différent » : luttes botaniques, identitaires et territoriales
dans le Bas Amazonas brésilien**

Mélanie Congretel

(AgroParisTech – UMR SADAPT)

Introduction

Je souhaite partager avec vous aujourd'hui une histoire de résistance politique, identitaire et territoriale, dont l'un des principaux protagonistes – si ce n'est le principal – est une plante et à laquelle l'EHESS est loin d'être étrangère.

Le sujet

Cette histoire se déroule de nos jours, dans la région du Bas-Amazonas au Brésil, aux confins des Etats d'Amazonas et du Pará. Néanmoins, ses ramifications institutionnelles, commerciales et militantes nous mèneront au-delà de ce territoire reculé, en particulier en France. Elle met en scène un projet amérindien de valorisation du guaraná, une plante lianescente que vous connaissez sans doute pour les propriétés énergisantes de ses graines. Ce projet est porté par un groupe d'indiens Sateré-Mawé de la terre indigène Andirá-Marau, dans la région de Maués où quelques milliers de producteurs *caboclos* cultivent eux-aussi du guaraná depuis plusieurs siècles. Dans la région, producteurs Sateré-Mawé et *caboclos* partagent un grand nombre de savoirs et de savoir-faire. Aujourd'hui, tous cherchent aussi à trouver leur place dans un monde globalisé, au sein duquel le guaraná circule désormais sous forme de quantités phénoménales de sodas produits et commercialisés par quelques multinationales, à partir des graines que ces petits producteurs leur vendent.

Les questions et la démarche

Ce sont les stratégies collectives que les producteurs « traditionnels » du Bas-Amazonas déploient à cette fin et les enjeux de ces stratégies que mon travail a cherché à questionner. L'idée générale était de s'intéresser à des projets de résistance ou en tous cas de valorisation « alternative » de la plante afin d'interroger la capacité de populations forestières historiquement marginalisées à s'organiser pour négocier les modalités de leur propre développement, face à la « globalisation locale » qu'on essaie de leur imposer.

C'est pourquoi j'ai adopté pour terrains des *projets*, ainsi qu'une démarche de recherche ethnographique à la fois itinérante et inductive. Ce travail, auquel j'ai consacré ma thèse de doctorat sous la direction de la sociologue Florence Pinton à AgroParisTech, a porté sur quatre projets différents mais je n'en présenterai aujourd'hui qu'un (j'en évoquerai un autre en discussion).

Une autre particularité de ma démarche est qu'elle place la plante au centre de l'étude. Dans mon travail, qui croise enquêtes ethnobotaniques et microsociologiques, le guaraná

n'est pas un « donné », mais un objet/un être en construction que je cherche à saisir en l'interrogeant au travers des discours, des pratiques, des sensations de ceux qui interagissent avec lui. Autrement dit, j'ai cherché à adopter une approche symétrique des relations hommes-planté qui reconnaisse l'agentivité de la seconde au même titre que celle des premiers. L'objectif est de comprendre comment les uns et les autres se transforment dans le contexte actuel de globalisation des savoirs, des ressources et des marchés.

Je vais essayer de vous montrer en quoi cette approche anthropologique symétrique nous permet d'éclairer les stratégies politiques que développent aujourd'hui certaines populations traditionnelles et comment le dialogue franco-brésilien en anthropologie nous aide à les caractériser.

Résister à la « globalisation locale » ?

Revenons à nos deux projets ; il me faut préciser le contexte dans lequel ils ont émergé. Les producteurs de guaraná dits « traditionnels » du Bas-Amazonas se trouvent confrontés actuellement à ce qu'Arturo Escobar (2001) qualifie de dynamique de « globalisation locale ». Dans notre cas, cette dynamique se traduit par la mise en œuvre au niveau local d'un faisceau d'actions par des représentants de la recherche agronomique publique (i.e. de l'Embrapa), de l'industrie des sodas installée sur place et des pouvoirs publics locaux. Leur but est de « moderniser¹ » la production Bas-amazonienne de guaraná et de l'intégrer au complexe agro-industriel des sodas. Il s'agit pour ces divers acteurs de faire en sorte que les producteurs locaux produisent plus, sur de plus grandes surfaces, au service de l'industrie. Cela passe essentiellement par l'encouragement (voire la contrainte) des producteurs à adopter (i) des variétés améliorées de guaraná et (ii) les techniques culturales associées, au moyen de multiples stratégies.

Les producteurs embarqués dans les projets que j'ai étudiés semblent se trouver dans une démarche de résistance à cette dynamique de « globalisation locale ». Ils ont un objectif en commun : se faire une place sur les marchés de niche de la phytothérapie à l'international en mettant en avant les spécificités du guaraná qu'ils produisent. En montrant que *leur* guaraná, est différent, meilleur. A cette fin, les Sateré-Mawé mais aussi les *caboclos* de Maués qui ont leur propre projet cherchent à recourir au même outil de différenciation : l'indication géographique, qui a été évoquée dans la présentation précédente. Cette démarche suppose de parvenir à objectiver la qualité de leur produit, mais surtout de donner à voir une histoire et un rapport spécifiques à la plante. Ce qui m'a intéressée a été de voir comment ils s'y prennent, compte tenu de leur proximité géographique, ainsi que de leurs savoir-faire, ressource et histoires partagés.

Nous allons nous concentrer sur la démarche des Sateré-Mawé (S-M) afin d'en caractériser les objectifs, la dynamique et la stratégie. Nous allons voir qu'elle s'inscrit dans une dynamique endogène et participative à long terme, appuyée par des chercheurs issus de l'EHESS et influencée par les théories de l'éco-développement. Le projet des S-M prend le contrepied de la « globalisation locale » pour construire une dynamique de

¹ « moderniser » : instaurer une maîtrise de la ressource et de sa production dans le but de soustraire celle-ci aux contingences environnementales locales (maladies, climat et sols aléatoires...), grâce à des ressources et des itinéraires techniques scientifiquement validés.

« localisation globale ». Pour cela, il s'appuie d'une part sur la traduction (au sens sociologique du terme – voir Callon, 1986) de leur *ontologie de la plante*, c'est-à-dire la traduction de *leur discours sur ce qu'est leur guaraná* en termes scientifiques accessibles à tous et en pratiques ; d'autre part sur des réseaux militants transnationaux qui portent leur produit et leur projet. Dans cette démarche, l'IG est vue comme un *moyen* d'ancrer dans le territoire un réseau déjà consolidé afin, notamment, de défendre ce territoire en prouvant sa productivité et sa valeur écologique. Inversement, dans le projet des *caboclos* de Maués que j'évoquerai brièvement, l'obtention de l'IG constitue plus une *fin* qu'un moyen, d'où la très grande fragilité que j'ai pu constater dans sa mise en œuvre.

Quelques éléments sur les liens au dialogue anthropologique franco-brésilien

Ce travail se situe dans le prolongement de collaborations et de discussions bien enracinées entre la France, le Brésil, mais aussi avec le monde anglo-saxon. Il les prolonge, s'en nourrit, et cherche à les dépasser.

Politiser l'étude des systèmes agricoles traditionnels

Du point de vue du sujet et de son encadrement institutionnel, il s'inscrit dans la continuité de travaux menés depuis plus de vingt ans sur la domestication des espèces et les transformations des systèmes agricoles traditionnels en Amazonie, par des chercheurs (sociologues, ethnobotanistes) de l'ex-ORSTOM aujourd'hui relocalisés essentiellement à l'IRD² et à AgroParisTech³, en partenariat avec des chercheurs de l'UFAM⁴ et de l'INPA à Manaus⁵ (équipe de l'agronome américain Charles Clement). L'objectif initial de ces recherches était d'inventorier et de mettre en évidence les connaissances fines qu'ont les populations locales de leur environnement (en mettant l'accent sur les espèces cultivées et/ou comestibles) et d'évaluer dans quelles mesures les pratiques associées le transforment⁶, par des méthodes essentiellement issues de l'écologie (aussi : botanique et génétique).

Je dépasse pour ma part cette approche en posant la question quelque peu provocatrice du « et alors ? », au sens d'un « et alors, que deviennent ces systèmes séculaires qui font la diversité bioculturelle amazonienne dans la globalisation ? Comment se transforment-ils ? ». Autrement dit, au-delà de l'ethnographie des savoirs et pratiques agricoles dits « traditionnels », je m'intéresse à leurs adaptations et plus généralement à l'innovation dans les systèmes traditionnels, y compris dans ses dimensions politiques. Je dépasse aussi cette approche en m'intéressant à la réciproque de la relation hommes-environnement, c'est-à-dire à la manière dont la plante elle-même transforme *ce* et *ceux* qui interagissent avec elle.

Prendre en compte l'agentivité des « non-humains », dépasser les « représentations »

Cette réflexion m'amène à situer brièvement mon travail dans le dialogue théorique entre anthropologies française et brésilienne, concernant spécifiquement les relations

² Institut de recherche pour le développement

³ ex Institut national agronomique de Paris-Grignon

⁴ Universidade federal do Amazonas

⁵ Instituto nacional de pesquisa amazônica

⁶ Voir par exemple les travaux d'écologie historique de C. Clement sur les *terras pretas*...

hommes-environnement. La posture consistant à prendre en compte et rendre compte explicitement de l'agentivité (au sens d'une capacité à faire et à *faire faire*) des non-humains dans les relations sociales s'est initiée en France avec les *science studies* et en particulier les propositions de M. Callon, B. Latour ou M. Akkrich pour décrire « la science en train de se faire » (voir par ex. Latour, 1989). J'en ai gardé la méthode d'observation et de description « agnostique » afin de montrer comment se « fabrique » et se transforme le guaraná au sein des divers projets étudiés. Ces propositions se sont toutefois vu reprocher leur « conception indifférenciée de l'espace social » (Bonneuil & Thomas, 2009) et leur tendance à gommer « les spécificités socio-historiques de chaque récit » (Aggeri & Hatchuel, 2003:17), ce que j'ai cherché à éviter en associant à la démarche descriptive des enquêtes ethnobotaniques et, au-delà, une approche sensible des relations hommes-plante que je pouvais à la fois observer et vivre moi-même.

La prise en compte de l'agentivité des « non-humains » de manière à décrire le vivant « en train de se faire » (en dehors des questions d'innovation technologiques) est restée longtemps absente du côté de l'anthropologie française. L'ethnoécologie et l'ethnobiologie peinent encore à dépasser les approches classificatoires et la notion de « représentation » pour prendre réellement en compte cette agentivité. Celle-ci émerge timidement au MNHN⁷ avec l'agronome André-Georges Haudricourt dans les années 1960 (Haudricourt, 1962) mais ne s'affirmera que bien plus tard, notamment au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France⁸. C'est donc plutôt du côté brésilien et des travaux récents influencés par l'anthropologie multi-spécifique⁹ et par l'anthropologie des techniques française (avec A. Leroi-Gourhan, F. Sigaut, A-G. Haudricourt) que j'ai puisé certains éléments d'une approche sensible et réciproque des relations homme-vivant¹⁰.

Ces travaux brésiliens s'attachent tous à prendre en compte l'agentivité de ceux et ce qu'il s'agit de « gérer » ou « valoriser » (poissons, plantes...), mais aussi des objets techniques ou des procédures qui entrent en jeu dans ces processus. L'intérêt de ces approches, face à celles que proposent l'ethnoécologie française par exemple, est qu'elles permettent de caractériser la manière dont les non-humains interviennent dans les trajectoires de vie des hommes et les modifient, y compris matériellement, et donc de remettre en question la notion et les frontières de « l'humain ». Elles remettent en question la notion et les frontières de « l'humain » pour donner à voir des « humanités environnementales » qui poussent à interroger les cadres juridiques et politiques de gestion des ressources et de l'environnement, de manière bien plus fondamentale que ne le font les études agronomiques ou génétiques par exemple¹¹.

⁷ Muséum national d'Histoire naturelle

⁸ cf. travaux P. Pitrou et de l'équipe d'anthropologie de la vie et du vivant

⁹ La figure de proue en est actuellement l'anthropologue Anna L. Tsing. Voir par ex. Tsing (2015).

¹⁰ En particulier : les travaux menés à l'UnB par Carlos Sautchuk ou Diego Soares (respectivement sur la pêche et sur les plantes médicinales) ou ceux de Thiago Cardoso sur les « paysages en transe » des Pataxó (à l'UFSC). Ces travaux me permettent de rediscuter certaines notions qui nourrissent également le débat anthropologique franco-brésilien mais que je n'aborderai que très brièvement ici, par ex la notion de domestication au cœur des travaux de C. Sautchuk.

¹¹ Voir Rose et al. (2015) pour une introduction programmatique de la notion d'humanités environnementales.

La notion d'ontologie (*de la plante*) qui se trouve au cœur de mon travail me permet de dépasser à mon tour l'idée que les projets étudiés sont guidés par des « représentations de la plante » et de prendre en compte la manière dont le guaraná *intervient* dans ces projets d'émancipation. J'emploie le terme au sens littéral d'un discours performatif sur ce qu'est et doit être la plante, donc pour décrire la manière dont les hommes caractérisent *la plante* et non pour décrire leur manière d'être au monde en général (une acception inspirée des travaux d'E. Demeulenaere dont le sens se distingue donc de celui dans lequel P. Descola mobilise le terme, même si les deux acceptions sont d'une certaine manière connectées¹²). Ce que je veux c'est montrer le potentiel de cette notion pour penser le devenir des populations traditionnelles dans un monde globalisé.

Le Projet Waraná, une démarche politique de « localisation globale » pour défendre une existence locale

Un projet d'ethnodéveloppement fondé sur la culture du guaraná

La démarche de sollicitation d'une IG que portent aujourd'hui les producteurs de guaraná Sateré-Mawé s'inscrit dans la continuité d'un projet plus vaste et plus ancien. Le Projet Waraná, ou « projet intégré d'ethnodéveloppement » du peuple Sateré-Mawé, naît en 1995 à l'initiative d'un jeune leader Sateré-Mawé, Obadias Batista Garcia, et d'un anthropologue italien, Maurizio Fraboni. Le premier travaille à la COIAB¹³ et cherche à remédier à l'érosion culturelle accélérée qu'il observe chez son peuple, à laquelle contribue un exode fort en dehors de la terre indigène et une dépendance croissante vis-à-vis de l'Etat, en particulier de ses aides sociales. Le second a été formé aux théories de l'écodéveloppement par Ignacy Sachs à l'EHESS (Sachs et al., 1981) et cherche à les appliquer au profit du développement des populations traditionnelles amazoniennes. Il défend un développement qui soit choisi et se fonde sur les ressources et spécificités culturelles locales, autrement dit, un « ethno-écodéveloppement ».

Ensemble, ils décident de construire un projet d'émancipation qui permette aux Sateré-Mawé de reconquérir dans un premier temps leur autonomie économique, afin de pouvoir y adosser ensuite des revendications d'autonomie politique, sociale, culturelle, mais aussi territoriale. Malgré sa démarcation officielle en 1986, la terre indigène Andirá-Marau reste en effet régulièrement menacée et porte les stigmates des prospections mortifères d'Elf Aquitaine au début des années 1980 (voir Lorenz, 1992).

C'est autour de la production et de la commercialisation du guaraná que se fonde dès le départ le projet. Ce choix est loin d'être anodin : en incitant les Sateré-Mawé à replanter du guaraná alors que les plantations tendaient à disparaître, les fondateurs du projet cherchent à remettre la plante au cœur de la société et à revitaliser l'identité même des Sateré-Mawé. En effet, les Sateré se considèrent comme les « fils du guaraná » en lien avec leur mythe fondateur. Selon celui-ci, le premier pied de guaraná aurait germé de l'œil d'un jeune garçon assassiné par ses oncles, après que sa mère l'a arraché puis planté en terre en prédisant à son fils défunt un grand avenir. La mère aurait alors enterré les restes de

¹² Voir Demeulenaere (2014) et Demeulenaere (2017).

¹³ Coordination des organisations indiennes d'Amazonie brésilienne

son fils au pied du guaraná, d'où il aurait ressuscité et serait devenu le premier Sateré-Mawé.

En vertu de ce mythe, la plante, nommée « *waraná* » en langue vernaculaire, est considérée comme le principal *tuxaua* des Sateré-Mawé, leur guide. Le terme *waraná* signifie en langue Sateré « le principe (*na*) de la connaissance (*wara*) ». Ce principe est contenu dans les graines du *waraná sese*, c'est-à-dire du guaraná qui pousse en forêt sous forme de lianes (les « mères ») et de plantules germées spontanément à leurs pieds (les « fils »). Ainsi, lorsque les Sateré-Mawé consomment des graines de guaraná rapées dans de l'eau, en particulier en réunion, c'est ce principe épistémologique qu'ils cherchent à incorporer (au-delà des vertus énergisantes). Pour que le *wara* qu'ils incorporent soit le plus pur, le plus fort possible, les Sateré-Mawé ont développé une technique de gestion de la plante qui consiste à prélever en forêt les « fils » de guaraná et à les transplanter dans leurs abattis pour ensuite les cultiver et en récolter les graines. Ils s'assurent ainsi de la filiation directe entre les fils et les mères, donc de la pureté du *wara* qu'ils ingéreront et entretiennent aussi leur identité de « fils du *warana* ».

La stratégie du commerce équitable et de la transnationalisation du mouvement par des labels

Revenons au projet et à la stratégie d'émancipation qu'il cherche à instaurer. En interprétant le mythe fondateur à la lumière de données génétiques récentes sur le guaraná (notamment son nombre élevé de chromosomes qui indiquerait une origine et une propagation anthropique), l'équipe d'agronomes et de généticiens de Charles Clement à l'INPA a conclu en 2010 que les Sateré-Mawé auraient domestiqué entièrement le guaraná (Clement et al., 2010). Pourtant, ce n'est pas dans cette direction que les fondateurs du Projet Waraná se sont dirigés pour créer une économie à partir du guaraná. Malgré la mise en place de cadres juridiques au Brésil et à l'international sur l'accès aux ressources génétiques, aux savoirs traditionnels et sur le partage des avantages qui en découle (protocole de Nagoya et MP de 2001 au Brésil), les Sateré-Mawé ne peuvent revendiquer aucun droit sur la plante (voir Filoche & Pinton, 2014), notamment parce que celle-ci s'est diffusée aux *caboclos* de Maués puis à d'autres régions avant l'entrée en vigueur de ces dispositions.

C'est donc vers le commerce équitable qu'ils vont se tourner dans un premier temps, en faisant jouer les connexions dont dispose Fraboni avec les milieux militants de l'écodéveloppement et de l'économie sociale et solidaire, en Italie et en France. La recherche anthropologique de l'EHESS intervient à nouveau dans le projet par l'intermédiaire de la chercheuse colombienne Alba Figueroa. Lorsque le projet démarre, Alba Figueroa réalise une thèse en anthropologie de la santé à l'EHESS sur les approches de la santé, de la maladie et de la mort chez les Sateré-Mawé. Sous la direction de Marc Augé, elle navigue sans cesse entre la France et le Brésil. C'est elle qui met en relation les leaders du projet avec une jeune entrepreneuse française qui deviendra rapidement (et demeure aujourd'hui) la principale partenaire commerciale des producteurs Sateré-Mawé.

Le projet se développe alors selon deux grands processus entremêlés qui témoignent de l'habileté historique et saisissante des Sateré-Mawé à chercher des appuis et à

communiquer autour de leurs aspirations – comme en témoigne déjà à son époque Figueroa (1997) en qualifiant les Sateré-Mawé de « guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté ». D'une part, les acteurs du projet (leaders et producteurs embarqués) vont chercher à faire qualifier leur produit de manière à le différencier sur les marchés, en recourant à des signes de reconnaissance tels que la certification biologique ou le statut de Sentinelle Slow Food qu'ils obtiennent en 2012 pour leur guaraná. L'enjeu de cette différenciation est à la fois de stimuler l'économie locale, d'occuper la terre et de remettre la plante au centre de la société Sateré-Mawé. L'autre processus, étroitement imbriqué, consiste à créer autour du projet un vaste réseau d'acteurs dynamique et militant qui porte leur produit à l'international et, avec lui, leur projet. L'enjeu, ici, est de « devenir visible internationalement afin de pouvoir exister localement », selon des modalités *choisies*, sur un territoire approprié et sécurisé.

Du guaraná au waraná : l'écologisation du discours et la construction d'une nouvelle ontologie de la plante

Le versant économique du Projet Waraná se développe ainsi progressivement, gagnant en ampleur et en visibilité à l'international comme – plus difficilement – en interne, avec l'enrôlement d'un nombre croissant de familles de producteurs¹⁴. Selon les dirigeants du Projet, celui-ci incarne la réalisation de la prophétie formulée dans le mythe : le guaraná guide petit à petit les participants vers des jours meilleurs.

Pour consolider et élargir les réseaux qui leur permettent d'exister localement, les dirigeants du projet (leaders S-M et consultant italien) se trouvent confrontés au besoin de formaliser leurs discours et leurs pratiques, de manière à rendre les fondements de leur projet lisibles et à connecter les acteurs autour de valeurs communes pour permettre au projet de circuler. Pour cela, ils publient en 2008 un « protocole de production » du bâton de guaraná, la forme sous laquelle ils conservent leurs graines. Ce protocole se présente comme un cahier des charges bilingue rédigé en 10 articles, dont les diverses définitions et exigences ont été discutées et validées de manière participative par les producteurs eux-mêmes. Il vient clarifier ce qu'est leur guaraná, autrement dit leur *ontologie* de la plante, et ce que *sont* leurs pratiques traditionnelles de production à conserver.

Or ce qui frappe, lorsque l'on lit ce protocole (rédigé en portugais par le consultant italien puis traduit en langue vernaculaire), est le caractère hautement scientifique des définitions et des consignes qui y apparaissent. On y lit par exemple que le *waraná* correspond au « *guaraná semi-domestiqué obtenu de plantules spontanées, extraites de la forêt vierge ou secondaire (...) exposées à la pollinisation croisée permanente avec les exemplaires sauvages de guaraná résidant en forêt vierge (etc.)* ». On y lit aussi que la pratique de transplantation, qui sert on l'a vu à garantir la pureté du *wará* contenu dans les graines et entretenir l'identité de « fils du guaraná », garantit la « *conservation et l'adaptation génétique du guaraná à l'environnement naturel* ». Enfin, la terre indigène est qualifiée de « sanctuaire » pour contenir « *l'unique banque génétique naturelle* » de guaraná au monde. Nous pourrions développer bien d'autres exemples.

¹⁴ Elles sont aujourd'hui une centaine à participer au projet, sur les 2000 familles que compterait aujourd'hui la terre indigène où vivent environ 13.000 personnes.

Ainsi, à partir de ce que les producteurs, professeurs et leaders du projet ont validé comme étant *leur ontologie traditionnelle* du guaraná et les pratiques de production qu'ils souhaitaient conserver ou réintroduire (en tenant compte des exigences des certificateurs), le protocole opère une traduction en termes écologiques pour donner à voir une « ontologie écologique » du *waraná*. Ce qu'a de remarquable cette traduction est qu'elle permet aux acteurs du projet d'investir le champ du discours environnementaliste et de discuter « à armes égales » ou plutôt « à registres de savoirs égaux » - scientifiques, avec les partenaires écologistes, mais aussi et surtout avec les promoteurs de la modernisation de la culture du guaraná que les Sateré-Mawé refusent. Plutôt que d'opposer un discours fondé sur leur cosmologie ou leur identité de « fils du *waraná* », ils opposent des arguments de nature scientifique qui mettent en avant le caractère écologique et durable de leurs pratiques. Cette traduction vient ainsi légitimer leurs pratiques traditionnelles mais aussi leur occupation du territoire qui devient une « réserve » unique de biodiversité. En termes de réseaux, cet investissement du champ de l'agroécologie et la mise en adéquation de leur discours et de leurs pratiques a aussi permis aux producteurs du Projet d'obtenir le label international « foresterie analogue ».

[discussion] Etudier les passerelles et les traductions pour aborder les résistances politiques et territoriales

Je n'ai pas le temps de développer davantage l'analyse de ce protocole ou les autres dimensions du Projet Waraná. Je voudrais néanmoins prendre un instant pour resituer ce récit dans les débats anthropologiques (franco-brésiliens mais pas seulement) actuels autour des notions de collectif, d'ontologies et de culture.

Ontologies, cultures : les apports du dialogue anthropologique franco[phone]-brésilien

Nous avons vu que pour les Sateré-Mawé, le *waraná* ne correspond pas seulement à « une plante » au sens d'un individu végétal. Le *waraná* est un ensemble d'êtres en interaction – mères, fils, etc. -, de lieux, de pouvoirs (celui du *wará* contenu dans les graines), de pratiques qui assurent ces interactions et la circulation des pouvoirs. Le *waraná* serait donc ce que Latour qualifie de *collectif* (Latour, 1999).

Ce que montre l'expérience des S-M avec le PW est aussi le caractère hautement cosmopolitique à la fois du *waraná* et de leur stratégie. Le *waraná* est cosmopolitique dans la mesure où lui sont désormais attachés de multiples ontologies. En effet, le *waraná* se pare de significations différentes selon les contextes ou les associations dans lesquels elle trouve à s'exprimer (Stengers, 2002). Il est tantôt un *tuxaua* ou principe épistémologique qui guide le processus d'apprentissage et de décision, tantôt une plante « semi-domestiquée », tantôt la mère de tout un peuple, tantôt le gardien de la biodiversité de *Paullinia cupana* var. *sorbilis*¹⁵. La stratégie des S-M avec le PW correspond finalement à la mise en œuvre de ce que certains anthropologues du LAS nomment aujourd'hui une cosmobiopolitique (Pitrou, 2016) : une politique inspirée des principes de l'écodéveloppement et de l'ethno-développement, nourrie de savoirs écologiques et de leur traduction en termes scientifiques, mais qui se fonde sur les dimensions

¹⁵ Il s'agit de la désignation taxonomique du guaraná. Le nom scientifique complet est *Paullinia cupana* (Kunth) var. *sorbilis* (Mart.) Ducke, famille des Sapindaceae.

cosmologiques de *leur* rapport à la plante et au territoire, autrement sur leur propre *culture*.

Cela nous amène finalement la question de la distinction entre ontologie et culture qui « taraude » de nombreux anthropologues depuis quelques temps, en particulier dans le champ des relations homme-environnement. Pour moi qui m'intéresse aux ontologies *de la* plante (et non aux ontologies au sens de « dispositions de l'être » caractéristiques de groupes humains – Descola, 2005), ontologie et culture ne sont pas équivalents. La culture des Sateré-Mawé et notamment leur capacité historique à se mobiliser politiquement pour négocier leur place dans le monde (Figueroa, *op. cit.*) les amène aujourd'hui à manipuler plusieurs ontologies de la plante. On voit que l'écologisation et la politisation de leur discours sur la plante, leurs pratiques et leur territoire est loin d'être associée à ce que l'on aurait qualifié il y a quelques années d' « acculturation » (cf. Roué, 2012). Bien au contraire, la manipulation de multiples ontologies est mise au service d'une stratégie de défense/revitalisation culturelle. La capacité des S-M du PW à trouver des appuis et des correspondances entre ce qui relève d'une culture à défendre et ce qui relève de préoccupations environnementales mondialement partagées fait pour l'instant la force de leur stratégie.

Un parallèle est toutefois possible entre ontologie et culture si l'on se réfère aux propos de Manuela Carneiro da Cunha (2009), lorsqu'elle propose de distinguer culture et « culture ». L'ontologie traditionnelle, cosmologique du *waraná* représenterait la culture Sateré-Mawé, et l'ontologie écologique la « culture » qu'ils donnent à voir dans le but de conserver leur culture. Passer de l'une à l'autre au moyen de traductions, les faire coexister, relève d'une stratégie politique destinée à permettre aux S-M d'exister à la fois globalement en tant que « gardiens de la biodiversité » et localement comme « fils du guaraná », sans contradictions. L'attribution d'une IG viendrait poser une reconnaissance officielle, nationale (les IG sont décernées par l'INPI¹⁶) de l'ancrage territorial de cette existence « multi-scalaire ».

Limites des outils de défense de la diversité bioculturelle : le projet d'IG des caboclos de Maués, un cas de « globalisation locale » masquée

L'IG n'est pas, néanmoins, un outil de protection des droits d'accès au territoire ou de garantie de la conservation des savoirs et pratiques traditionnels face aux pressions exercées par les promoteurs du « modernisme agricole ». Je n'ai malheureusement pas le temps de détailler les rouages du projet d'IG qui porte sur le guaraná produit par les *caboclos* de Maués, dont le territoire et les savoir-faire recouvrent partiellement ceux des Sateré-Mawé.

Il faut savoir que ce projet d'IG n'est pas une initiative des producteurs *caboclos* eux-mêmes. Il est impulsé de l'extérieur par des agences de développement dont l'objectif est de permettre aux petits producteurs de mieux valoriser leur production en leur permettant de s'émanciper, via la labellisation, de la domination de l'industrie sur le marché local des graines. Leur démarche consiste à identifier ce *qu'est* le « guaraná de Maués » en le différenciant du *waraná* des Sateré-Mawé ou du guaraná produit ailleurs,

¹⁶ Institut national de la propriété industrielle

et à faire en sorte de traduire ce discours e pratiques. Autrement dit, la démarche consiste à construire *pour* les producteurs (plus qu'*avec*) une ontologie de la plante qui soit « labellisable » et à la mettre en œuvre, via l'imposition d'un cahier des charges. Le principal obstacle à est la très grande diversité des discours et pratiques du guaraná parmi les caboclos, diversité caractéristique de l'adaptabilité des *caboclos* à des conditions changeantes (Grenand & Grenand, 1990).

Pour y parvenir, l'agence qui pilote le projet s'est appuyée sur des partenaires institutionnels locaux, dont des représentants de la recherche agronomique publique et des services d'extension rurale. Le cahier des charges qui résulte de cette collaboration et auquel seront soumis les producteurs candidats à l'IG présente finalement des décalages forts avec leurs pratiques et leurs attentes. Il incite notamment à adopter les variétés améliorées et les pratiques qui vont avec (fertilisation chimique notamment), alors que mes enquêtes montrent que la majorité des producteurs de la région rejettent ces ressources et pratiques, pour de multiples raisons.

Ce que nous montre la comparaison très rapide des deux projets est que les outils de reconnaissance qui ont émergé avec le tournant socio-environnemental, qu'ils soient économiques ou juridiques, ne suffisent pas en eux-mêmes à protéger, conserver, défendre des cultures locales ou des projets de vie. Dans le cas du PW, la sollicitation de l'IG est une démarche politique. L'objectif n'est pas tant d'atteindre un nouveau marché puisque le leur est déjà relativement bien établi, mais de légitimer par une reconnaissance publique, brésilienne, la productivité de leur territoire et de leur société face aux accusations de « *muita terra para pouco índio* ». Leur projet se développe lentement mais sûrement grâce à leur capacité à définir collectivement ce qu'*ils* veulent et à mobiliser les outils appropriés pour atteindre progressivement leurs objectifs.

Pour les *caboclos* de Maués, l'IG représente l'espoir d'un nouveau marché et d'une émancipation économique mais pourrait signifier une modification radicale des pratiques de production et donc des relations à la plante qui font aussi l'identité des *caboclos* de Maués. La dynamique impulsée de l'extérieure, les délais imposés par le caractère « programmatique » du projet et le manque de participation dans sa mise en œuvre aboutissent à une trajectoire heurtée et à la mise de côté d'éléments fondamentaux, dont l'identification d'un marché. Les deux dossiers sont actuellement en cours d'instruction.

Conclusion

Je voudrais pour conclure souligner à nouveau la fécondité du dialogue anthropologique franco-brésilien ainsi que de ses interactions avec d'autres écoles qui émergent ailleurs dans le monde – anthropologie multi-spécifique, ... – pour penser et accompagner les transformations des sociétés traditionnelles dans un contexte de globalisation des ressources, des marchés, mais aussi des enjeux de conservation de la diversité bioculturelle.

Dans ce contexte, l'émergence en France comme au Brésil de recherches qui se réclament du courant des « humanités environnementales » en s'inspirant des débats autour des concepts d'ontologie ou de culture me semble significatif. Parce que ces recherches s'intéressent à la fois à la matérialité, à la réciprocité mais aussi au caractère éminemment politique des rapports homme-environnement, elles incitent (i) à prendre au sérieux les

discours des sociétés traditionnelles sur leurs relations à l'environnement et (ii) à reconnaître leur capacité à négocier eux-mêmes leurs relations au monde global moderne. Si tout cela peut sembler évident pour les anthropologues, ces recherches peuvent avoir des impacts au niveau politique en venant appuyer les revendications des populations marginalisées et leur traduction dans le droit (voir : de la Cadena, 2010 ou Landivar & Ramilien, 2015, sur la reconnaissance des cosmovisions traditionnelles dans les constitutions bolivienne et équatorienne).

Enfin, j'espère aussi avoir illustré avec le récit du Projet Waraná l'influence qu'a pu avoir et qu'a encore aujourd'hui la pensée anthropologique issue de l'EHESS (notamment les travaux sur l'écodéveloppement) dans la concrétisation de projets d'autodétermination et de défense territoriale en Amazonie brésilienne.

Bibliographie

- AGGERI, F. & HATCHUEL, A., 2003. Ordres socio-économiques et polarisation de la recherche dans l'agriculture : pour une critique des rapports science/société, *Sociologie du travail*, 45 : 113-133.
- BONNEUIL, C. & THOMAS, F., 2009. *Gènes, pouvoirs et profits. Recherche publique et régimes de production des savoirs de Mendel aux OGM*, Versailles, Quae et Lausanne, FPH.
- CADENA, M. DE LA, 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections beyond "Politics"», *Cultural anthropology*, 25 (2) : 334-370.
- CARNEIRO DA CUNHA, M., 2009. « Culture » and culture : traditional knowledge and intellectual rights, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- CLEMENT, C. R., CRISTO-ARAÚJO, M. DE, COPPENS D'EECKENBRUGGE, G., ALVES PEREIRA, A. & PICAÑO-RODRIGUES, D., 2010. Origin and domestication of native Amazonian crops, *Diversity*, 2 (1) : 72-106.
- DEMEULENAERE, E., 2014. A political ontology of seeds : the transformative frictions of a European farmers' movement, *Focaal - Journal of Global and Historical Anthropology*, 69 : 45-61.
- DEMEULENAERE, E., 2017. L'anthropologie au-delà de l'anthropos, in BLANC, G., DEMEULENAERE, E. & FEUERHAHN, W. (Dir.), *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Les Publications de la Sorbonne : 43-73.
- DESCOLA, P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- ESCOBAR, A., 2001. Culture sits in places: reflexions on globalism and subaltern strategies of localization, *Political Geography*, 20 : 139-174.
- FIGUEROA, A.L., 1997. *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil)*, Thèse de doctorat, Anthropologie, Paris, EHESS, 727 p.
- FILOCHE, G. & PINTON, F., 2014. Who owns guaraná ? Legal Strategies, Development Policies and Agricultural Practices in Brazilian Amazonia, *Journal of Agrarian Change*, 14 (3) : 380-399.
- GRENAND, P. & GRENAND, F., 1990. L'identité insaisissable: les Caboclos amazoniens, *Etudes Rurales*, 120 : 17-39.
- LATOUR, B., 1989. *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte.

- LATOUR, B., 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- HAUDRICOURT, A-G., 1962. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui, *L'Homme*, 2 (1) : 40-50.
- LANDIVAR, D. & RAMILIEN, E., 2015. Reconfigurations ontologiques dans les nouvelles constitutions politiques andines. Une analyse anthropologique, *TSANTSA*, 20 : 29-40.
- LORENZ, S.S., 1992. *Satéré-Mawé : os Filhos do Guaraná*, São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista.
- PITROU, P., 2012. Processus, configurations agentives et cosmobiopolitique, in *Des êtres vivants et des artefacts*, Paris (« Les actes »), 2016, [En ligne], URL : <http://actesbranly.revues.org/677>; consulté le 13/10/2017.
- ROSE, D.B., VAN DOOREN, T., CHRULEW, M., COOKE, S., KEARNES, M. & O'GORMAN, E., 2015. Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities, *Environmental Humanities*, 1 : 1-5.
- ROUÉ, M., 2012. Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones. De la tradition à la mode, *Revue d'ethnoécologie*, [Online], 1 | URL : <http://ethnoecologie.revues.org/81>
- SACHS, I., BERGERET, A., SCHIRAY, M., SIGAL, S., THERY, D. & VINAVER, K., 1981. *Initiation à l'écodéveloppement*, Toulouse, Privat.
- STENGERS, I., 2002. Un engagement pour le possible, *Cosmopolitiques*, 1 : 27-36
- TSING, A.L., 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.