

Y a-t-il un autochtone dans l'avion ? Des ethnies locales à l'autochtonie globale en passant par la gestion durable de la biodiversité

François Verdeaux, Bernard Roussel***

Au début des années 1980, dans la lignée des approches d'anthropologie dynamique [Mercier, 1961 ; Barth, 1969] et en intégrant une perspective historique plusieurs travaux d'anthropologues se sont efforcés de « déconstruire la notion d'ethnie » [Amselle & Mbokolo, 1985]. Ils s'attachaient à montrer qu'il s'agissait, dans les cas africains étudiés, de constructions historiques en grande partie induites par les représentations des colonisateurs et les nécessités de la gestion des « territoires » coloniaux ; [Dozon, 1985 a et b ; Verdeaux, 1981 et 87]. Cette intention de démystification peut paraître quelque peu décalée vingt ans plus tard face à la généralisation du recours, du niveau local au niveau mondial, à toute une gamme de référents identitaires dont certains peuvent largement être interprétés comme une sorte de résurgence, sous d'autres vocables tels « peuples autochtones » ou encore « communautés locales », de la notion d'ethnie. Certes l'autochtonie introduit une connotation particulière par rapport à l'ethnicité, celle sinon d'immémorialité, à tout le moins d'antériorité de peuplement. Quant au « local », il suggère une population de taille réduite et circonscrite en un lieu. Dans les faits pourtant, ces deux notions servent à classer des réalités sociales qui ont tendance à se confondre avec celles que recouvrait l'ethnie. Enfin, l'usage qu'en font actuellement certaines instances ou organisations internationales, les ONG et certains médias ne s'embarrassent pas toujours de ces nuances sémantiques.

C'est donc bien dans le prolongement de ces interrogations, initialement suscitées par des situations africaines, sur la trajectoire d'une catégorie de pensée présidant efficacement à l'émergence d'une catégorie sociale, que nous inscrivons la problématique présente : la construction, dans un contexte totalement différent et cette fois à échelle globale d'une catégorie « peuple autochtone », parente de celle

* Anthropologue, IRD - UR 168 « Dynamiques environnementales entre forêt, agriculture et biodiversité », e-mail : verdeaux@bondy.ird.fr

** Ethnobotaniste, MNHN/IRD UR169 « Patrimoines naturels, territoires et identités », e-mail : roussel@mnhn.fr

d'ethnie et dans sa forme et dans ses fonctions. Par ailleurs, conscients de l'impossibilité d'être exhaustifs eu égard à la complexité et à la foisonnante diversité du phénomène, et pour des raisons plus prosaïques de plus grande familiarité, nous avons choisi de nous en tenir principalement à quelques unes des grandes arènes internationales qui utilisent fréquemment et, de fait, déclinent chacune selon leurs objectifs propres, les virtualités de cette catégorie.

Parmi les grandes conventions ou forums internationaux, ceux qui s'intéressent à la protection de la biodiversité et aux droits de propriété sur les ressources biologiques et génétiques (CDB, FAO et OMPI)¹ ont été le creuset et sont parmi les principaux vecteurs du déploiement actuel de ce que l'on pourrait ironiquement qualifier « d'autochtonie-sans-frontière ». Ce sont donc les textes de ces instances et les débats qui leur correspondent que nous interrogerons et qui alimenteront notre réflexion.

Au-delà de leur apparence anecdotique, deux rencontres fortuites mais *a posteriori* tout à fait significatives et qui se font écho l'une l'autre à plus de trente ans de distance, illustrent parfaitement cette tendance, au demeurant plus ancienne que les textes de l'arène environnementaliste ne pourraient le laisser penser².

— En 1972, à l'occasion d'un stage de Formation à la Recherche en Afrique Noire (FRAN organisé dans le cadre de l'EHESS), une poignée d'étudiants croisa dans une authentique bergerie du Causse des indiens d'Amérique du Nord venus apporter leur soutien à la cause des paysans-résistants du mouvement *gardarem lou Larzac*. Nul ne pouvait imaginer alors que cette solidarité insolite entre une poignée d'irréductibles descendants d'Arvernes (ou apparentés) et d'authentiques « indiens » des grandes prairies, sous l'œil, avouons-le, incrédule de futurs africanistes, pourrait être considérée un jour, avec le recul, comme l'expression d'un véritable « paléo-altermondialisme ».

— Tout récemment, un autre amérindien en tenue distribuait très professionnellement ses cartes de visite dans l'avion qui nous menait de Londres à Addis-Abeba : rencontre ethnographique furtive, d'un exotisme au second degré et dans un « non lieu » par excellence. Il nous affirma se rendre à une conférence sur le commerce équitable du café, organisée par une ONG internationale (en l'occurrence Oxfam). Nous apprîmes par la suite, qu'après avoir visité l'une des régions de production (le Yirga Cheffe, en pays Sidamo), il avait proposé au cours de la conférence et en tant qu'autochtone lui même, de se faire le représentant de ces producteurs locaux-ci, dans les futurs forums auxquels il ne manquerait pas de participer. On croit donc comprendre que dans ce cadre au moins, il s'autodéfinissait comme un « autochtone en général », non géographiquement situé mais représentant d'une catégorie socialement localisable dans une classification internationalement reconnue. En cela il

1. Convention sur la Diversité Biologique [CDB, 1992] ; *Food and Agricultural Organisation* [FAO, 2001] et *Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle* [OMPI, 2001].

2. L'IWGIA par exemple, *international work group for indigenous affairs*, qui organise la première conférence des peuples *indigènes* d'Afrique en 1993 et contribue à la conférence mondiale des peuples autochtones en 2003, est un réseau de militants des droits de l'homme et de chercheurs fondé en 1968 à Copenhague où il a toujours son siège.

prolongeait et d'une certaine façon dépassait la démarche de ses prédécesseurs qui étaient venus à l'époque sur le causse du Larzac, pour simplement témoigner leur solidarité à une autre minorité en lutte sans prétendre pouvoir la représenter en tant que « minorité indigène » dans les fora internationaux.

La seconde anecdote est parfaitement introductive de notre propos. Elle illustre en un raccourci tout à fait démonstratif la plasticité sémantique de la notion puisque, contre toute attente logique, la qualité d'autochtone est déconnectée d'un quelconque lien à un lieu précis et elle indique qu'au-delà des identités menacées elle peut, selon les circonstances, servir à défendre tout autre chose. Notre première anecdote outre son intérêt pour ainsi dire pionnier, comporte une référence à l'africanisme qui appelle quelques précisions préalables. Cet angle de vue géographique a été et est encore aussi celui d'écoles de pensées qui se sont construites au contact de réalités sociales et historiques spécifiques [Dias in Bonte & Izard 1991 p. 97-99]. Il est clair en particulier que, en comparaison des Amériques Latine et du Nord par exemple, les colonisations comme les constructions nationales relèvent de deux âges différents. La question des minorités ne s'y est pas posée et ne s'y pose toujours pas dans les mêmes termes selon que la colonisation est de peuplement (Amériques) ou pas (Afrique sauf Afrique du sud). Alors que la question autochtone est largement issue dans sa conception et sa conduite au sein des instances internationales, de mouvements et de groupes amérindiens, nous maintenons ici, en partie par la force des choses (nous avons l'un et l'autre conduit toutes nos recherches en Afrique), un prisme pour ne pas dire un biais africaniste. Mais il se trouve que ce biais est en phase avec un décalage bien réel entre les deux continents en matière de construction, d'usage, d'acceptation et d'instrumentalisation de la catégorie autochtone qui dans le cas africain n'a pas la même pertinence et demeure un sous-ensemble de la catégorie ethnie ou de la catégorie locale³.

D'autres observations effectuées dans les réunions organisées par les instances internationales que nous avons choisies de privilégier, nous amènent à constater que ces deux rencontres, loin d'être des exceptions, sont en réalité banales, exemplaires et doublement significatives. D'une part, elles illustrent les glissements sémantiques des mots et des concepts servant à la catégorisation des altérités/identités collectives et d'autre part elles montrent que ces identités sont inséparables des diverses formes d'instrumentalisation dont elles font l'objet en fonction des contextes et qui les réinterprètent en permanence.

Ces deux caractéristiques nous incitent à privilégier ici une mise en regard théorique de la production de ces deux catégories classificatoires, l'ethnie et l'autochtonie, qui bien qu'issues chacune d'un continent mais surtout de contextes socio-historiques très différents, présentent de nombreux points communs.

3. Lors de la tenue du 4^e atelier de la CDB consacré à l'article 8j (Grenade janvier 2006) le président, éthiopien, du groupe africain, Tewolde Berhan Gebre Egziaber, a fait une intervention dans laquelle l'autochtonie était présentée comme un cas particulier du local. De façon plus générale, il n'est pas rare d'entendre les délégations africaines officielles s'inquiéter de l'importance croissante prise par la question autochtone dans les négociations de la CDB.

Il n'est pas question ici de retracer en détail la genèse de l'émergence de la catégorie dans le champ de la protection de la biodiversité : nous nous contenterons de quelques repères permettant de suivre le cheminement des négociations au sein des instances que nous avons choisi d'observer. Seront ensuite abordées la diversité et les fluctuations des terminologies au fil du temps avant de replacer dans leur contexte général et dans les enjeux locaux les différents types de construction sociale et d'instrumentalisation de la catégorie. La mise en parallèle des trajectoires et fonctions respectives des deux notions d'ethnie et de peuple autochtone proposera pour conclure d'envisager comme le résultat d'une transformation de la même représentation, le passage de l'une à l'autre.

L'émergence de la catégorie « autochtone » dans les débats internationaux sur la biodiversité

Dans les forums internationaux relatifs à l'environnement et aux ressources biologiques mais aussi dans les textes de la Commission des Nations Unies sur les Droits de l'Homme⁴, il est fait référence de façon insistante à une catégorie particulière d'acteurs. Elle s'exprime dans une terminologie aussi hésitante que floue, dans la mesure où diverses expressions sont utilisées et le plus souvent les unes pour les autres : peuples et communautés autochtones, populations locales, peuples traditionnels, communautés incarnant des modes de vie traditionnels, ayant des pratiques ou expressions culturelles traditionnelles, détenant des connaissances (ou savoirs) autochtones,⁵... En revanche, les mots « ethnique », « ethnicité », « ethnie » ont presque disparu des vocabulaires et ne demeurent qu'en arrière plan : à peine figurent-ils dans les intitulés de certaines ONG, enfouis dans les longues listes des participants aux réunions et débats⁶.

Face à ce foisonnement et à sa relative indétermination, plusieurs questions se posent. On peut se demander tout d'abord si cette terminologie n'est pas un avatar de vieilles relations de domination, coloniales à l'origine, désormais reprises aussi bien par les États indépendants (anciens et récents) que par les organisations internationales, privées ou publiques. De vieilles dissymétries auraient-elles ainsi toujours cours dans les dynamiques mondiales actuelles ? Assiste-t-on, comme à l'époque coloniale, à de nouvelles procédures d'assignation ? La nature de l'altérité n'y est-elle pas sinon décrétée, du moins définie, désormais par consensus, et après les consultations des experts de rigueur par des collectifs internationaux, conférences et commissions, auxquelles participent au demeurant les intéressés ? L'utilisation de

4. Souvent citée dans les écrits et les débats de la Convention, cette Commission, issue du Conseil économique et social des Nations Unies, fut à l'origine de la « décennie des peuples autochtones », initiée en 1994 et prolongée en 2004.

5. Voir par exemple CDB (1992) : préambule, article 8j, article 10c, article 17 ; voir aussi FAO [2001] ; OMPI [2001] p. 23 à 28 ; OMPI [2005] p. 52.

6. Tels celle de « *Ethnic Minority and Indigenous Right Organization for Africa* » qui assista aux travaux de la première session de « l'instance Permanente sur les questions autochtones » des Nations Unies. On peut citer aussi le texte de l'*Indigenous People of Africa Coordination Council* [l'Ipacc 1998-99] qui présente les membres de son Comité exécutif en précisant le « groupe ethnique » auquel chacun appartient. Nous reviendrons en détail plus loin sur les usages respectifs de ces termes et sur les écrits de cette association.

ces qualificatifs ne serait alors qu'une façon à peine différente de nommer des réalités sociales autrefois qualifiées et classées en Français au moyen des termes ethnie, ethnicité ou ethnique.

On peut s'interroger aussi sur les réalités sociales que recouvrent tous ces termes ou sur la nature des groupes sociaux qu'ils désignent et leur homologie supposée. Cette catégorisation conçue dans les arènes onusiennes et principalement formulée en langue anglaise, est-elle une représentation strictement exogène et dans le prolongement de la figure ethnique ? Assiste-t-on, à l'inverse, à l'expression largement répandue d'une revendication de différenciation et d'une affirmation d'identité face, mais aussi grâce, à certaines tendances de la mondialisation ?

Dans le champ des négociations internationales sur la protection de la biodiversité et du développement durable où nous avons choisi de situer notre analyse, la référence aux populations autochtones et communautés locales prend une force toute particulière à travers l'article 8j de la Convention sur la Diversité Biologique [CDB, 1992]. Sur la Scène internationale, les débats à l'intérieur de cette arène ont pris une telle ampleur qu'ils influencent considérablement celles des autres forums et qu'ils génèrent une abondante littérature qui constitue la part la plus importante des sources auxquelles nous avons recours ici.

Pour comprendre comment une telle situation internationale s'est installée, il faut remonter aux années 1970. La conjonction des exigences de développement durable et de conservation de la nature, suivie, dans les années 1990, de l'arrivée des questions de biodiversité⁷ ont donné à la gouvernance locale une importance nouvelle dans le champ des préoccupations environnementales [Roussel, 2005]. De nos jours, toute politique harmonieuse de conservation et de développement durable ne peut plus se concevoir, ni même être mise en œuvre concrètement, sans l'instauration de débats, voire de négociations entre les scientifiques, les politiques, les gestionnaires officiels et les communautés concernées.

Pour comprendre la logique de cette évolution, il faut sans doute commencer par rappeler qu'une des grandes originalités de la Convention, affichée dès les Préambules du texte de Rio [CDB, 1992], est de ne pas accorder aux éléments de la biodiversité et aux ressources correspondantes, un statut de patrimoine de l'humanité. Ils deviennent en fait des patrimoines nationaux, sous la responsabilité des États qui se voient reconnaître un droit souverain sur leurs ressources biologiques, tout en étant responsables aux yeux de la communauté internationale de la conservation de leur biodiversité.

Dans le même temps conformément à ses objectifs [exposés dans l'article 1 : CDB, 1992] la Convention fait le choix de renoncer à une vision strictement « sanctuariste » au profit d'une gestion conservatoire active dans des conditions *in situ* de préférence [cf. préambule et articles 8 et 9, *ibid.*]. Elle affiche aussi des

7. Une vision scientifique de la nature qui est, rappelons-le, tout à la fois qualitative (on s'intéresse à la composition de la nature, en privilégiant les éléments jugés remarquables tels les espèces et écosystèmes rares, endémiques, les forêts, etc.) et quantitative (on mesure les proportions relatives des éléments de la biodiversité que l'on souhaite le plus équilibrées possible).

préoccupations de développement durable et de répartition des avantages issus de l'exploitation des ressources. En termes de gouvernance, la volonté initiale de gérer la biodiversité au niveau international à travers des parcs nationaux et des réserves, sur une base scientifique et réglementaire, cède le pas à une coordination des accès et des usages locaux qui insiste sur des questions de partages et d'équité.

Dans les Préambules de la Convention, la primauté de l'État est immédiatement tempérée par l'obligation faite aux pays ayant ratifié le traité, de prendre en compte une catégorie d'acteurs dont les pratiques « traditionnelles » sont présentées comme essentielles pour la conservation de la biodiversité : les « communautés locales et autochtones ».

Des références à ces acteurs locaux, à leurs savoirs et savoir-faire « traditionnels », sont présentes tout au long du texte de la Convention et dans un grand nombre de comptes-rendus et de décisions issus des négociations. Elles se trouvent aussi dans le nouveau traité international de la FAO [2001] qui, par exemple, se fixe comme objectif, à propos des « agriculteurs et de leurs communautés », « la protection des connaissances traditionnelles et relatives aux ressources phytogénétiques ». Ces dernières sont également au centre des réflexions de l'OMPI [2001, 2005] sous l'appellation de « savoirs autochtones », « savoirs traditionnels ». Longtemps méprisés par la science officielle, vilipendés par la technique triomphante et considérés même comme la plus importante des causes de dégradation, les pratiques « locales » sont maintenant, partout et officiellement, réhabilitées.

La Convention pousse la logique encore un peu plus loin : pour elle, les utilisations locales ne sont pas de simples prédatons minières et certaines d'entre elles, méritent même d'être conservées, valorisées et même répandues : il s'agit, pour reprendre le texte de l'article 10 de la Convention, de celles qui « incarnent des modes de vie traditionnels ». Le raisonnement paraît limpide : appartenir à une tradition est considéré comme la garantie d'une certaine ancienneté ; de plus, si les éléments de la biodiversité concernés sont parvenus jusqu'à nous c'est donc bien que l'utilisation qui en est faite est nécessairement « durable ». Dans ce contexte, on comprend que la Convention propose un statut particulier aux peuples censés être les premiers sur un territoire donné, donc les plus anciens utilisateurs de la nature et des éléments de la biodiversité. Qualifiés d'autochtones par la Convention, ils ont des pratiques qui sont forcément considérées comme les plus durables et les plus vertueuses en ce qui concerne la conservation de la biodiversité. L'affirmation s'appuie sur des arguments de nature diverse, aussi bien qualitatif que quantitatif : Gray [*in* Posey, 1999, p. 61], note la remarquable corrélation entre la distribution mondiale des peuples « autochtones » et les zones de diversité biologique élevée. Gurdial Singh Nijar [1996, p. 1] n'hésite pas à parler de « relation symbiotique » entre certains peuples locaux et la biodiversité.

Cette réhabilitation des savoirs et savoir-faire sur la nature a une double conséquence : leur changement de statut et leur instrumentalisation politique par les communautés locales. D'outils d'utilisation durable et de gestion, ils sont de plus en plus souvent considérés à leur tour comme des objets de conservation,

parties intégrantes de patrimoines qu'il s'agit dès lors de reconnaître, de valoriser et surtout de sauvegarder au même titre que les éléments de la biodiversité qui leurs servent de support [Cormier-Salem & Roussel, 2002]. Les discours les plus fréquents insistent en effet sur l'originalité, la richesse et la pertinence de ces savoirs : élevage, pratiques culturelles, médicinales mais aussi races et variétés domestiques locales, connaissances sur les flores, les faunes et les écosystèmes⁸. Ils stigmatisent l'érosion de ces savoirs face à la mondialisation et le risque de les voir disparaître, en particulier dans les contextes de dégradation de l'environnement, de déforestation ou d'érosion de la biodiversité. En définitive, on assiste là à un véritable retournement du paradigme protectionniste puisqu'il s'agit désormais de mettre l'accent sur le renforcement des liens entre les sociétés humaines, les milieux dans lesquels elles vivent et les éléments de la biodiversité qu'elles utilisent [Laird, 2002]. De plus, les connaissances et les pratiques devenant désormais des objets de conservation, de nouveaux outils d'inventaires, de nouveaux instruments institutionnels et juridiques doivent être convoqués, qui requièrent l'implication profonde des communautés détentrices.

Corrélativement, les savoirs naturalistes locaux deviennent l'enjeu de revendications identitaires et se retrouvent au cœur des combats liés à la reconnaissance des droits territoriaux des peuples autochtones, par exemple sur les aires protégées [Gray *et al.*, 1998]. Les peuples autochtones amérindiens ont su saisir de manière remarquable les opportunités offertes par ces nouveaux enjeux. Leurs représentants sont dans toutes les négociations et veillent à faire avancer leurs revendications politiques, identitaires et territoriales à travers la reconnaissance de leurs droits sur les ressources biologiques et de leurs savoir-faire « traditionnels ».

Cette mise en avant d'une catégorie « populations autochtones » n'est pas sans provoquer de vives protestations de la part des représentants de certains pays d'Europe et d'Afrique où cette problématique n'est guère adaptée à leurs contextes nationaux. Il ne fait aucun doute que cette question de la représentation de la réalité locale dans toute sa diversité et sa complexité au sein des instances chargées d'élaborer le cadre international des politiques de conservation de la biodiversité est essentielle. Elle constitue une des difficultés majeures dont la résolution conditionnera immanquablement le succès futur des négociations. Malgré ces réticences, il ne fait pas de doutes que la catégorie « peuples autochtones » a été reconnue internationalement. Les institutions internationales des Nations Unies, comme la CDB ou l'OMPI sont jusqu'à présent restées très hostiles à ce qu'une définition trop précise de l'autochtonie ne finisse par s'imposer [Saugestad, 1999]. Ce qui laisse la porte ouverte à une grande diversité des investissements et des lectures. C'est cette diversité que nous allons tenter d'explorer maintenant et d'éclairer en la contextualisant.

8. Cet ensemble disparate de connaissances populaires sur la nature constitue ce qu'en anglais on nomme « *traditional ecological knowledge* ». En français, nous privilégions l'expression « savoir naturalistes locaux » qui laisse ouverte les possibilités de débats théoriques et politiques autour de termes aussi polysémiques que « mode de vie traditionnel », « coutume », « communauté locale » ou encore « autochtonie ».

De l'ethnicité à l'autochtonie ou du pareil au même ?

Le corpus d'expressions ou de termes se rapportant à l'autochtonie dans le champ des préoccupations environnementales est relativement diversifié. Nous tenterons d'abord de le cerner à partir de trois types de sources : les analyses savantes ; les textes internationaux des quelques forums officiels que nous avons choisis de privilégier ; enfin, les déclarations et autres documents émanant des ONG ou associations représentant les peuples autochtones à ces forums.

Nous explorerons ensuite les différents sens que les sources consultées attribuent aux mots qu'elles utilisent pour nommer cette catégorie mondialisée de manière à saisir les réalités qu'elle recouvre. On examinera enfin le mode de construction sociale de cette catégorie en le comparant pour conclure aux procédures ayant présidé dans le contexte colonial, à l'élaboration ethnique.

Une terminologie foisonnante, des sens flottants

On a dressé plus haut une première liste d'expressions employées pour nommer la même réalité : des minorités locales censées être des acteurs majeurs dans les questions environnementales. Ces mêmes expressions étaient déjà utilisées depuis les années 1980 par la Commission des droits de l'homme de l'ONU pour désigner certains groupes ethniques politiquement et culturellement opprimés ou dominés, au sein d'ensembles nationaux. À ce type de groupe marginalisé se trouvent désormais toujours associées deux notions qui leur semblent consubstantielles : la tradition à travers les savoirs et les modes de vie, la nature à travers les pratiques de gestion durable des ressources.

L'expression consacrée est bien en anglais *indigenous people* qui englobe des qualifications d'usage plus localisé comme *first nations* ou *dependent nations* utilisés surtout dans le contexte de l'Amérique du nord (États-Unis et Canada) ou *aboriginals* (aborigènes) pour l'Australie. Quant à *natives* (natifs), s'il fut employé dans un sens particulier dans les contextes coloniaux anglais (Cf. *infra*), il est encore utilisé en synonyme de *first nations* dans les contextes nord-américains contemporains.

Les différences de terminologie lorsqu'on passe d'une langue à l'autre et singulièrement de l'anglais au français sont souvent instructives. Pour la traduction de *indigenous people*, l'expression « peuples autochtones » a été préférée à « peuples indigènes » dans les versions françaises des documents et traités internationaux [cf. par exemple celle du texte fondateur de la CDB, 1992]. C'est en effet l'expression officiellement adoptée par les services de traduction de l'ONU. En revanche, lorsqu'on passe aux versions françaises des textes d'associations [par exemple IPACC, 1999] ou même de l'OMPI [2001], le mot indigène est employé au même titre et aussi fréquemment que celui d'autochtone pour traduire *indigenous*. D'un point de vue strictement lexical, cette synonymie n'est pas gênante tant qu'on ne cherche pas à connoter une hiérarchie d'antériorité. Dans le cas inverse, lorsqu'il s'agit de caractériser les différents groupes à partir de leur mode d'occupation d'un

même espace, « autochtone » devient éventuellement un sous-ensemble de la catégorie « indigène », fondé sur l'antériorité historique de peuplement du territoire considéré et plus encore sur l'ancestralité de cette présence chronologique. Par définition, l'autochtonie comme la qualité d'indigène ne prend sens que relativement à un lieu, fût-il un vaste territoire. Hors de ce dernier, lorsqu'elles se globalisent, ces notions relatives n'ont plus de sens ou alors – et c'est ce qui semble se passer – en acquièrent un autre en commun qui intègre d'autres critères au fur et à mesure de son processus d'élaboration.

Si pour vérification sémantique, on consulte un dictionnaire⁹ les définitions étymologiques présentées sont très proches ; cependant, « aborigène » et « autochtone » se distinguent « d'indigène » en ce qu'ils semblent introduire une certaine nuance d'antériorité. La définition d'indigène, quant à elle, comporte des références au passé colonial de la France : même si le dictionnaire ne mentionne pudiquement que « les territoires d'outre-mer » c'est bien des colonies dont il s'agit. La précision s'impose d'autant plus que la domination coloniale est le trait commun qui est au fondement de la condition partagée de tous ces peuples dits « indigènes » ou « autochtones ». Que cette colonisation soit récente (Afrique) ou remonte à plusieurs siècles (Russie, Chine, Amériques du Nord et du Sud) les effets s'en font toujours sentir au présent et longtemps après les indépendances politiques par la marginalisation des groupes concernés.

La note qui accompagne la définition « d'indigène » montre bien que les frontières sémantiques sont ténues : ainsi peut-on lire que les « troupes indigènes » sont constituées d'« autochtones ». Le simple souci d'éviter les répétitions montre que dans la pensée des rédacteurs ces termes peuvent être synonymes. Enfin, si dans le même dictionnaire, on prend le mot suivant, « indigénisme », les auteurs ne peuvent s'empêcher d'utiliser un troisième terme celui...d'ethnie. Tout se passe donc comme si d'un point de vue sémantique, les trois termes autochtone, indigène et ethnie s'avèrent à l'usage, des quasi synonymes dans le contexte actuel.

En revanche, si l'on abandonne le seul point de vue linguistique pour se référer à des contextes historiques, le terme indigène s'individualise et s'éloigne de son sens étymologique : les « indigènes » étaient les **originaires** des colonies, par ailleurs sujets français auxquels étaient appliqués des règles juridiques dérogatoires par rapport au droit général. Le mot n'était donc pas descriptif mais recouvrait un statut social particulier, celui dit de l'indigénat [Cégarra & Verdeaux, 2005]. Dans le même temps, les Français de France n'étaient par exemple pas qualifiés d'indigènes de métropole mais étaient tout simplement des citoyens français [Merle, 2005]. Le terme indigène était, de ce point de vue très proche de celui de *natives*

9. Larousse en trois volumes 1985.

Aborigène : « originaire du pays où il vit. *Aborigènes*, naturels d'un pays (par oppos. à ceux qui sont venus s'y établir) ».

Autochtone : « qui est originaire du pays qu'il habite ; dont les ancêtres ont toujours habité le pays. »

Indigène : « originaire du pays (population, littérature, religion, indigène) Le mot s'est appliqué plus particulièrement aux pays d'outre-mer et à ceux qui y habitent – par opposition aux populations d'origine européenne. *Troupes indigènes*, nom donné jusqu'à la seconde guerre mondiale aux unités de l'armée française recrutées parmi les autochtones des territoires d'outre-mer. »

dans les colonies anglaises et désignait dans les deux cas une catégorie relevant de règles de droit particulières et d'une citoyenneté limitée [Kenyatta, 1962]. Doit-on voir dans le choix de privilégier le vocable autochtone dans les traductions officielles en français, la volonté d'éviter un terme évoquant un passé colonial refoulé ? Le même genre de contorsion sémantique existe aussi pour l'Amérique latine. Au terme *indio* utilisé sur le continent à partir de la phase coloniale se serait substitué récemment celui d'*indígena* pour les mêmes raisons de connotation négative ou péjorative que dans les cas français et britanniques.¹⁰ Quoi qu'il en soit cet exemple montre bien que le passage aux niveaux nationaux et locaux de notions définies à l'échelle mondiale, entraîne des biais, des pertes ou d'inévitables interprétations, amplifiés tout particulièrement lors des traductions. C'est la tradition d'usage des mots qui prévaut dans chaque langue qui décide pour une bonne part de leur sens. Ici, les nuances que l'on peut apporter entre indigène et autochtone semblent un ajout propre au français.

Dans notre contexte, les mots n'ont donc pas plus que dans d'autres, de sens fixe. Ce dernier est à l'évidence fonction des situations et de plus, on le verra, fluctue avec le temps. Il est donc sage de la part des Nations Unies, qui élaborent des traités faits pour durer, de ne pas vouloir de définition trop précise de ces notions d'autant plus qu'elle risquerait de permettre à certains États « de l'utiliser comme prétexte pour ne pas reconnaître d'*indigènes* dans leur propre pays » [Saugestad 1999, p. 3]. Il n'en est pas moins nécessaire dans le cadre d'instances mondiales de convenir de définitions *a minima* et admissibles par tous, car – et c'est une différence par rapport à l'usage de la notion d'ethnie – tous les groupes ne sont pas éligibles à la qualité et au statut de peuples autochtones.

Pour comprendre cette différence de catégorisation, notons que les définitions avancées par les divers acteurs du débat international, semblent être de deux ordres. Les unes, volontairement floues, visent à donner un cadre général susceptible d'interprétations souples : elles doivent permettre de prendre en compte des situations contrastées tout en visant à circonscrire et à fixer un contenu autorisant à classer pour organiser. Ce sont elles que nous abordons maintenant. Les secondes, décrites et analysées dans le paragraphe suivant reposent sur une série de critères qui se veulent précis et objectifs mais dont la recombinaison effective est suffisamment fluctuante pour permettre leur appropriation dans des contextes variés.

À défaut d'être canonique, la définition qui va suivre est un bon exemple du premier type. Elle est couramment admise par les différentes instances internationales. On la rencontre dans l'introduction de l'ouvrage que l'ethnobotaniste D. A. Posey [1999] a dirigé et qui eut un retentissement d'autant plus important qu'il fut distribué gratuitement à toutes les délégations officielles des Parties à la Convention, lors du sommet de Nairobi en 2000. On la retrouve également

10. E. Cunin, communication personnelle : le caractère sinon péjoratif du moins politiquement non correct du terme *indio* est incompréhensible pour un étranger qui ne connaît pas son contexte antérieur d'utilisation et son sens dérivé de l'histoire.

dans un document d'une toute autre nature, un rapport officiel de l'OMPI [2001] traitant des droits de propriété intellectuelle relatifs aux savoirs traditionnels. En revanche, nous ne l'avons jamais retrouvée dans une publication émanant des communautés elles-mêmes ou des ONG censées les représenter même si comme l'affirme Simpson [1997, p. 206], elle est couramment admise par les intéressés.¹¹

La première formulation de cette définition semble bien être le texte fondateur, et souvent cité en référence [Posey, 1999] émanant d'un rapport de 1986 de la « sous-commission sur la prévention des discriminations et la protection des minorités » (Conseil économique et social des Nations Unies). « Les peuples "autochtones" sont ceux qui (...) existaient avant les invasions et la colonisation, [et qui] se considèrent différents des autres secteurs des sociétés actuellement en place dans ces pays, ou de parties de ces sociétés. Ils constituent actuellement des secteurs non dominants de la société et sont déterminés à conserver, développer et transmettre aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, qui constituent le fondement de leur existence continue en tant que peuples, dans le respect de leur modèle culturel, de leurs institutions sociales et de leur système juridique ». Cette déclaration plus proche d'une pétition que d'une définition, est antérieure, on le voit, à la première conférence sur la diversité biologique tenue à Rio en 1992 et ne fait alors aucune référence à la proximité de ces sociétés avec la nature. La référence explicite à la tradition est également absente même si la transmission de « leurs territoires ancestraux » et de leur « identité ethnique » est une périphrase qui peut en tenir lieu.

Le lieu de naissance de cette définition de référence n'est pas anodin. C'est en effet cette sous-commission du Conseil Économique et Social des Nations Unies qui a créé, dès 1982, un « groupe de travail sur les populations autochtones »¹² dont la dénomination est suffisamment explicite : il s'agit de préserver et de faire reconnaître un droit à la différence politique et culturelle ainsi qu'à une relative souveraineté territoriale pour des « secteurs non dominants » de certaines sociétés. Si ce dernier point constitue un euphémisme dont on va voir plus loin la version pleine et explicite, la reconnaissance demandée s'apparente à celle de ce qu'on a envie de qualifier de nations incluses. Le projet de déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones prévoit en effet entre autre disposition le droit à l'autodétermination, le droit à l'autonomie gouvernementale et les droits fonciers et territoriaux. C'est, de façon encore résistible il est vrai, ce genre d'évolution que connaissent les « nations premières » (*first nations*) d'Amérique du Nord, en particulier dans certaines provinces du Canada, puisqu'elles obtiennent depuis les

11. Surtout d'ailleurs par les amérindiens, du Sud comme du Nord, et par les aborigènes d'Australie. Ces « indigènes » historiques dominent la scène des négociations internationales et servent de références aux « indigènes » néophytes que sont les communautés africaines « autochtones » de l'IPACC.

12. *WGIP* en anglais, à ne pas confondre avec l'ONG *IWGIA*, mentionnée par ailleurs et qui y participe en tant qu'association spécialisée sur ces questions. La fonction de ce groupe de travail est entre autre de rédiger le projet de la future « déclaration des Nations Unies sur les droits de peuples autochtones ».

années 1990 des révisions de leurs droits sur des territoires et l'usage de certaines ressources qu'elles réclamaient depuis parfois plus d'un siècle !¹³

En définitive, le seul élément qui soit véritablement de définition concerne l'antériorité historique. Les peuples autochtones sont reconnaissables au fait qu'ils se situent en toute continuité de part et d'autre de la frontière temporelle de la colonisation : ils étaient présents dans le pays avant et se sont maintenus après la phase coloniale en tant que « peuples », « nations », ou « ethnies », selon les différents termes utilisés pour les désigner.

On comprend qu'un tel critère pose problème dans le contexte africain où certains groupes minoritaires qui se considèrent dominés et mal reconnus revendiquent ce statut. La plupart des États récusent la validité de la notion et ses implications pratiques sur le Continent. Dans son premier rapport couvrant la période 1998-1999, l'IPACC [1999, p. 20 ; cf. *supra* note 5] répond ainsi à la question : qui sont les Africains autochtones ? : « Oui bien sûr les Africains sont tous des autochtones dans l'acception courante du terme. Cependant, depuis que les Nations Unies ont lancé la décennie des populations autochtones du monde [1994-2004], un certain nombre de communautés africaines dont certaines sont aborigènes, se reconnaissent dans l'expérience et les objectifs du mouvement international autochtone. Ces groupes se perçoivent comme autochtones dans l'acception plus étroite du terme qui se dégage peu à peu du mouvement international. »

D'où il ressort : premièrement, que la notion connaît bien une dérive sémantique puisqu'elle acquiert un sens « plus étroit » en se globalisant, deuxièmement que certaines « communautés africaines » (nouveau synonyme « d'autochtone ») se sentent et se revendiquent, sinon plus autochtones, au moins autrement, que la plupart des populations africaines. Cette idée est renforcée encore, dans ce même rapport de l'IPACC, par un inventaire, sous région par sous région, des peuples autochtones au sens « étroit », accompagné d'une rapide description donnant en particulier leur appartenance ethnique¹⁴. De la même manière, les membres du comité exécutif de l'IPACC sont présentés à travers trois descripteurs : leur nom, la sous région qu'ils représentent et leur groupe ethnique. On vérifie bien là la position respective des deux catégories puisque la première, l'autochtonie, apparaît comme un sous-ensemble ou cas particulier de la seconde, l'ethnie.

Enfin, ce texte révélateur montre très bien que la prise de conscience « autochtone » est, dans ce cas, tributaire d'un détour par le niveau mondial : la revendication d'appartenance à cette nouvelle catégorie est présentée comme induite

13. « It has taken 111 years, but it appears as though the Nisga'a First Nation in Northwestern British Columbia (BC) are finally close to settling a land claim. In 1887 Nisga'a leaders paddled 800 kms down the pacific coast to ask for a treaty to protect their land, but were not allowed inside the BC legislature (...) 1998 finally saw the initiation of an agreement in-principle on a land claim between the Nisga'a, the government of Canada and the province », IWGIA, 1999, p. 45.

14. On retrouve ce même type de liste avec les mêmes items dans un annuaire intitulé « *the Indigenous world* (IWGIA, 1999) qui, en l'occurrence s'intéresse à tous les continents et fournit même une estimation chiffrée de ces populations, région par région.

par les changements sémantiques produits par cette sorte de méta-communauté, qu'est la fameuse « communauté internationale » ici en action puisque qualifiée de « mouvement international ».

Les peuples autochtones ou la construction concertée d'une catégorie « opérationnelle »

On peut désormais légitimement se poser la question : comment devient-on autochtone ? En s'en tenant au sens premier, large ou étymologique, la question serait incongrue : par définition on naît autochtone mais on ne le devient pas. Dans le cas présent, le concept au lieu d'être circonscrit à un périmètre sémantique relativement bien identifié, semble au contraire destiné à suivre une trajectoire qui plus est imprévisible. On assiste à une construction progressive menée au sein de différentes arènes et instances internationales et qui font en outre référence les unes aux autres.

Collectivement comme individuellement l'autochtonie se définit avant tout par sa revendication et par sa reconnaissance. Ainsi, pour la « sous-commission » de l'ONU déjà citée, une définition univoque des peuples autochtones est impossible car il y a multiplicité de définitions possibles. Et d'ajouter lors de sa 14^e session¹⁵ : « Le Groupe de travail sur les populations autochtones n'a pas besoin d'une définition claire des peuples "autochtones" pour avancer dans l'élaboration du projet de déclaration » et plus loin « La reconnaissance du statut juridique de "peuple autochtone" comportait jusqu'ici deux phases : l'identification par le peuple lui-même suivie de la reconnaissance par une entité souveraine ou une institution internationale »¹⁶. Par exemple, pour une communauté autochtone, faire enregistrer officiellement leurs représentants comme membre du Groupe de travail sur l'article 8j de la Convention sur la Diversité Biologique peut-être considéré comme une stratégie menant à une forme de reconnaissance. Ce groupe, au cours de sa dernière réunion de Grenade, en janvier 2006, a élaboré une proposition de création de processus de financement visant à allouer des crédits aux représentants des communautés autochtones pour qu'elles puissent mieux participer aux travaux de la Convention [CDB, 2006] : c'est un comité consultatif, travaillant sous l'égide du secrétariat de la Convention qui acceptera ou refusera de financer les groupes qui en feront la demande¹⁷. Ce sont au demeurant de telles tactiques d'entrisme ou de

15. Qui s'est tenue du 29 juillet au 2 août 1996 ; Voir le site Internet du Conseil économique et social de l'ONU.

16. À titre indicatif, pour illustrer le caractère essentiellement volontaire et déclaratif du statut, pour ce qui cette fois de l'appartenance individuelle à un peuple autochtone, mentionnons une jurisprudence australienne citée par la même sous-commission : « Par "australien aborigène" j'entends (...) une personne d'origine aborigène, même partiellement, qui s'identifie comme telle et qui est reconnue par la communauté aborigène comme faisant partie de cette communauté. » Rappelons aussi qu'au Brésil, la reconnaissance par l'État d'un groupe autochtone se fait également sur la base d'une auto déclaration.

17. Dans le processus de reconnaissance, on demande à l'organisation locale candidate de remplir un formulaire où elle doit préciser si le Conseil économique et social des Nations Unies lui a déjà accordé un statut consultatif. Ce critère apparaît essentiel pour que la CDB accorde son soutien à une « communauté autochtone ».

noyautage de diverses instances internationales, onusiennes ou autres, qui permettent aux représentants des groupes amérindiens de faire valoir leurs points de vue et leurs droits. Pour ce faire, les ONG et les chercheurs, en particulier ethnobiologistes et anthropologues, sont souvent sollicités par les groupes locaux. Ainsi au Brésil, ce sont les anthropologues, qui aident à établir et qui valident, aux yeux des instances étatiques, la délimitation des territoires « indigènes » [De Robert, 2001].

Les écrits des autres instances internationales qui traitent de ou qui ont recours à la notion de peuples autochtones, jettent d'autres éclairages intéressants sur les modalités possibles de la construction du statut d'autochtone. Ainsi, dans l'agenda 21, et dans la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail relative aux peuples autochtones et tribaux [1989], très souvent citée en référence dans les débats internationaux car la seule à avoir un vrai contenu juridique, il est stipulé que les peuples autochtones ont des droits sur les terres, les territoires et les ressources qu'ils ont possédés, occupés ou utilisés traditionnellement et que ces droits doivent être reconnus et protégés efficacement. S'il n'y a donc pas de définition substantive et univoque de la notion de peuple autochtone en revanche il s'agit d'un concept consciemment construit pour l'action, en l'occurrence ici, la revendication d'une souveraineté territoriale et la reconnaissance d'un droit foncier. Le sens de l'expression se dévoile au fur et à mesure de son application et s'avère évolutif.

Certaines tentatives de caractérisations, plus analytiques, sont constituées d'une série de critères définissant des propriétés ou des attributs dont la combinaison peut-être fluctuante, elles se présentent ouvertement comme des outils tendant à rendre opérationnelle la catégorie peuples autochtones. Saugestad [1999, p. 3] un anthropologue norvégien dont le texte figure sur le site de l'association IWGIA, déjà mentionnée ci-dessus et particulièrement active dans l'organisation des conférences pour la reconnaissance des droits des minorités indigènes, écrit : « Il est besoin, dans le droit international, d'un concept qui décrive de telles sections de la population et leur position comme indigènes (*sic*) par rapport aux fractions politiquement et numériquement dominantes. Le terme de « colonie interne » est quelquefois utilisé en référence à des populations qui n'ont jamais atteint un statut d'indépendance ».

Il est intéressant et significatif de mettre en regard cette analyse pour une action juridique au niveau international avec la position de l'association représentant les peuples autochtones d'Afrique l'IPACC¹⁸ Dans son rapport de 1999, elle avance une série de critères censés distinguer les caractères propres aux africains autochtones de ceux des autres populations des mêmes pays. On constate que la moitié de ces huit critères porte certes sur des revendications territoriales mais aussi, ce qui

18. Précisons ici que l'IPACC, fondée en 1997-1998, est une association sise en Afrique du Sud qui se considère comme « un réseau d'organisations communautaires de base représentant des groupes ethniques qui se perçoivent comme populations autochtones/marginalisées par les administrations coloniales et par les États africains contemporains » et ambitionne de constituer « un réseau de représentation fonctionnel et crédible des communautés africaines rurales, souvent opprimées, et marginalisées », extrait de l'introduction au rapport 1998-1999.

est nouveau, sur l'importance des relations entre ces populations, leurs ressources naturelles, les écosystèmes qu'ils utilisent et les pratiques qu'ils mettent en œuvre pour les exploiter¹⁹. On ne peut évidemment s'empêcher de remarquer que ces critères sont très proches de ceux associés dans le texte de la CDB aux « communautés autochtones et locales » (voir par exemple l'article 8j). Il n'y manque même pas la référence, implicite, à la tradition ; on n'y retrouve cependant pas encore de mention de la durabilité des pratiques autochtones.

De façon plus générale, l'arène environnementaliste que ce soit dans le cadre de la CDB, de la FAO ou, pour les aspects de droits de propriété intellectuelle, à l'OMC ou encore à l'OMPI, semble actuellement offrir à la construction de l'autochtonie des opportunités et des contenus nouveaux. Ainsi, par le biais de la Conservation et de l'utilisation de la biodiversité, cette arène offre aux communautés locales les possibilités de se redéfinir autour de savoir-faire « traditionnels », originaux et pertinents, sur la nature et de se faire reconnaître à travers leurs capacités de (bons) gestionnaires des écosystèmes. Les exemples foisonnent de dispositifs de conservation de type réserve, parc, collection de ressources génétiques *in situ*, qui s'appuient sur des communautés locales et, en particulier, sur les peuples autochtones [voir par exemple les réserves de biosphère du programme Mab de l'Unesco ou encore Gurdial Singh Nijar *et al.*, 2004 et Gray *et al.*, 1998]. Ces derniers ont d'ailleurs souvent la préférence des aménageurs et gestionnaires de la nature : leur antériorité de peuplement dans un environnement encore protégé est parfois considérée comme une preuve de la durabilité de leur gestion et de leurs pratiques [Cf. par exemple, Gray *in* Posey, 1999]. Plus souvent, ils sont inclus dans les dispositifs de conservation par respect de leurs droits sur leurs territoires ancestraux. Finalement, la généralisation de l'approche environnementaliste et conservatrice de la biodiversité leur confère un statut à part et contribue à les légitimer en tant que gardiens de la nature.

Le débat environnemental global offre donc une bonne illustration de l'instrumentalisation croisée entre niveau mondial et niveau local. Du fait qu'elle n'a pas dans ce contexte, une définition univoque, la catégorie « peuples autochtones » y a permis, on l'a vu, une relecture radicale des enjeux mondiaux de la protection de la diversité biologique et de leur traitement : la protection de la biodiversité passe par la reconnaissance et le maintien de certaines communautés locales. En sens inverse, l'intégration d'attributs « environnementaux » à la définition des populations autochtones ou locales et leur proximité postulée avec la nature permet, en particulier en Afrique, de sortir de la problématique autochtone « au sens étroit » qui privilégiait les critères d'antériorité et d'identité menacée et prônait des autonomies

19. [Les peuples autochtones africains...] « revendiquent des terres ancestrales précises qui sont la base de leur identité culturelle et de leur survie économique. Ils appartiennent à une lignée généalogique spécifique et reconnaissable, marquée parfois par des traits physiques très visibles. Ils pratiquent des modes de production tels que la chasse la cueillette, l'élevage (des moutons, des bovins, des chameaux). Ils dépendent des ressources naturelles. Ils ont depuis très longtemps su gérer et utiliser les ressources naturelles. Leurs cultures, leurs ressources intellectuelles et leurs identités sont étroitement liées à la nature. Ils ne connaissent pas le concept de propriété individuelle de la terre ; Ils sont dans une situation non dominante dans les économies et les systèmes politiques des pays où ils habitent » [Ipacc, 1999, p. 22].

institutionnelles et territoriales inacceptables par la plupart des gouvernements africains. En mettant en avant la pertinence de certaines pratiques et connaissances permettant l'usage durable des écosystèmes, les communautés parviennent parfois à se faire reconnaître certains droits sur les ressources et les territoires voire même une certaine sécurité foncière en tant qu'autochtones mais au sens désormais de la Convention sur la Diversité Biologique. C'est le cas par exemple, en Côte d'Ivoire, de certains groupes auxquels on reconnaît des droits particuliers à l'intérieur de certaines forêts classées [tels les *Wanne* dans la forêt de Monogaga, Adou Yao, 2005]. Cette dynamique qui peut paraître positive comporte un sérieux revers. Elle induit une fragilisation des voisins dont la qualité d'allochtone devient *ipso facto* un handicap au regard de la « bonne » gestion de la biodiversité et par conséquent peut devenir un bon prétexte pour les écarter de la compétition foncière. Il s'agit là pour certains seulement, d'un effet d'aubaine dû à la transposition et à l'interprétation de l'autochtonie dans des contextes locaux complexes qui en changent le sens. On le sait, cette dynamique de revendication d'autochtonie peut aussi se déployer sans plus aucun rapport avec la protection de la nature qui lui a peut-être mais pas nécessairement, servi d'argument initial. Dans le contexte ivoirien susmentionné l'opposition autochtone/allochtone qui renvoie avant tout à des enjeux fonciers se dédouble en étrangers/nationaux. Mais plus qu'une opposition pseudo identitaire relative, soulignons le au passage, à l'appartenance nationale et non pas ethnique, il s'agit d'une confrontation plus générale et violemment conflictuelle portant sur la légitimité ou l'illégitimité de la détention des terres. La plupart des plantations de café et de cacao actuelles ont été installées à l'époque du fameux « miracle ivoirien » par des migrants, ivoiriens ou non, encouragés à conquérir la forêt pour y planter du cacao par le chef de l'État d'alors, Félix Ouhouet-Boigny, en fonction du principe par lui énoncé : « la terre appartient à celui qui la met en valeur ». Ce sont les effets à retardement de cette conversion agricole de la région forestière qui sont au fondement de événements qui secouent depuis quelques années ce pays [Chauveau, 2000].

Ces effets n'ont bien évidemment pas été anticipés lors de l'élaboration et des débuts de la promotion de la catégorie « autochtone » qui se basaient alors quasi exclusivement, on l'a vu, sur la problématique portée par les représentants de peuples amérindiens. Ils peuvent prendre des formes différentes selon les pays et les contextes et sont sans aucun doute l'un des fondements de la réticence de nombre de gouvernements africains face à l'application à leur continent de cette notion conçue par d'autres, sous d'autres cieux et en fonction de préoccupations qui ne sont pas les leurs et qui sont de plus bien trop globales.

Conclusion : l'autochtonie, une simple globalisation de l'ethnicité ?

L'actuelle terminologie concernant cette notion d'autochtonie ne doit pas faire illusion. On a vu qu'elle restait floue (volontairement parfois) et que sa signification ne cessait de dériver au fur et à mesure de la généralisation de son usage. Depuis la défense de minorités ethniques enchâssées dans des États-nations issus de

processus de colonisation et d'indépendance déjà relativement anciens (tout le continent américain en particulier) le concept de peuple autochtone s'est profondément transformé. Il sert désormais davantage à promouvoir ces populations en tant que détenteurs de savoir-faire ayant démontré leur pertinence en matière de gestion durable des ressources naturelles et de protection de la biodiversité. Ce nouveau positionnement de la catégorie « peuples autochtones » commence à avoir des effets sur l'équilibre relatif entre les États et leurs minorités ethniques face par exemple aux entreprises ou aux lobbies intéressés par l'exploitation des ressources biologiques issues de la nature ou par l'utilisation des savoir faire locaux. Dans ses avancées les plus récentes, la CDB recommande en effet aux États la mise en place de processus obligeant les bioprospecteurs et les utilisateurs à demander des autorisations aux communautés locales concernées et à passer des contrats avec elles. Dans ce domaine de la valorisation, les communautés locales sont de plus en plus confortées dans leur statut de détenteur titulaire des éléments de la biodiversité et des savoirs correspondants. L'évolution suivie et dont on voit qu'elle n'est pas seulement sémantique, n'est sans doute pas terminée. Elle a pourtant parcouru un chemin qui montre que sa plasticité n'exclut pas une pertinence certaine non pas en terme de définition substantiviste mais en tant que catégorie opératoire dans un champ politique international en débat et en cours de constitution.

En définitive, d'un côté, la catégorie a été redéfinie au sein de l'arène environnementale internationale qui s'en est emparée après la conférence de Rio. Mais d'un autre côté, il faut souligner que tout un pan des politiques internationales de protection de la nature et plus encore de protection des droits de propriété intellectuelle liés au savoir-faire naturaliste local se structure désormais sinon autour, du moins grâce à la catégorie « peuples autochtones et populations locales ».

Il nous paraît éclairant plutôt que de conclure au sujet d'un processus à l'évidence toujours en cours, d'ouvrir la perspective en comparant cette évolution avec celle, antérieure d'une notion sœur, l'ethnie. Ce terme et les réalités qu'il recouvre ont en effet connu une trajectoire similaire. Avant d'être (définitivement ?) qualifiés d'ethnies les ensembles sociaux ainsi désignés ont d'abord été appelés « nations » ou « peuples », pour être ensuite qualifiés de « races » ou de « tribus ». Tous ces termes ont été à leur tour reclassifiés et chaque objet socioculturel a fini par trouver sa place dans une nomenclature hiérarchisée : nation sera réservée aux sociétés à État dites « civilisées » et de préférence occidentales ; « peuple » qui en vient à désigner un sujet collectif ayant un destin historique, est jugé peu adapté aux sociétés « primitives » réputées sans histoire. Enfin « race » a été ramenée quasi exclusivement à des dimensions physiques [Taylor, 1991].

En Afrique, les administrateurs coloniaux utilisent le concept pour classer et organiser les réalités sociales à administrer au début du XX^e siècle avant que les ethnologues de terrain n'en fassent à leur tour l'objet ou le media obligé de leurs études donnant ainsi caution et substance aux découpages empiriques et en grande partie circonstanciels des administrateurs. Les uns et les autres traitent ces entités génériquement qualifiées d'ethniques comme des formes mineures ou « primitives » de nations ou encore des « État-nations à caractère territorial au

rabais » [Amselle, 1985, p. 19]. Ils les définissent sur des critères linguistiques, culturels-coutumiers et territoriaux. C'est, en Côte d'Ivoire par exemple, le cas du travail de M. Delafosse [1904] qui inventorie pour le compte du gouverneur de cette colonie, poste qu'il occupera lui-même par la suite, une soixantaine de langues et de dialectes ainsi que les « coutumiers » des « ethnies » ainsi recensées. Ses travaux et ceux de ses collègues juristes serviront de base pour le découpage administratif du territoire en cercles et surtout en « cantons » censés correspondre chacun à une entité culturellement et socio-politiquement homogène et par conséquent formant un élément cohérent constitutif d'un cercle, unité élémentaire du découpage administratif.

Conscients de l'hétérogénéité des ensembles sociaux présents sur le territoire conquis et cherchant, dans un premier temps (jusqu'à la première guerre mondiale), à organiser une forme d'administration indirecte, le pouvoir colonial local vise, comme actuellement les instances internationales avec l'autochtonie, à l'adoption d'un concept « opérationnel ». Il s'agit d'accorder le statut d'interlocuteur collectif de l'administrateur à des entités sociales discrètes (en nombre et territorialement), nommées et caractérisées de façon à les rendre compatibles avec son mode de gestion du « territoire » comme on désignait alors les colonies [Verdeaux, 1981]. Ce concept sera celui d'ethnie qui convient aussi aux savants de métropole qui en ont exhumé dès 1896 le terme d'anciens vocabulaires ecclésiastiques [Taylor, 1991]. À l'instar de M. Mauss, fondateur de la discipline en France, les savants de l'époque ne s'aventurent pas sur ces terrains alors risqués et difficiles d'accès, mais forment à « l'ethnographie » missionnaires et administrateurs afin qu'ils collectent les matériaux qui seront analysés ensuite par les professeurs.

L'ethnie ne constitue cependant pas un simple changement de statut des réalités sociales pré-existantes. À l'analyse, ce qui se produit dans le contexte de domination coloniale est davantage un processus d'invention ethnique en ce sens que s'il y a bien reconnaissance d'ensembles pré-existants ceux-ci sont en quelque sorte transfigurés par le regard du colonisateur en ethnies, entités sociales a-historiques [Verdeaux, 1987]. Propriété qui n'est pas sans rappeler celle d'immémorialité connotée par l'autochtonie. Pourtant, le processus ne se réduit pas à cette double procédure de classification et d'assignation à identité de la part du seul colonisateur puisque ces assignations ont en l'occurrence été au moins acceptées par les intéressés [Amselle, 1985].

Pour s'en tenir à des exemples ivoiriens, tous les acteurs concernés y participent et au premier chef les colonisés [Dozon, 1985]. Ils saisissent l'occasion qui leur est offerte d'ériger leurs conditions du moment en autant d'affirmations d'identités vis-à-vis du pouvoir (pour en être reconnu) et de souveraineté territoriale même relative pour se prémunir des ingérences d'autres groupes ou catégories (planteurs, commerçants...). Les revendications ethniques qu'avancent alors les groupes ainsi prédésignés ne résultent pas tant d'une prise de conscience soudaine des vertus d'une identité culturelle qui aurait été jusque là refoulée que de la nécessité de se faire reconnaître comme partenaires à part entière dans le processus de territorialisation physique et symbolique d'un espace politico-économique qui s'inventait

[Verdeaux, 1987]. Le jeu de relations entre administration et administrés fait système : une ethnie n'existe que relativement à sa ou ses voisines autrement dit qu'au sein d'un système ethnique qui va constituer la trame du mode d'organisation sociopolitique de la colonie. La prise de conscience et la revendication ethniques par les groupes locaux qui s'opèrent progressivement, s'alimentent de tous les conflits et enjeux possibles localement. Pour prendre un exemple ivoirien que nous avons directement observé, celui des Aïzi, le processus d'ethnisation est intervenu assez tard, dans les années 1950. Marginal par rapport aux autres groupes régionaux au demeurant ni plus ni moins autochtones que lui, il s'est retrouvé réduit à la portion congrue en matière de terres agricoles par les revendications territoriales de ses voisins plus influents auprès de l'administration, lors du développement dans les mêmes années des cultures arbustives (café et cacao) et dû se rendre à l'évidence. Au fur et à mesure que les plantations (cacaoyères) apparaissaient comme le moyen d'intégration principal au circuit monétaire et comme fondement d'un droit foncier et coutumier naissant, elles confirmèrent les Aïzi dans la nécessité de se voir reconnaître comme ethnie pour se faire entendre [Verdeaux, 1981] Cette instrumentalisation par le bas n'est pas fondamentalement différente de celles, contemporaines, d'autres populations africaines visant à se faire reconnaître autochtones pour préserver un accès à leurs ressources et territoires ancestraux ou supposés tels comme dans le cas des *Bakwe* et des *Wanne* de la forêt classée de Monogaga, mentionné plus haut. Aux deux extrémités ou aux deux époques du processus celle de la mise en place de l'État colonial ou celle des conventions internationales, le concept ou la notion se construit comme un outil, permettant dans le premier cas de penser la gestion politique et administrative, et dans l'autre, de protection de minorités dominées mais surtout de gestion de l'environnement et des ressources.

On l'a vu, la production et la montée en puissance sur la scène internationale des « peuples autochtones » ne consiste pas à mettre au jour une réalité nouvelle mais bien à « inventer » une nouvelle catégorie opératoire sur un mode très proche de ce qui vient d'être décrit pour l'ethnie. Dans les deux cas également, les réalités sociologiques que recouvrent l'une et l'autre notion sont toujours relatives : elles consistent davantage en jeux de relations fluctuants et en ensembles aux caractères variables en fonction des contextes qu'en réalités relevant de définitions substantives et univoques. Même si les ethnologues s'y sont piégés au moins autant que les administrateurs en se dispensant le plus souvent de reconstituer la genèse de leurs ethnies et de questionner la fausse évidence de l'objet empirique [Bazin, 1985], il y a bien des « tribus », des « ethnies » ou des « peuples » – peu importe la dénomination – et dont certains sont en effet plus « autochtones » que d'autres. Mais dans quelles circonstances et par rapport à qui ces deux types (ethnicité ou autochtonie) de références identitaires, opportunes ou stratégiques sont-elles pertinentes pour les intéressés qui tentent le plus souvent de combiner deux registres pour se positionner pour ainsi dire comme des par-ailleurs-citoyens au sein d'un État-nation ?

Dans les deux cas encore l'appartenance, ethnique comme autochtone, n'est pas exclusive. Elle se construit, évolue et s'ajuste à son environnement tant local

qu'international. Il n'est pourtant pas possible d'avancer que les deux catégories, leur construction et leur déploiement sont rigoureusement identiques ou superposables.

Les différences de contexte historique et d'échelle introduisent des dissemblances notables. La situation de domination coloniale est ici remplacée par des instances qui se veulent et en l'occurrence se proclament respectueuses et protectrices des minorités même si cet altruisme globalisé doit lui aussi être soumis à examen critique. Les peuples concernés se revendiquent d'autant plus volontiers des qualités et caractéristiques énoncées dans les forums globaux qu'au moins pour certains d'entre eux, ils participent à leur élaboration. Par ailleurs, compte tenu de ses connotations plutôt positives dans des expressions en vogue dans les pays riches, telles que nourriture, tissu ou mode « ethnique » on est plutôt amené à se demander si la continuité ou la résurgence de la notion d'ethnie quelle qu'en soit la forme, ne serait pas, cette fois, une entreprise de réhabilitation inversant l'ancienne assignation de sociétés « sauvages » au statut « indigène » pour reprendre une terminologie d'époque. Si à l'instar de *small* qui a été un temps *beautiful, ethnic* est incontestablement devenu très *fashion*, la reconnaissance des peuples « autochtones-indigènes », ne relève pas seulement d'une mode politiquement correcte (ou non) au sein des seules sociétés urbaines des pays les plus développés. Exemple ô combien significatif, l'État français, pourtant peu enclin à accepter des arrangements avec les fondateurs de la citoyenneté à savoir l'identité des droits et de devoirs de tous devant la loi, a dû reconnaître constitutionnellement aux Kanaks de Nouvelle Calédonie le statut de « peuple autochtone » [Djama, 2005].

Enfin, si les deux catégories opératoires participent chacune à la mise en place d'un mode d'organisation politique, on peut se demander si elles remplissent bien dans les deux cas la même fonction. Pour l'ethnie, il était possible de postuler que la notion avait, en son temps, fourni l'instrument conceptuel d'une transformation. On était passé d'un simple état de fait où les rôles et positions relatives étaient fluctuants et les pouvoirs dispersés (la juxtaposition de sociétés pré coloniales souvent acéphales où les appartenances pouvaient être diffuses, ou multiples, se structurant autour de certains cultes et les pouvoirs autour de leur contrôle) à un État tout court qui pour monopoliser les seconds (les pouvoirs) devait d'abord circonscrire et codifier les premières (les appartenances) [Verdeaux, 1987].

En revanche, la mondialisation fut-elle limitée à un domaine, celui des politiques environnementales, n'entraîne pas pour l'instant la mise en place d'un pouvoir centralisé *supra* national. Au contraire, comme on l'a signalé plus haut, les États se sont vu reconnaître par la convention sur la diversité biologique leur souveraineté en ce domaine. Le concept « peuples autochtones » ne devrait donc par conséquent pas avoir le même rôle dans la structuration du champ de la gestion durable de la biodiversité. Pourtant, à travers la question des savoirs locaux ou traditionnels qui font désormais à leur tour l'objet de patrimonialisation, la catégorie occupe une place grandissante dans l'instauration d'un certain ordre écologique mondial s'imposant sinon à tous, à tout le moins aux pays des régions tropicales en raison de leur très grande biodiversité. La production de normes et les propositions de solutions concrètes type, conçues au niveau global, s'imposent d'autant plus

qu'elles s'accompagnent, au niveau national et local, de budgets pour leur mise en œuvre dont le poids relatif est inversement proportionnel à la richesse des pays ou régions concernées. Ces fonds sont la plupart du temps administrés par de grandes ONG internationales qui, *volens nolens*, se substituent à une administration internationale et en tout état de cause en remplissent, par délégation tacite, certaines fonctions. Ce sont elles en effet qui sont amenées à négocier, aussi bien avec les autorités étatiques qu'avec les populations locales leur « participation » à la mise en œuvre pratique de politiques et de mesures concrètes conçues ailleurs. S'il n'y a plus d'imposition unilatérale comme au temps de la domination coloniale, une incontestable dissymétrie demeure.

Ni tout à fait la même ni tout à fait une autre, la catégorie classificatoire « autochtone » connaît une trajectoire comparable en bien des points à celle de sa sœur aînée, l'ethnie.

BIBLIOGRAPHIE

- ADOU YAO C. [2005], *Pratiques paysannes et dynamique de la biodiversité dans la Forêt classée de Monogaga* (Côte d'Ivoire). Mémoire de thèse de doctorat du MNHN, Paris, 356 p.
- AMSELLE J.L. & E. M'BOKOLO (Éd.) [1985], *Au cœur de l'Ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, 225 p.
- BARTH F. (ed.) [1969], *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture and difference* ; Bergen-Oslo universitets Forlaget, Londres, George Allen et Unwin.
- BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L. [1999], *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?* T1, Paris, L'harmattan, 315 p.
- BAZIN J. [1985], À chacun son Bambara. In Amselle en M'bokolo eds. *Au cœur de l'Ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte, p. 87-127.
- BONTE P., IZARD M., eds [1991], *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF, Paris, 755 p.
- CDB [1992], *Convention sur la diversité biologique : textes et annexes*. Secrétariat de la Convention sur la Diversité Biologique, Montréal, 34 p.
- CDB [2006], *Mécanismes propres à assurer la participation efficace des communautés autochtones aux travaux relatifs aux objectifs de l'article 8j et des dispositions connexes. Texte UNEP/CBD/COP/WG8j/4/L6*. Secrétariat de la Convention sur la Diversité Biologique, Grenade, 11 p.
- CHAUVEAU J.P. [2000], Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire. Les enjeux silencieux d'un coup d'État, in *Politique Africaine*, n° 78.
- CORMIER-SALEM M.C. & B. ROUSSEL [2002], Patrimoines et savoirs naturalistes locaux in J.-Y. Martin ed. *Développement durable ? Doctrines, Pratiques, Évaluations*, IRD Éditions, Paris, p. 126-142.
- CEGARRA M., & VERDEAUX F. [2005], Du local à l'autochtonie : reconnaître la diversité culturelle. Introduction. In *Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France*. Bérard L., Cegarra M., Djama M., Luafi S. Marchenay P., Roussel B., Verdeaux F., eds, p. 19-26, IDDRI-INRA-CIRAD, Montpellier.
- DELAFOSSE M. [1904], *Vocabulaire comparatif de 60 langues et dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*. Paris, Éd. Leroux.

- DJAMA M. [2005], La question des communautés et peuples autochtones. In *Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France* Bérard L., Cegarra M., Djama M., Luafi S. Marchenay P., Roussel B., Verdeaux F., eds, : p. 49-56, Montpellier, IDDRI-INRA-CIRAD.
- DOZON J.P. [1985], *La société Bété : histoires d'une ethnie de la Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala 367 p.
- DOZON J.P. [1985 b], Les Bété : une création coloniale. In Amselle en M'bokolo eds. *Au cœur de l'Ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris, La Découverte p. 49-85.
- FAO [2001], *Traité international sur les ressources phytogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture*, Fao Rome, 27 p.
- GRAY A., A. PARELLADA & H. Newing [1998], *Indigenous peoples and biodiversity conservation in Latin America. From principles to practices*. International Work Group For Indigenous Affairs (IWGIA) & Interethnic Association For the Development of the Peruvian Amazon (AIDSEAP), Lima-Copenhague, 304 p.
- GURDIAL SINGH NIJAR & AZMI SHAROM Eds [2004], *Indigenous peoples' knowledge systems and protecting biodiversity*. APC, Kaula Lumpur, Malaysia, 283p.
- GURDIAL SINGH NIJAR [1996], *In defence of local community knowledge and Biodiversity. A conceptual framework and the essential elements of a rights regime*, Third World Network, Penang, 62 p.
- IPACC [1998-1999], *Revue annuelle du comité de coordination des populations autochtones d'Afrique* 28 p.
- IWGIA [1999], *The indigenous world 1998-1999* International work group for indigenous affairs Copenhagen Denmark.
- KENYATTA J. [1962], *Facing mount Kenya*. Vintage book Ed, New-york, 362 p.
- LAIRD S. [2002] Ed., *Biodiversity and traditional knowledge. Equitable partnerships in practice. People and plants*, Conservation Serie, EarthScan Ed, London, 504p.
- MADEC A. & MURARD N. [2005], *Le savant et le politique : travaux pratiques*. In *Mouvements* 41, septembre-octobre 2005, p. 113-118.
- MERCIER P. [1961], *Remarques sur la signification du « tribalisme » actuel en Afrique noire*. In *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXI, juil-déc., p. 61-80.
- MERLE I. [2005], *Respect des coutumes indigènes ou construction d'une exclusion républicaine*. In *Savoirs et savoir faire naturalistes locaux ; l'expérience française*. Bérard L., Cegarra M., Djama M., Luafi S. Marchenay P., Roussel B., Verdeaux F., eds, : 38-41, IDDRI-INRA-CIRAD, 181 p. sous presse.
- OMPI [2001], *Savoirs traditionnels : besoins et attentes en matière de propriété intellectuelle*. Rapport de l'OMPI sur les missions d'enquête consacrées à la propriété intellectuelle et aux savoirs traditionnels. 1988-1999. Genève.
- OMPI [2005], *La Protection des savoirs traditionnels : objectifs et principes révisés*. Comité intergouvernemental de la propriété intellectuelle relative aux ressources génétiques, aux savoirs traditionnels et au folklore. Genève, OMPI, 52 p.
- POSEY D.A. [1999], *Cultural and spiritual values of Biodiversity*. Nairobi, UNEP, Intermediate technology publication, 731 p.
- Rapports de l'OMPI sur les missions d'enquête consacrées à la propriété intellectuelle et aux savoirs traditionnels. (1998-1999), Genève, OMPI, 373 p.
- ROBERT P. de [2001], *Quand l'ethnologue devient informateur privilégié*. Notes de terrain en pays kayapo. *Les ateliers de Caravelle*, 18, p. 75-82.
- ROUSSEL B. [2005], *Savoirs locaux et conservation de la biodiversité : renforcer la représentation des communautés*. In « Développement durable ou décroissance sélective ? » *Mouvements (Sociétés, politique, culture)* n° 41, Éd. La Découverte, Paris, p. 82-88.

- SAUGESTAD S. [1999], Qui sont les peuples autochtones ? Images contestées les peuples autochtones d'Afrique IWGIA Traduction GITPA [http ://www.gitpa.org/GITPA%20100-2.htm](http://www.gitpa.org/GITPA%20100-2.htm)
- SIMPSON T. [1997], *Indigenous heritage and self-determination*. Forest Peoples Programme and IWGIA, Copenhagen, 229 p.
- TAYLOR A.C. [1991], Ethnie in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* Bonte et Izard eds Paris, PUF, p. 242-244.
- VERDEAUX F. [1981], *L'aïzi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte d'Ivoire*. Paris, EHESS thèse de III^e cycle sous la direction de M. Augé, 303p.
- VERDEAUX F. [1987], Au cœur de l'Ethnie : anthropo ma non topo. *Politique Africaine* n° 26, juin 1987, Paris, 115-120.