

Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées

Florence PINTON

Pierre GRENAND

Depuis la signature de la Convention sur la diversité biologique, les dimensions politiques et juridiques de la conservation de la biodiversité se sont affirmées. Parmi celles-ci, la reconnaissance des savoirs traditionnels des communautés autochtones et locales est devenue une question centrale des négociations. Ces savoirs ont été investis d'un rôle décisif dans la protection de la biodiversité et dans l'instauration d'un marché des ressources génétiques. Ils ont été pour cela requalifiés comme patrimoine culturel à respecter, information à protéger ou encore marchandise à valoriser pour une nouvelle économie de la connaissance.

L'article 8j de la CDB se réfère à la conservation *in situ*. Il tempère le droit souverain des États d'exploiter leurs propres ressources par la proposition de prendre en compte une catégorie essentielle d'acteurs : les communautés autochtones et locales. « Sous réserve des dispositions de sa législation nationale, [chaque Partie contractante] respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt

pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique. » L'article 10 relatif à l'utilisation durable « des éléments constitutifs de la diversité biologique » complète cette recommandation en insistant sur les droits coutumiers de ces populations. La nécessité d'un partage équitable des avantages découlant de ces « connaissances, innovations et pratiques traditionnelles » est également explicitement soulignée dans le Préambule. En revanche, il n'est fait référence à aucune prescription quant au type de régime qu'il faudrait mettre en place pour valoriser ces savoirs et ces pratiques.

En contrepoint à ces préoccupations économiques et sociales, la CDB peut être considérée comme un avatar d'une autre tentative – historiquement fondée – de retour sur la scène internationale de minorités vouées à l'extinction ou à la déculturation depuis le XIX^e siècle. Dans cette perspective politique, il importe de rappeler que les pays du Sud, qui se posent comme arbitres légitimes entre les nations du Nord et leurs communautés indigènes, sont des États-nations qui ne sauraient être confondus avec les communautés culturellement identifiables qui les habitent. De même, les législations nationales destinées à protéger les savoirs traditionnels peuvent répondre à des objectifs parfois contradictoires.

Le rapprochement effectué entre conservation de la biodiversité et valorisation de savoirs traditionnels soulève de nombreuses interrogations sur l'utilisation même des savoirs, aussi bien du côté des décideurs que de celui des groupes sociaux ou individus associés à ce rapprochement (BRUSH, 1993 ; REDFORD et MANSOUR, 1996). Tantôt il est question de reconnaissance de droits de groupes sociaux et de singularité de leurs pratiques sociales, tantôt on se focalise sur la question du partage des avantages face à des projets de bioprospection. Notre hypothèse est que le débat actuel cristallise de fait une problématique de changement social où des communautés de natures très diverses doivent faire face au déploiement de la « modernisation écologique »¹ au sein de leur propre territoire, ce qui leur donne par ailleurs une opportunité historique d'intégration sociale.

¹ Issu des théories anglo-saxonnes des années 1970, le concept de « modernisation écologique » s'applique aux politiques publiques qui contribuent à la conservation environnementale.

Nous allons illustrer ces réflexions en nous appuyant sur des études de cas liés à l'Amérique tropicale dans le cadre d'une approche critique des dynamiques sociales observées. Notre choix est justifié autant par l'importance du rôle joué par ce sous-continent dans la mise en place de la CDB que par la connaissance que les auteurs en ont. Résultat d'un processus de concertation qui a commencé avec le congrès de Bélem² de 1988 et s'est poursuivi avec le « Parlement de la Terre » à Rio en 1992, la reconnaissance des savoirs écologiques traditionnels (TEK) a en effet bénéficié au Brésil de l'engagement d'anthropologues. Darrell POSEY (1990) a été l'un des premiers à considérer que les Amérindiens devaient « protéger » leurs savoirs et leurs ressources et que cela passait par la création de droits d'accès à ces savoirs et ces ressources, sur le même modèle que les droits de propriété intellectuelle du monde industrialisé.

Nous nous interrogeons dans une première partie sur la réalité de ces fameux savoirs naturalistes et sur ce que signifie un « mode de vie traditionnel ». Pour mieux comprendre les conditions de reproduction de ces savoirs, mais aussi leur capacité de résilience au fur et à mesure de la transformation de leur environnement, nous revenons dans une deuxième partie sur les histoires coloniales et le statut accordé aux groupes « autochtones et locaux ». L'historicité qui se dégage de chaque situation, selon la liaison établie entre la question autochtone et les savoir-faire naturalistes, n'est évidemment pas la même, comme l'illustrent les cas du Brésil et de la Guyane. Nous nous penchons dans une troisième partie sur les processus de requalification des savoirs, en prenant soin de distinguer discours normatif et réalité locale. Les formes de la participation des communautés à la fabrication de « savoirs environnementaux » en sont une dimension centrale. Nous terminerons par une esquisse sur le devenir de ces savoirs au regard des perspectives politiques et économiques qu'ils doivent affronter.

² La déclaration de Bélem donne une nouvelle légitimité aux ethnosciences en reconnaissant l'apport des savoirs indigènes au développement.

Le savoir traditionnel est-il naturaliste ?

L'article 2 de la CDB (emploi des termes) se garde bien de préciser les notions de communautés locales et de populations autochtones, tout comme celle de pratiques traditionnelles. On peut supposer que ce sont les relations de proximité et d'homéostasie que ces communautés entretiennent avec la nature, et donc l'appréhension qu'elles en ont, qui justifient des connaissances, des innovations et des pratiques conservatrices. Si de nombreuses recherches anthropologiques ont mis en évidence la grande diversité des modes d'appréhension de la nature, les connaissances touchant à ces questions restent fragmentaires ou incomplètes, les analyses comparatives tendant à généraliser la pluralité des cas observés ou, au contraire, à confiner chaque exemple dans sa singularité (DUGAST, 2002). Que peut-on dire aujourd'hui de ces « savoirs traditionnels » ?

Savoirs et tradition

La tradition, comme le montre BONTE (1992), est « ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent ». Elle peut aussi être entendue comme « un point de vue que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés » (BÉRARD et MARCHENAY, 2004). De fait, toutes les sociétés humaines sont traditionnelles. Si l'on retient les critères suggérés par la CDB, elles s'organisent en deux types de sociétés dont la pertinence est établie pour le continent américain : les sociétés précoloniales³ où la transmission orale demeure essentielle et les sociétés issues de la colonisation où la transmission des savoirs peut prendre des formes plus complexes. Les sociétés précoloniales sont, bien sûr, de plus en plus concernées par l'écrit, mais ce n'est que depuis peu que celui-ci (de même que l'audiovisuel) s'est immiscé dans leurs cultures.

³ Nous employons ce terme pour désigner des populations qui sont le reflet le plus pertinent des sociétés qui existaient en Europe du Nord, Asie, Océanie, Afrique et Amérique avant l'expansion des impérialismes coloniaux puis des États modernes.

En contrepartie, les sociétés post-coloniales – celles dont il sera question ici sont surtout les sociétés métisses d'Amérique tropicale que nous qualifierons de rurales⁴ – connaissent une double transmission des savoirs au moins depuis le XIX^e siècle.

Au sein des sociétés précoloniales du Nouveau Monde, la notion de tradition n'implique pas que le changement commence avec la colonisation et encore moins avec la modernité. Les savoirs ne sont pas immuables car ils sont constamment soumis à des ablations et des emprunts. Le changement technologique, en l'occurrence, est déjà présent, indépendamment de l'arrivée des Européens (GRENAND, 1995). Au cours de leur histoire, faite de conquêtes et de migrations, ces sociétés ont développé des stratégies différenciées d'adaptation, de refus ou d'adoption de traits culturels allogènes. Pourtant, les emprunts sont rarement reconnus comme tels dans ces sociétés où les savoirs se présentaient et se présentent encore largement comme des ensembles homogènes lorsqu'on les observe à un moment donné (ELLEN et HARRIS, 2000). Leur spécificité était de former un bloc fonctionnel fermé et territorialisé, visant à la reproduction de la société et donc dépourvu de vocation à l'universalité. Tout au plus étaient-ils comparés avec ceux des voisins à des fins d'auto-valorisation. Par ailleurs, les systèmes de classification de l'univers tels qu'on a pu les observer dans une société de la forêt africaine ou amazonienne ne pouvaient être validés par une comparaison avec la classification linnéenne, comme certains ethnoscientifiques avaient tenté de le faire (CLÉMENT, 1995). Ces systèmes fonctionnent pour les membres d'une société donnée et ne se pérennisent que pour autant qu'ils persistent à y adhérer.

Dans ces sociétés, les savoirs basiques de la vie quotidienne – techniques agricoles ou techniques de transformation des aliments, par exemple – étaient de la compétence de tous les membres de la communauté. Néanmoins, les observations anciennes confrontées à d'autres plus récentes confirment que le holisme présumé de ces systèmes culturels était tempéré par l'inégalité intrinsèque des individus⁵, ce qui induisait une certaine disparité des savoirs.

⁴ Dans les pays du Sud, la ruralité moderne trouve en général sa source dans le fait colonial.

⁵ La principale disparité étant induite par la division sexuelle des compétences.

Cette inégalité est aujourd'hui de plus en plus flagrante, car à la diversité des cultures s'ajoute l'accélération de la circulation des biens, des techniques et des idées, qui soit détourne les personnes des savoirs endogènes, soit les incite à en devenir les conservateurs. Scientifiques, acteurs du développement et de la conservation favorisent, souvent inconsciemment, de telles évolutions.

Dans les sociétés « rurales », plus ouvertes sur l'extérieur, les situations peuvent être encore plus contrastées, car elles se moulent directement dans les trajectoires individuelles et familiales, conférant à chaque individu un savoir qui lui est spécifique. On peut aller jusqu'à affirmer que les savoirs sont en permanence recomposés. Le terme de « recomposition » indique ici un processus plus qu'une réalité fixée, dès lors que les changements sont plus rapides. Cette instabilité des savoirs est en effet profondément liée à la mobilité sociale et, dans une large mesure, à la mobilité géographique des individus, ce qui a pu être observé, par exemple, sur les fronts pionniers de l'Amazonie orientale. Les variations observées sont autant liées à des apprentissages circonstanciels qu'à des choix, à des opportunités ou encore à des connaissances imposées par le système éducatif. Ainsi, dans le cas de l'Amazonie, peuplée en partie de migrants d'autres régions, un petit agriculteur peut détenir son savoir de l'héritage familial de sa région d'origine, mais aussi d'une confrontation à d'autres savoirs locaux. Son expérience directe et ses compétences pratiques se développent ensuite en fonction de sa connaissance des lieux. Une grande part de son savoir est partagée avec ses proches et échangée avec d'autres cultivateurs dans des rapports sociaux divers selon le degré de cohésion de la communauté ou du groupe dans lequel il s'inscrit. Il s'agit là plus de la perception de l'observateur que du vécu de l'agriculteur lui-même qui, sans nier les emprunts, n'en recherche pas moins à reconstruire un bagage cohérent en mobilisant des référentiels écologiques et techniques qui ressemblent à s'y méprendre à de la tradition. Pour le paysan brésilien, péruvien ou indonésien, l'objectivation de cette tradition n'a en effet guère de sens ; c'est son vécu qui compte, parce qu'il constitue un socle sur lequel il va tenter d'asseoir ses pratiques, anciennes comme nouvelles.

Ainsi, les tentatives de définition et d'identification du savoir traditionnel, dont la valeur et la fonction sont profondément

endogènes, ne font pas l'unanimité, ni du côté des experts, ni au sein des populations elles-mêmes. Tout au plus peut-on souligner que les sociétés post-coloniales sont plus ouvertes aux innovations. Tout cela contredit l'effort de repérage et de valorisation de « savoirs traditionnels ». Dans quelle mesure peut-on en effet prétendre distinguer les différentes origines des savoirs, ce qui relève de l'ancien et du récent, et comment considérer les savoirs naturalistes comme des segments sécables et reproductibles ? À partir de quel moment l'individu, ou la communauté, s'éloigne-t-il de la tradition ou de son mode de vie traditionnel ?

L'écologie des savoirs

Les savoirs traditionnels liés à la représentation et l'utilisation de la nature ont acquis le statut de composants immatériels de la biodiversité. Or, dans les cultures amérindiennes, les ressources étant toujours dépendantes des connaissances que l'on en a, il est impossible de distinguer le « tangible » de l'« intangible ». De plus, les représentations du monde ont en commun d'attribuer le savoir aux hommes, mais également aux autres êtres de la nature, que ce soient les ancêtres, les esprits, les plantes ou les animaux.

Par ailleurs, si l'on admet, à la lumière des découvertes archéologiques récentes, que la nature sauvage n'existe plus, la persistance de milieux riches en biodiversité peut être rapprochée de l'ancienneté de pratiques humaines. Dès lors, il est essentiel de comprendre quels types de société et de savoirs sont, ou ont été, associés à ces milieux. Appliqué aux peuples des forêts équatoriales, le thème de l'abondance et de l'harmonie avec la nature est devenu un symbole de la bonne gestion de l'environnement. Stéphane DUGAST (2002), dans son essai d'analyse comparative, applique ce constat aux Amérindiens et cherche à comprendre si ce monde a explicitement le souci de préserver le milieu qui assure sa subsistance. Il montre que derrière la relative homogénéité des sociétés amérindiennes de la forêt se cachent des disparités qui, loin d'être fortuites, prennent une ampleur notable dans le domaine de la cosmologie. Si les travaux de REICHEL DOLMATOFF sur les Desana du Vaupes (1973) semblent attester la présence de cosmologies explicitement tournées vers le fonctionnement des écosystèmes,

d'autres cosmologies n'y font que de lointaines références. Leurs effets concrets peuvent paraître similaires mais passent par des conceptions du rapport à la nature différentes. Les travaux d'anthropologues ont surtout montré que le rapport à la nature était médiatisé par un système complexe de représentations d'ordre essentiellement métaphysique. Les exemples pris dans différentes aires culturelles confirment le fait qu'il n'existe nulle part d'appréhension directe du milieu.

Les Amérindiens du Bassin amazonien ne sont donc pas, au sens où on l'entend aujourd'hui, des protecteurs de l'environnement, pour la simple raison que ce concept ne les effleure même pas. Pourtant, il est avéré que partout où ils vivent encore dans la plénitude de leur culture traditionnelle – ce qui est de plus en plus rare – la nature amazonienne se porte bien. Là réside la raison de ce qui a pu, par contraste, les faire considérer comme des « conservateurs de la forêt » (POSEY, 1982). Cette « conservation » n'est pas fondée sur la notion de protection en soi (ce serait la nature conçue du point de vue de l'animal et de la plante), mais plutôt sur celle de l'abondance et donc du renouvellement constant des espèces (c'est la nature conçue du point de vue de l'homme), d'une véritable « récolte perdurable des ressources naturelles » selon l'expression de ROBINSON et REDFORD (1991)⁶.

Les savoirs et les savoir-faire constituent les conditions élémentaires de cette « économie d'abondance » (SALHINS, 1976). Ils visent à la connaissance et à l'utilisation du milieu dans lequel et pour lequel ils ont été conçus (GRENAND et GRENAND, 1996). On comprend sans peine à quel point il est artificiel de dissocier le savoir lié à la biodiversité des autres savoirs, comme de dissocier un savoir de son contexte culturel et de son cadre naturel. Ainsi, chez les Amérindiens d'Amazonie, les savoirs naturalistes participent d'une praxis globale, dont la finalité est avant tout la reproduction de la société (DESCOLA, 1996). Les références culturelles (langue, rapports sociaux, représentations du monde) en constituent une dimension essentielle. La sacralisation d'une harmonie naturelle

⁶ Perdurable nous semble une traduction plus juste de *sustainable* que le classique « durable ». Nous l'employons au sens où les pratiques et les représentations qui l'accompagnent visent à maintenir, voire à restaurer, l'abondance des ressources.

et infaillible de ces populations avec leur environnement s'en trouve invalidée. La recherche archéologique montre d'ailleurs que des cultures se sont effondrées en Amazonie bien avant l'arrivée des Européens. Le destin de la civilisation Marajoara de l'estuaire de l'Amazone s'inscrit dans ce scénario.

À partir du XVIII^e siècle, la diversité des expériences sociales, conséquence directe du fait colonial, transforma les modalités de production et de répartition des savoirs, la référence à la « tradition » entrant en compétition avec d'autres valeurs. Habitues à se mouvoir dans un temps lent et multiscalaire (généalogique, historique et mythique), les sociétés à tradition orale ont aujourd'hui du mal à assimiler les rythmes rapides qu'impose la modernité. Cette situation est surtout évidente depuis le milieu du XX^e siècle.

Le déclin des savoirs traditionnels

Les savoirs qualifiés de traditionnels sont en réalité très disparates et définissent plus un contre-type par rapport à une norme technique contemporaine. Disqualifiés depuis longtemps par la modernisation technique, ils ne sont plus conformes à un ensemble de connaissances infusant lentement au gré des étapes de la vie sociale. Leur mode de transmission est menacé par de multiples facteurs extérieurs. Les jeunes générations ont fréquenté l'école et sont de moins en moins les dépositaires de ces savoirs, qui ont tendance à se fragmenter et à s'individualiser. Les travaux menés sur le manioc (encadré 1) montrent clairement que la régression des savoirs attachés à cette plante est étroitement liée à l'affaiblissement des anciens types de régulation sociale qui présidaient à l'usage et à la gestion des ressources naturelles. Autrement dit, les cadres socioculturels « traditionnels » du maintien de la diversité variétale du manioc ont perdu de leur pertinence auprès des populations locales qui, en fonction du contexte sociopolitique, réagissent différemment aux nouveaux défis qui se posent à elles.

Les communautés d'Amérique latine *a priori* concernées par les applications de la CDB sont fréquemment des sociétés en crise, identifiables au sein d'États dont les origines et les valeurs politiques et culturelles sont nettement occidentales. La valorisation

Encadré 1.

**Savoirs locaux et agrobiodiversité en Amazonie brésilienne :
des modes de gestion en régression**

Le manioc (*Manihot esculenta* Crantz) occupe une place centrale dans le système de production des populations amazoniennes pratiquant l'agriculture sur brûlis. Pilier de la sécurité alimentaire, sa culture est pratiquée dans différents contextes écologiques et socioculturels. Il est représenté par de très nombreuses variétés chez les Amérindiens, à qui l'on doit la création et le contrôle de cette diversité génétique, tandis qu'il se réduit à quelques variétés chez les colons amazoniens ou dans les communautés de *seringueiros*⁷. L'observation et l'analyse comparative des pratiques de gestion mettent en évidence des situations très contrastées d'un groupe social à un autre, voire d'un individu à un autre. On note une tendance générale à l'érosion des savoirs et le passage progressif d'une richesse variétale soigneusement entretenue dans certains groupes à une diversité maintenue volontairement à un faible niveau chez d'autres. Cette diversité est étroitement liée à la constitution de stocks de variétés de manioc dont le renouvellement est canalisé par des savoirs, des attitudes et des représentations. Les pratiques associées peuvent être décomposées en trois séquences : modes d'obtention des boutures (fonctionnement de réseaux sociaux d'échange), traitement des graines de manioc (mise en culture des nouveaux morphotypes ou arrachement) et principes de sélection des différentes variétés (adaptation aux facteurs agroclimatiques, hétérogénéité des sols, insectes nuisibles, etc., et choix volontaires qui expriment des préférences). De leur combinaison résulte une construction de la diversité qui définit différents modèles de gestion. Ainsi, même si phénomènes biologiques et pratiques sociales interfèrent à tous les niveaux, l'expression de la diversité variétale dépend en dernier lieu de la valeur qui lui est accordée.

Les pressions qui s'exercent sur l'amplitude de la diversité variétale du manioc sont multiples (uniformisation des modes de vie, des modèles de consommation, diffusion de savoirs techniques validés par l'agronomie) et jouent en faveur de l'érosion de la diversité à l'échelle du Bassin amazonien en modifiant les modes d'actions qui ont été évoqués. Pourtant, cette diversité variétale, vécue à la fois comme patrimoine et ressource vitale par les populations qui l'entretiennent, constitue toujours un réservoir de diversité génétique relativement accessible pour les améliorateurs officiels du secteur agronomique.

Source : EMPERAIRE (2001) ; PINTON (2002).

⁷ Les *seringueiros*, collecteurs de caoutchouc, se sont illustrés sous la conduite de Chico Mendes comme promoteurs d'une exploitation durable de la forêt. Avant ces luttes, leur condition a souvent été assimilée à celle d'esclaves des grands patrons.

de leurs savoirs équivaut à réhabiliter un certain type d'usage et de gestion des ressources naturelles, dans un contexte d'altération de la production de ces savoirs. Il est alors légitime de se demander comment s'effectue ce retournement et dans quelle mesure la reconnaissance par le monde moderne de savoirs longtemps ignorés, ou considérés comme voués à disparaître, peut contribuer à les ressusciter.

Pour y répondre, il nous semble constructif de nous référer à la notion de savoir local. Nous avons montré que le qualificatif de traditionnel sous-entend des situations d'exclusivité, d'identité et de profondeur historique de moins en moins aisées à saisir. Le qualificatif de local renvoie d'abord à une échelle d'observation et à un ancrage territorial. Il ne peut être confondu ni avec l'espace de la tradition, ni avec le lieu d'une civilisation vivant en harmonie avec la nature. Il a aussi le mérite de désigner des situations qui concernent désormais tant les sociétés précoloniales que les communautés rurales métisses, du moins en Amérique tropicale, même si le droit continue à les distinguer dans certains cas.

Sachant que la philosophie de la CDB repose sur un projet d'intégration sociale des communautés traditionnelles aux nouvelles dynamiques de développement durable, ce processus de requalification peut être compris comme une « réhabilitation » du local au sein d'une société globale. Pour insister sur la dimension multiscalaire (local/global) et participative de ces transformations, certains auteurs se réfèrent volontiers aux concepts de « relocalisation » de savoirs ou de « territorialisation » de l'action.

La réhabilitation du local

Sous l'influence des représentants amérindiens, l'article 8j a été très vite associé à la question de l'autochtonie, mais une reconnaissance juridique du fait autochtone était loin de satisfaire les négociateurs africains ou européens qui en craignaient les retombées discriminatoires. Chercheurs et gestionnaires se sont retrouvés quant à eux sur le thème de la « gouvernance locale », envisagée comme la forme accomplie de réhabilitation du local.

En réalité, les situations doivent être replacées dans un cadre historique, la dimension nationale déterminant en partie le rapport au local, en l'occurrence au particularisme ou à l'autochtonie. La Guyane par exemple est sous administration française avec les valeurs républicaines de celle-ci, tandis que le Brésil et la Bolivie s'inscrivent dans une politique de développement rationaliste proche des préoccupations des autres pays du Sud.

Des conquêtes coloniales à l'historicité du local⁸

Les conquêtes coloniales ont déterminé de façon extrêmement puissante l'accès aux ressources et à l'espace. Pour en comprendre l'héritage, deux aspects historiques méritent d'être soulignés dans le contexte de l'Amérique tropicale : la maîtrise du territoire et le statut des personnes.

Dans les sociétés indigènes, la terre était un espace collectif inaliénable, composé non seulement de parcelles défrichées pour l'agriculture, mais aussi d'un terroir indivisible où les membres de la communauté effectuaient leurs activités de subsistance. Comme le droit positif ne reconnaissait pas la propriété collective et que toute terre était cessible (BALÉE, 1997 ; GRENAND et JOIRIS, 2000), le processus colonial a eu pour effet pratique de déposséder les autochtones de leur territoire. C'est l'adoption de Constitutions reconnaissant le caractère pluri-ethnique de leurs populations (Brésil, 1988 ; Colombie, 1991 ; Mexique, 1992 ; Bolivie, 1994) qui mit un terme, beaucoup plus tard, à ces pratiques. Mais il ne s'agit que d'avancées récentes, la réalité de terrain restant porteuse d'archaïsmes.

Dans l'espace francophone, le statut du local a connu des moments de tensions importants au cours de l'histoire. Depuis la Révolution en particulier, une conception centralisée de l'action publique affirmait la primauté du pouvoir tandis que l'idéal républicain bannissait les particularismes en introduisant le principe de la laïcité et en imposant l'usage exclusif de la langue française. Dans

⁸ Le concept d'historicité est utilisé afin de souligner l'importance du recours à l'histoire pour comprendre les ressorts de l'action politique contemporaine (LABORIER et TROM, 2003).

les années 1970, on a observé un réel changement dans le traitement des spécificités culturelles. De nouvelles logiques de développement ont reconnu le local comme le lieu susceptible de créer un nouveau des dynamiques autour d'un sentiment d'appartenance, en particulier dans les régions rurales souffrant de déprise économique. Néanmoins, si les rapports au local ou à la citoyenneté ont évolué sous l'effet conjugué de différents facteurs (décentralisation, questions environnementales, mondialisation...), la France a attendu les années 1980 pour reconnaître l'existence de communautés distinctes au sein de la République, en leur accordant indirectement des droits spécifiques (DJAMA, 2005). C'est dans l'Outre-mer que les évolutions ont été les plus marquantes. Les communautés autochtones amérindiennes en Guyane française en fournissent un bon exemple (encadré 2).

Le cas des Amérindiens de Guyane n'est certainement pas le plus extrême, car leur destin s'est inscrit dans un processus de colonisation local peu dynamique (HURAUULT, 1972). Sur le continent américain, la plupart des populations indigènes et métisses ont été marginalisées du fait des rapports de force qui leur étaient défavorables. Le cas du Brésil est sans doute le plus exemplaire pour comprendre les enjeux contemporains (encadré 3).

Après la chute de la dictature et l'adoption de la nouvelle Constitution, les Amérindiens et les Quilombolas⁹ du Brésil se virent reconnaître des droits collectifs exclusifs d'usufruit sur les territoires qu'ils occupaient, bien que les terres soient restées propriété de l'Union fédérale (SANTILLI, 2005). Le fait autochtone ne concerne néanmoins que les sociétés précoloniales, et se rapproche dans sa définition de la terminologie adoptée par la Convention n°169 de l'OIT. Celle-ci reconnaît comme autochtones « les peuples et nations qui présentent une continuité historique avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation de leurs territoires, qui se considèrent comme distincts des autres secteurs de la société dominant aujourd'hui ces territoires ou qui en sont partie. Ils constituent aujourd'hui des secteurs non dominants de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre

⁹ Les descendants d'esclaves formant des communautés culturellement identifiables ont été longtemps des oubliés de l'histoire. Quoique démographiquement et territorialement insignifiants, ils constituent un référent culturel important de la composante afro-américaine du Brésil.

Encadré 2.

Guyane : les Amérindiens et le statut des terres

En 1973, dans un contexte institutionnel offrant peu de possibilités hormis le modèle nord-américain de Réserve indigène, le projet du géographe Jean Hurault visait à ce que les Amérindiens bénéficient de territoires spécifiques.

Dans les années 1980, sous l'impulsion de l'Association des Amérindiens de Guyane française, deux revendications majeures ont émergé : reconnaître l'espace sur lequel vivaient les Amérindiens, et leur droit de l'utiliser et de le gérer collectivement. Jean Arribaud, alors conseiller du ministre des DOM-TOM, ayant participé à la négociation de la fin du condominium franco-britannique sur le Vanuatu et fortement sensibilisé aux problèmes des sociétés « traditionnelles », proposa d'utiliser une disposition de la législation française sur les parcours de transhumance, applicable aux populations montagnardes de métropole. Cette ouverture dans le droit français aboutit, par un décret de 1987, à des Zones de droit d'usage (ZDU), incluant l'idée de collectivité et de mobilité spatiale, avec allocation aux communautés à titre gratuit de zones agricoles et de parcours.

Les ZDU actuellement délimitées pour les Amérindiens et les Noirs Marrons représentent 670 000 ha, ce qui est encore en deçà des aires réellement parcourues. Chaque fois que cela était possible, ces territoires ont été définis à partir de critères géographiques et non pas ethniques. Ainsi, une ZDU concerne les Wayana, les Emerillon et les Aluku, une seconde les Wayâpi et un autre groupe Emerillon. Elles sont un moyen de reconnaître le cas particulier de l'indianité sans remettre en cause le statut de citoyenneté, octroyé à 90 % des Amérindiens. Le principe des ZDU est reconnu par un décret ministériel qui donne compétence aux préfets pour délimiter des zones géographiques avec autant d'arrêtés préfectoraux désormais en application. Leurs détracteurs omettent le décret ministériel pour ne retenir que la fragilité d'un arrêté préfectoral ou réduisent les ZDU aux seules zones agricoles périphériques aux villages en oubliant les zones de parcours. Afin de ne pas déplaire à certains élus, l'État a concédé ces zones en catimini, sans aucune publicité, si bien que certains Amérindiens ne connaissent les limites exactes et la valeur juridique de ces zones que depuis peu.

Source : *GRENAND et GRENAND (2005)*.

aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, sur la base de leur existence continue en tant que peuple, en accord avec leurs propres systèmes culturels, leurs systèmes légaux et leurs institutions sociales »¹⁰.

¹⁰ « L'ONU estime que 350 à 500 millions de personnes représentent la diversité culturelle du monde avec une localisation territoriale qui coïncide souvent avec les zones de grande diversité biologique » (cité par BELLIER, 2004).

Encadré 3.

L'héritage des Amérindiens du Brésil (1500-1988)

Extensive jusqu'au milieu du xx^e siècle, la colonisation du Brésil se caractérise par une occupation en taches et l'emploi de la force de travail des Amérindiens. Elle a été fondée sur une volonté étatique impulsant des cycles économiques suivis d'échecs caractérisés par un retour aux activités de subsistance en attente d'une nouvelle polarisation économique. La « domestication » des Indiens fut d'abord confiée aux prêtres catholiques puis, par le biais d'un métissage toléré puis encouragé, elle déboucha au xix^e siècle sur la formation de la population rurale de l'intérieur du pays.

Pour parachever l'occupation de son territoire, le Brésil républicain créa le Service de protection des Indiens (SPI) sous l'égide du maréchal Rondon. Pour ses promoteurs, la réserve était un lieu où l'Amérindien devait se civiliser volontairement et progressivement. Il était invité à se transformer en producteur extractiviste, au mieux au service de l'État, au pire pour le bénéfice d'un patron auquel on le louait. En définitive, au cours de ces soixante-dix ans d'existence, le SPI aura surtout été « un service de contrôle de l'Indien et de protection du Blanc ».

L'idée de Rondon, celle de terres indigènes pensées comme palier civilisateur, contenait en germe sa propre contestation. Les terres laissées aux Amérindiens ont, en effet, été progressivement appréhendées par ces derniers comme inaliénables. Avec le Programme d'intégration nationale du gouvernement militaire, le SPI est remplacé en 1969 par la Fondation nationale pour l'Indien (Funai). Derrière une apparente protection renforcée sera mise en place une véritable politique de liquidation des territoires indigènes.

Pourtant, cette politique cristallisa un temps l'opposition politique au régime. Avec le retour au suffrage universel, les luttes en faveur des minorités, largement relayées à l'échelon international, connurent un aboutissement positif. La Constitution démocratique de 1988 reconnaît aux Indiens le droit constitutionnel de vivre selon leurs usages, traditions et coutumes mais ne leur concède qu'une citoyenneté ambiguë, puisque « l'incapacité relative » des Amérindiens inscrite dans le Code civil brésilien reste en vigueur.

La terre indigène est aujourd'hui définie comme un territoire qui doit « permettre la préservation des ressources naturelles nécessaires au bien-être des peuples indigènes et la terre nécessaire pour leur reproduction physique et culturelle, en conformité avec leurs habitudes, coutumes et traditions ». L'Union fédérale reconnaît des droits pré-existants qui ne pourront pas être remis en cause dans le futur. Elle a l'obligation de démarquer les terres ainsi que de les protéger et de faire respecter les biens des Amérindiens.

En se référant à des communautés autochtones et locales, la CDB reconnaît l'autochtonie mais elle prend soin d'inclure dans ses recommandations les populations ayant maintenu un mode de vie traditionnel, sans préciser leur origine. Au Brésil, l'expression « petits producteurs traditionnels » (LIMA et POZZOBON, 2001) regroupe désormais ceux qui, issus du processus historique de métissage, demeurent en marge du développement national, sans appartenance identitaire affirmée, mais qui se réfèrent à une gestion communautaire des ressources. Aux yeux des institutions, elle désigne tout groupe humain « vivant en étroite relation avec le milieu naturel et dont la reproduction repose sur une exploitation durable des ressources naturelles ». L'exemple le plus médiatisé des luttes sociales ayant abouti à institutionnaliser cette notion est celui des *seringueiros*, qui rejoignirent la catégorie des populations traditionnelles (encadré 4). Cette convergence d'argumentaires écologiques et de revendications foncières s'inscrit dans le mouvement « socio-environnemental » pour lequel les politiques publiques environnementales doivent impliquer les communautés locales détentrices de connaissances sur les ressources et garantir leur participation sociale dans la gestion environnementale. La défense de la biodiversité se confond avec la défense des modes de vie des populations « autochtones et traditionnelles ».

Ces exemples amazoniens montrent que le débat sur la valorisation des savoirs et des ressources est un épiphénomène ayant néanmoins permis l'union sous la bannière environnementale de catégories sociales hier antagonistes. Les communautés d'Amérique latine sont sensibles aux enjeux de la conservation qui confortent leurs systèmes de gestion communautaire et avalisent leurs revendications territoriales. Certaines d'entre elles présentent aussi l'avantage d'occuper la dernière grande forêt tropicale, dont la conservation est devenue une préoccupation planétaire. La question territoriale détermine désormais la participation des groupes locaux aux débats sur le développement durable puisque sa résolution effective est un préalable à toute forme de valorisation. Ce processus de délimitations de frontières apparaît comme une condition de la participation collective aux décisions politiques. La dépossession territoriale, qui pouvait apparaître comme profondément liée à l'expansion coloniale, puis à l'emprise des États souverains, s'est trouvée fortement légitimée par la nécessité de protéger la nature

Encadré 4.

La construction de la catégorie « population traditionnelle » au Brésil

Dans son acception courante, la notion de population traditionnelle désignait les habitants des hameaux de peuplement qui se sont multipliés le long des fleuves amazoniens au cours du dernier siècle sous l'impact de l'extractivisme. On les nommait les populations de l'Amazonie des fleuves par opposition à celles de l'Amazonie des routes située de l'autre côté de la frontière agricole. À partir des années 1980, cette notion prend des significations particulières, en particulier grâce à la montée du mouvement écologique, fort de l'inscription de la question environnementale dans le droit brésilien. C'est la conjonction de mouvements sociaux et environnementaux qui donne une dimension nouvelle au débat en considérant ces populations comme disposant d'organisations et de connaissances favorables à l'aménagement et la gestion des milieux naturels. Désignés comme protecteurs légitimes de l'Amazonie, ces laissés-pour-compte du modèle de développement productiviste ont en commun de pratiquer une agriculture de subsistance, d'avoir des droits fonciers précaires et de privilégier des formes de gestion communautaires d'accès aux ressources forestières. La mobilisation des *seringueiros* de l'Acre défendant leurs droits sur la forêt face aux grandes entreprises d'exploitation forestière et d'élevage et la médiatisation de leur combat aboutissent à la création des premières réserves extractivistes. Ce qui était d'abord un mouvement isolé et corporatiste allait acquérir une légitimité et une reconnaissance internationales, les revendications des *seringueiros* étant traduites auprès du grand public comme une mobilisation contre la déforestation de l'Amazonie. La réserve extractiviste s'inspire, dans son mode de fonctionnement et son statut juridique, de la réserve indigène, mais elle s'en différencie par son histoire sociale et sa dimension environnementale. En échange de droits territoriaux, les bénéficiaires s'engagent à produire des services environnementaux comme celui de la conservation de la biodiversité.

À partir de 1992, la création du CNPT, Centre national de développement durable des populations traditionnelles, directement rattaché aux institutions environnementales, permet de donner un cadre juridique à la notion de populations traditionnelles attachée à ce modèle d'occupation de l'espace. Cette appellation recouvre d'abord des collecteurs de caoutchouc et de noix du Brésil, puis d'autres groupes y sont progressivement intégrés, permettant ainsi de regrouper des populations très hétérogènes, sans rapport explicite à l'antériorité de leur occupation territoriale, à leur origine ethnique ou à leur trajectoire de vie, mais bien plus à leur histoire sociale commune et à leur mode d'appropriation et de gestion des ressources. Sur le plan juridique, l'expression ne s'applique ni aux peuples indigènes ni aux *quilombolas*, à qui la Constitution garantit déjà des droits territoriaux en tant que minorités ethniques.

« Ces communautés qui traditionnellement et culturellement tirent leur subsistance de l'extraction de biens naturels » peuvent désormais solliciter le classement de leur espace en réserve extractiviste. Celle-ci doit offrir un potentiel de produits naturels issus de la forêt dont la commercialisation permet d'assurer des revenus monétaires à ses gestionnaires.

Encadré 5.

Guyane : la création du parc amazonien de Guyane (1992-2006)

Lors du Sommet de la Terre à Rio de Janeiro en 1992, la France annonce la création prochaine d'un vaste parc naturel en Guyane, morceau européen d'Amazonie.

- En 1993 se met en place une première mission de création d'un parc national dans le sud du département. Elle est placée sous l'autorité institutionnelle de la Diren. Un comité de pilotage composé d'élus, de gestionnaires et de scientifiques est chargé de l'élaboration des propositions. Les élus refusent la présence d'associations d'Amérindiens. Fin 1995, un premier projet propose, au sud d'une ligne Maripasoula-Saül-Camopi, une très large zone à forte protection, sertie de zones de vie le long des fleuves Maroni et Oyapock, où les Amérindiens pourront pratiquer leurs activités de subsistance, sans pouvoir pénétrer dans la zone centrale ; ce dispositif est complété par une zone périphérique englobant les bourgs pour un développement raisonné. Ce projet présente trois faiblesses : il se réfère trop au modèle métropolitain, il ne considère que la seule protection de la nature et il ne cherche pas à rallier les populations locales. Il sera rejeté par le président de Région.

- En 1997, instruit par l'échec précédent, le nouveau comité de pilotage intègre des représentants des populations vivant dans le futur parc, nomme des relais locaux chargés à la fois d'expliquer le projet et de recueillir les attentes des habitants, et met en place trois commissions thématiques : « Parc et activités minières », « Parc et champs de compétence », « Parc et respect des modes de vie ». Mais le paysage politique guyanais a évolué : des élus indépendantistes voient dans le projet une confiscation du territoire ; l'orpaillage, légal ou illégal, prend des allures d'alternative au naufrage économique ; la création d'un vaste espace protégé n'est plus classée parmi les priorités du département. Si bien que, malgré l'adhésion des populations locales, le dossier est mis en sommeil en 1999.

- En 2002, au Sommet de la Terre à Johannesburg, la France, piquée par l'annonce brésilienne de la création du plus grand parc du monde aux portes de la Guyane, le Parc des Tumucumaque, décide de relancer le processus. Composée de 23 personnes, la mission est dirigée par une Guyanaise placée sous l'autorité directe du préfet, la Diren n'ayant plus qu'un rôle de conseil. Le comité de pilotage, coprésidé par le préfet et un vice-président du Conseil régional, est élargi et remodelé : les associations y font leur entrée, tant naturalistes que culturelles ou autochtones ; les spécialistes des sciences humaines sont représentés à parité avec ceux des sciences de la vie ; la profession minière est également présente.

À la fin des travaux, un nouveau projet est défendu. Il s'inscrit dans le cadre de la nouvelle loi, dite loi Giran, sur la révision du statut des Parcs nationaux adoptée en 2006. Mais, négligeant les recommandations des commissions et en butte à la pression des lobbies miniers, touristiques et politiques, le projet est modifié. Il se rapproche désormais d'un parc multipolaire réduit, écartelant les zones de droit d'usage collectifs entre les cœurs du parc, zones de protection stricte et les zones de libre adhésion, zones de développement durable, dont le statut sera défini par une charte.

avec la création d'aires protégées. La volonté affichée ces dernières années par le milieu de la conservation comme par les gouvernements de ne plus expulser les riverains et de les impliquer dans la gestion des ressources naturelles est révélatrice de tous ces combats historiques. L'examen du projet de création du Parc national du sud de la Guyane montre que cette voie de « réconciliation » entre la Nature et les Hommes peut néanmoins rester un leurre (encadré 5).

Les débats actuels sur le maintien de la biodiversité et les vertus du développement durable rejoignent des luttes politiques anciennes. Ils permettent aux communautés d'occuper une place de choix dans les forums nationaux et internationaux. Si les populations autochtones et locales courent le risque de devenir les instruments du néo-libéralisme au sein d'un territoire destiné à leur être symboliquement et économiquement confisqué au nom de schèmes tels que la gouvernance, elles peuvent aussi bénéficier de la conjonction d'impératifs écologiques et de luttes sociales pour obtenir une reconnaissance de leurs spécificités et une reconquête de leurs droits.

Des populations cibles ou des groupes acteurs ?

Les populations concernées par ce processus de reconnaissance, ou en tout cas susceptibles de se l'approprier, sont très diverses d'un pays à l'autre, chacune pouvant être, selon les circonstances et la législation en vigueur, autochtone, métissée, d'immigration ancienne ou récente, allogène... Ces populations forment un tout hétérogène, composé d'une multitude de sous-groupes faiblement intégrés au marché et dont la capacité à s'approprier les ressources et les projets présente des degrés et des formes très variables.

L'appropriation locale des enjeux de conservation, quand elle est possible, peut être favorable à l'émergence de nouveaux discours et de nouvelles légitimités, bien qu'ils ne soient pas exempts de contradictions puisqu'ils s'appuient sur des formes de rationalisation souvent étrangères aux groupes concernés. Odile HOFFMAN (2002) décrit très bien, par exemple, comment les communautés noires du Pacifique colombien, menacées par l'État qui prétend conserver le contrôle de certaines zones au nom du bien public

(patrimoine national), ont mis en avant des pratiques conservatrices de façon à se faire reconnaître comme acteur légitime de la gestion de leurs propres ressources. Les leaders des organisations noires, précise-t-elle, « défendent les pratiques traditionnelles face à l'extérieur puisqu'elles conditionnent la reconnaissance de leur existence en tant que communauté noire, tout en essayant de les modifier de l'intérieur ».

L'histoire des Kayapó, Amérindiens dont les luttes pour la terre ont été fortement médiatisées au Brésil et à l'étranger, est révélatrice de l'existence de véritables tensions au sein même des communautés. Les Kayapó ont longtemps été hostiles à toute relation avec les non-Indiens. Progressivement, la multiplication des contacts avec l'extérieur imposés par le désenclavement de leur territoire a exacerbé les dissensions entre les différents sous-groupes kayapó, quand elle ne les a pas provoquées. Ce que sauront utiliser à leur avantage des commerçants sans scrupule dans les années 1980, au point de ternir durablement l'image d'écologiste des Amérindiens. L'exploitation illégale de bois d'acajou (*Swietenia macrophylla*) dont se faisaient complices de jeunes Kayapó sema la discorde au sein des communautés en créant de fortes inégalités et de nombreux dysfonctionnements économiques. Depuis quelques années cependant, les relations avec les exploitants du bois ont été interrompues et les Kayapó, à travers leurs associations et l'appui d'ONG, cherchent à formaliser certains de leurs savoirs dans la perspective de promouvoir de nouvelles activités économiques. Les processus de négociation occupent le devant de la scène aussi bien au sein de la population kayapó qu'avec et entre les divers acteurs extérieurs (de ROBERT, 2004). Le cas des Yuqui de Bolivie, moins connus, illustre une situation beaucoup plus équivoque (encadré 6).

Face à l'extrême variabilité des situations, l'appropriation locale de la valorisation de ressources biologiques engage de façon spécifique chaque groupe dans un processus de recomposition politique et sociale. L'action collective qui transforme une population cible en groupe d'acteurs agissant présuppose une vision partagée d'un territoire, la présence d'organisations légitimes et l'accès à un espace politique structuré. La présence de porte-parole susceptibles de faire valoir le point de vue du groupe dans l'arène politique est déterminante, comme sa volonté à intégrer la cause écologiste dans

Encadré 6.

La « certification » de la forêt des Yuqui

Les Yuqui sont démographiquement le 26^e peuple indigène (280 personnes) sur les 33 qui vivent en Bolivie. Ils occupent une place symbolique car ils sont menacés d'extinction par une mycose pulmonaire. Cette situation alarmante, largement diffusée dans la presse nationale a, en moins de deux ans, fait passer les Yuqui du statut de « sauvages arriérés » à celui de « victimes de l'histoire ». L'avancée du front de colonisation agricole du Chapare, initié dans les années 1960, a déclenché des conflits entre Yuqui et colons, et a eu pour conséquence d'accélérer la « pacification » et la sédentarisation des Yuqui par des évangélistes nord-américains. La progression de ces fronts a été ensuite largement freinée à la fin des années 1980 par l'interdiction de la culture de la coca, puis par la création des territoires indigènes et des parcs nationaux dans les années 1990.

En dépit de la sédentarisation des trois groupes Yuqui, ceux-ci sont en mouvement constant, soit dans leur territoire pour leurs activités de subsistance, soit vers les bourgades pionnières de la région et même vers des métropoles comme Santa Cruz ou Cochabamba. Leurs revenus monétaires proviennent de petits travaux, de mendicité, d'artisanat, mais aussi de ventes illégales de bois. Bien que très discriminés, les Yuqui, surnommés « les nomades de l'asphalte », ne cherchent pas à se fondre dans le paysage urbain et – sauf en cas de conflit familial grave – reviennent toujours à leur communauté. Cette mobilité permanente retarde la prise de conscience collective face aux agressions extérieures, mais n'en représente pas moins une forme de résistance culturelle dans le prolongement de leur mode de vie ancien.

Les TCO (*Tierras Comunitarias de Origen*) ont été reconnues par la loi du 18 octobre 1996 qui constitue une garantie territoriale essentielle pour les communautés indigènes. La TCO Yuqui-Ciri a été créée à la fin des années 1990. Territoire important de plus de 150 000 hectares, il est partagé avec des communautés yurakarés et trinitarias dont les rapports avec les Yuqui se réalisent uniquement au sein des organisations indigènes (Cepitco à l'échelle régionale et Cidob à l'échelle supra-régionale). Sur le terrain, la défiance entre communautés indigènes reste forte. En théorie, les indigènes se voient reconnaître une marge de manœuvre sur la gestion de ces territoires. Ils peuvent se faire assister par des assesseurs contractés par le Cepitco. Dans le cas des Yuqui, société éminemment acéphale, la désorganisation caractérise la gestion de la communauté. Les responsables indigènes – souvent absentéistes – ont largement été imposés de l'extérieur sur des critères d'éducation élémentaire et de docilité envers les évangélistes des *New Tribes Missions*, qui sont jusqu'à aujourd'hui les intermédiaires incontournables entre les Yuqui et la société nationale. Même les structures d'État comme les services de santé ou d'éducation doivent compter avec les missionnaires qui contrôlent le ravitaillement, les infrastructures et les moyens de transport. La forêt de la TCO Yuqui-Ciri a par ailleurs été certifiée FSC (*Forest Stewardship Council*) par la Communauté européenne en 2004, ce qui a permis de mettre en place un plan de gestion confié à une ONG. Ce plan constituait avec le

programme Biodesa, les seules opérations de développement durable menées dans le territoire Yuqui. Il est ressorti que la certification était un concept vide de sens, sa seule manifestation concrète étant la collecte périodique de graines pour la reforestation de zones dégradées par la culture de la coca. Les Yuqui rejetant toute forme d'organisation collective, les revenus étaient versés à titre individuel et aucune gestion participative n'a vu le jour. La certification a été retirée en 2006.

Source : JABIN (2006) ; MORETTI et al. (2004).

son argumentaire. Pour ne pas s'appuyer sur un faux principe – ces populations disposeraient d'une organisation et de connaissances traditionnelles, garantes de la reproduction des ressources et de la conservation des milieux – ni sur une conviction encore plus erronée – elles auraient une vocation naturelle à adopter un mode de développement durable – il faut rendre compte des formes d'organisations locales capables de porter de tels projets, avec, en filigrane, les alliances ou les conflits qui en ont résulté. Sur le terrain, le succès attribué à la notion de gouvernance locale, qui renvoie à un processus social et politique complexe, masque les réalités multiples de l'action participative. Associer dans des actions communes décideurs, scientifiques, experts et populations locales ne va pas de soi, tant les valeurs et les savoirs des uns et des autres sont distants. Ce défi se heurte aussi à la difficulté de combiner différents niveaux de participation et surtout de décision qui tentent d'associer les échelles internationale et locale. Enfin, les dimensions socio-juridiques de la participation sont susceptibles de créer de plus ou moins grandes disparités de statut, de capacités d'action, de garanties (FILOCHE, 2007). On est amené à être attentif aux configurations socio-politiques repérables sur le terrain en termes d'actions collectives liées à la gestion des ressources.

La gestion participative des territoires et des ressources

Le Groupe de travail consacré à l'article 8j rassemble une grande diversité d'acteurs, depuis les institutions internationales (FAO, OMPI, Unesco), ONG (WWF, UICN), jusqu'aux représentants

des communautés autochtones et locales. La création du Forum international autochtone sur la biodiversité (IIFB) en 1996 constitua un évènement marquant en termes de représentation et de participation des communautés autochtones et locales. Ce Forum jouit aujourd'hui d'un statut consultatif officiel auprès de la Conférence des Parties et bénéficie d'une importance croissante au sein des négociations dans le cadre de la Convention (OLDHAM, 2004). Les ONG de leur côté sont de plus en plus actives. Décrites comme des « réseaux de plaideurs » (KECK et SIKKINK, 1998), elles multiplient les voies d'accès au système international et jouent le rôle de médiateurs entre les savoirs locaux et les instances internationales.

Sur le terrain, d'autres médiateurs entrent en scène pour promouvoir des projets s'appliquant à un territoire spécifique. Or, la réappropriation politique de la part des institutions décentralisées nécessite leur engagement (*commitment*), tandis que revient aux organisations locales la responsabilité d'instituer une capacité de négociation. Dans ce travail de facilitation entre différents acteurs (*empowering*), l'enjeu est de trouver des accords entre un « gestionnaire », qui cherche à maintenir et valoriser des pratiques traditionnelles, et des populations locales en quête de reconnaissance politique, de revenus et de solutions à leurs problèmes immédiats. La dimension organisationnelle de ces actions est donc aussi fondamentale que leur dimension purement cognitive.

La gestion environnementale, ou la fabrication des savoirs d'action

Les savoirs relevant de la tradition n'ont pas les mêmes caractéristiques que ceux qui pourraient être mobilisés pour une gestion « environnementale » à même de conserver ou valoriser des ressources locales perçues comme d'intérêt général. Cette gestion, moins autonome, peut être définie comme le produit d'une confrontation de savoirs empiriques et d'un savoir « extérieur » issu des modèles de référence dominants. En acceptant de se plier à une gestion environnementale, l'individu, ou le groupe d'individus, accepte de modifier ses pratiques ou de restreindre ses usages. Cela suppose en effet qu'il renonce – au moins en partie – à son système de valeurs et de représentations, et surtout à une partie

de son autonomie dans la mesure où c'est souvent le partenaire extérieur qui valide le savoir et souhaite avant tout l'évaluer, le trier et le sélectionner. Celui qui porte le savoir acquiert, en échange, un nouveau statut social qui dépasse largement celui de la communauté. Ces savoirs empiriques ne peuvent également être confondus avec la connaissance scientifique, qui n'a pas les mêmes objectifs et qui s'est, de son côté, développée dans l'ignorance ou le rejet de ces savoirs. La CDB, pour créer un marché favorable à la conservation de la biodiversité, fait le pari d'une rencontre ou d'une cohabitation entre un savoir scientifique ou technique et des savoirs traditionnels. Ne fallait-il pas dans ce contexte aller plus loin et en appeler à un nouveau paradigme de la connaissance (REICHEL DOLMATOFF, 1999) ?

Face au constat de l'échec du développement directif de type *top down*, le modèle participatif s'est peu à peu imposé comme moyen d'acceptation sociale des projets. Il a d'abord été promu par les professionnels du développement dans les années 1980, puis l'ère du développement durable l'a consacré comme notion opératoire en y intégrant la prise en compte des savoirs locaux comme garantie de la gestion durable des milieux ou des ressources à cette échelle. De multiples travaux ont contribué par ailleurs à asseoir ce paradigme dans le champ académique sans en vérifier réellement la portée, laissant ainsi la voie ouverte à toutes les interprétations possibles : certains l'associent à une progression de la démocratie, d'autres préfèrent mettre l'accent sur la recherche d'une gestion communautaire et responsable des ressources naturelles, d'autres encore n'y voient que de l'ingérence écologique ou une entreprise de communication.

Sur le terrain, ces modèles participatifs de gestion environnementale présentent des variantes importantes, à un point tel qu'il est difficile de les comparer. D'un côté, il peut s'agir d'associer des groupes ou des individus, en contrepartie de la restriction qui leur est imposée sur leurs droits d'usage, à un projet élaboré sans eux (exemple des réserves de chasse en Afrique), de l'autre, de soutenir des communautés dans leur élaboration de projets de développement alternatif. Le dispositif participatif auquel se réfèrent les grandes ONG de conservation pour réaliser leurs projets de réserve est généralement peu opérationnel et peu efficace, au point

même que ces dernières préconisent un retour à une politique d'exclusion (CHAPIN, 2004). À un autre extrême, l'expérience montre que le raccourci souvent fait entre mode traditionnel de gestion des ressources et caractère participatif de la conservation peut être source de dérives importantes quand il repose sur une vision idéalisée du comportement des populations impliquées et de leur organisation communautaire. Les actions de développement se limitent alors à un transfert de pouvoir à des groupes dont les pratiques sociales sont considérées comme immuables et instituées collectivement. C'est ce que nous avons eu l'occasion d'observer en Amazonie brésilienne lors de l'intervention d'une entreprise commercialisant des produits naturels et revendiquant « un travail d'intégration sociale et économique des communautés » (encadré 7). La gestion du territoire en tant que « système normatif institué » (ARAUJO, 2004) n'a pas fait l'objet de négociations et les diverses tentatives d'appropriation des ressources ont plutôt entraîné la dislocation de l'esprit communautaire.

La participation entendue comme un processus de démocratisation technique fondée sur une co-production de savoirs n'est cependant pas inexistante, ni indifférente aux configurations historiques. La littérature est riche de témoignages autour d'expériences abouties de gestion locale de ressources naturelles (CASTELLANET *et al.*, 2002). Néanmoins, il reste à poursuivre cet effort de description des différentes formes de participation et le contexte de leur apparition. Dans le domaine précis de la gestion des ressources génétiques, les arrangements pour assurer le passage de la connaissance à l'action sont encore peu explorés. Ils pourraient se décrire sous forme de lieux de rencontre et d'activités de médiation. Le rôle des médiateurs est en effet central dans ce type de processus, puisqu'il se situe dans l'articulation des nouvelles et anciennes croyances (MULLER, 2005).

Outre la mise en circulation des savoirs, il faut être en mesure de les reformuler et de construire de nouvelles normes collectives susceptibles de les valider. Ce recodage cognitif et normatif, qui passe par l'apprentissage réciproque d'une autre réalité, repose sur la mise en place de formes originales de collaboration susceptibles de valider les actions à entreprendre au sein des communautés locales. Il plaide pour une transformation importante des rapports

Encadré 7.

Gestion traditionnelle *versus* gestion environnementale

L'histoire sociale d'anciens *castanheiros* (collecteurs de noix du Brésil) de l'État de l'Amapá (Brésil), regroupés depuis peu en communauté au bord du rio Iratapuru, a facilité leur accès au statut de « population traditionnelle » et leur obtention de garanties foncières sous forme de réserve forestière. Ici, les populations passent un accord avec un acteur institutionnel extérieur pour gérer durablement les ressources en échange d'un droit exclusif d'accès aux ressources et au milieu. L'argument du caractère participatif de la gestion des aires protégées leur a permis de bénéficier du marché du développement durable, ce qui s'est traduit par un niveau élevé de soutien économique et d'équipements collectifs destinés à la valorisation de ressources locales. La reconnaissance de leur savoir-faire s'est exprimée sous la forme de leur adhésion à un système de certification forestière, le FSC, destiné à faire pression sur les compagnies forestières en sensibilisant les consommateurs du Nord aux exigences de la gestion durable. Malheureusement, le document de certification contient très peu d'indications d'ordre écologique susceptibles de donner une base solide à une gestion durable. Il se borne à résumer l'existant et à décrire les pratiques, occultant les vraies questions écologiques. Et pourquoi les poserait-il, puisqu'il précise en préambule que, les *castanheiros* travaillant dans les *castanhais* depuis plusieurs générations, le fait même qu'ils puissent encore y travailler constitue en soi la preuve que leurs pratiques sont durables. Il n'y a donc aucune interrogation non plus sur les pratiques de gestion locale et leurs impacts. Elles sont d'office parées de toutes les vertus.

La rémunération du travail de collecte et la vente des produits reposent par ailleurs sur un contrat établi entre une entreprise brésilienne de cosmétiques qui finance le processus de certification, un leader local et les collecteurs séduits par ce type d'accord. Or, la communauté est avant tout un rassemblement de familles qui ne pratiquent pas de gestion communautaire *sensu stricto*. La compétition entre groupes de parenté et l'hérédité des fonctions politiques et parfois religieuses constituent des sources importantes d'inégalité. L'absence d'un mécanisme de contrôle collectif sur le partage des avantages a été à l'origine de graves conflits, les différents intervenants ayant eu tendance à négliger le fait que ces espaces, bien que fortement inscrits dans les mouvements internationaux, étaient aussi des territoires en construction. Sur le terrain, on a pu constater un cruel décalage avec cette vision de la participation.

Source : PINTON et LESCURE (2004).

qui lie habituellement chercheurs, populations locales et praticiens et pour la nécessité d'un changement important dans le rapport à la connaissance et dans les formes d'interaction à mettre en place pour soutenir le développement d'un savoir local

revendiqué et assumé¹¹. Peu prise en compte par les ONG qui travaillent avec ces communautés ou par les chercheurs qui s'intéressent à ces questions, la recomposition en cours des systèmes sociaux et politiques des sociétés concernées ne doit pas être confondue avec les normes impulsées de l'extérieur, même si elle s'en nourrit. Ces systèmes connaissent en effet de nouveaux cycles de transformation portés par le renouvellement des élites locales, ce qui renvoie parfois à des tensions identitaires, comme nous l'avons observé chez les Kayapó.

De ces nouvelles expériences émerge une nature hybride, produit d'une vision à la fois particulière et universelle et imbriquée dans de multiples pratiques sociales. Les savoirs locaux deviennent des compétences qui ne se limitent plus au local, mais qui, *de facto*, sont soumises à des mécanismes opératoires qui peuvent les éloigner des cultures qui les sous-tendent.

Valorisation des savoirs ou valorisation des ressources

Nombre d'éléments de la vie quotidienne des communautés indigènes ont déjà fait l'objet d'une exploitation commerciale, que ce soit leur mode de vie lui-même (tourisme), leur image (films et photographies), leurs connaissances (livres, transferts de techniques), leur production artistique ou leur matériel génétique (plantes cultivées, génome humain-ADN). Nous avons vu que les mieux informés ont cherché à imposer des outils pour contrôler ces échanges, surtout quand il s'agissait de biens culturels de nature immatérielle.

Néanmoins, certaines catégories de ressources se prêtent mieux que d'autres à la reconnaissance de savoirs locaux dans le sens d'une patrimonialisation de leur dimension traditionnelle. Sur ces bases, on peut observer des cas de réussites partielles, tels les Inuit du territoire du Nunavut (Canada) et les Satéré Mawé d'Amazonie centrale : gestion communautaire et valorisation économique de

¹¹ « Une re-cognition incorporée est une condition du développement des savoirs locaux, de la revitalisation des savoirs anciens et de la mise en œuvre des savoirs scientifiques. » (HASSANEIN et KLOPPENBURG, 1995).

Encadré 8.

La culture du *guarana* chez les Satéré Mawé

Le *guarana* est cultivé depuis des temps immémoriaux par les Satéré Mawé, confinés entre le fleuve Tapajos et le fleuve Madeira, dans une aire indigène de 80 000 ha qui correspond à leur terre ancestrale. Le *guarana* natif (*Paullinia cupana*) est une liane qui grandit spontanément jusqu'à 12 mètres de haut et se reproduit à l'état sauvage dans la forêt. Les Indiens vont y choisir des plantules pour les cultiver dans leurs champs. Il n'y a pas, au sens strict du terme, de travail de sélection des variétés cultivées, mais plutôt une gestion dynamique de la diversité variétale par un recours systématique aux souches dites « sauvages » pour régénérer les pieds de *guarana* quand ils deviennent improductifs. Ce qui permet de défendre la thèse que le territoire des Satéré Mawé constitue la plus grande banque de gènes de la plante *in situ* du monde. Les graines, réunies en grappe, sont riches en caféine, en oligo-éléments, en vitamines. Grâce à l'action conjuguée de ces divers composants, le *guarana* a la réputation de maintenir jeune, de stimuler les fonctions cognitives et la mémoire.

Le *guarana* est aussi la base de la culture religieuse des communautés locales pour être fortement inscrit dans leur mythologie. Les hôtes de passage sont conviés systématiquement à en boire des extraits, considérés comme source de bien-être. Sa consommation symbolise un lien social en constitution.

Le montage d'un projet de « Commerce équitable » est interprété par les Satéré Mawé comme la réalisation d'une prophétie tandis que sa réussite est attribuée par le promoteur du projet à la conjonction de caractéristiques socioculturelles et écologiques originales : les Satéré Mawé sont liés au lieu d'origine d'une ressource qu'ils ont domestiquée et sont favorables à sa promotion. Loin d'être une société égalitaire, ils offrent une organisation structurée et ouverte sur l'extérieur, dotée d'une autonomie politique et d'une capacité d'autogestion qui leur ont permis sans doute de développer une sphère « communicationnelle », au sens habermassien du terme, en direction des Blancs (ALVAREZ, 2004).

En 1991, à la faveur de la nouvelle Constitution de 1988, les Satéré Mawé créent leur propre organe politique, le Conseil général de la tribu des Satéré Mawé, forme d'institutionnalisation de leurs expériences politiques dans les nombreux conflits qui les ont opposés auparavant aux membres de la société nationale. Fortement impliqués dans le mouvement social indigène, ils sont sensibles aux actions en faveur de l'environnement et affichent une forte motivation au sauvetage de leur culture.

Le label « Commerce équitable Satéré Mawé » pour le *guarana* est accordé aux produits originaires des 80 villages du terroir à condition que leur production satisfasse au cahier des charges. Le label *Forest Garden Products* (FGP) complète le tableau. Les Satéré Mawé sont par ailleurs insérés dans plusieurs réseaux transnationaux (*Slow Food*, *International Federation Alternative Trade*) et bénéficient du soutien de nombreux militants.

la chasse dans un cas, culture traditionnelle et commercialisation d'une plante, le *guarana*, dans l'autre (encadré 8). Dans ce dernier exemple, le label Commerce équitable, complété par un label certifiant la qualité écologique des produits échangés, repose sur une contractualisation entre producteurs et acheteurs. Ce montage a permis à la communauté de valoriser son savoir-faire et ses ressources biologiques sans avoir à attendre un cadre juridique national spécifique. Mais cette expérience pionnière au Brésil reste très fragile face à une offensive régionale d'intensification de la culture de *guarana*.

Conclusion

Au terme de cette discussion, il apparaît que la valorisation des savoirs traditionnels, associée à un objectif de conservation de la biodiversité, n'est pas confrontée aux mêmes difficultés suivant le type de ressource et de marché en jeu, les organisations locales impliquées, le modèle participatif institué, et enfin les procédures de décentralisation et de législation nationale d'accès aux ressources. Il est donc délicat de tenir un discours général sur un sujet si riche en exemples et contre-exemples. La valorisation des savoirs locaux pose un certain nombre de problèmes techniques et économiques, et il peut être difficile d'attribuer l'exclusivité de la connaissance de certaines plantes ou techniques de préparation à un groupe en particulier, comme de définir le partage de droits liés à des ressources génétiques dont on ignore l'origine « sociale » précise.

Quand ils ont lieu, les conflits d'appropriation peuvent aussi conduire à se poser des questions sur le contour des groupes autochtones ou culturels en question et les rapports d'autorité qui les lient les uns aux autres. Si les savoirs ne sont pas partagés par tous les membres ou si la signification culturelle qui leur est accordée n'est pas la même pour tous, comment trancher, et au nom de qui ?

Les recadrages que nous avons proposés sur ce qui lie la tradition au local montrent la complexité de phénomènes socio-historiques encore mal identifiés. Les expliciter revient à remettre en question le consensus très large sur le rôle conservatoire des savoirs locaux

dans le maintien de la biodiversité dans les pays du Sud. Pour le moment, les populations locales et leurs représentants ont tendance à instrumentaliser leurs ressources naturelles et culturelles, stratégie qui donne une apparence nouvelle à des combats historiques comme ceux de l'accès à la terre, de l'autochtonie ou de la citoyenneté et donc du rapport de ces systèmes avec la société qui les domine. L'association de revendications identitaires à des pratiques de conservation relève néanmoins d'une stratégie qui comporte plusieurs limites. D'une part, parce que la promotion des savoirs locaux se trouve alors très étroitement liée à la reconnaissance politique préalable des communautés autochtones, ce qui peut les desservir, d'autre part parce qu'elle ne garantit pas la gestion durable des ressources naturelles, ce qui peut desservir cette fois-ci les promoteurs de la CDB.

Comme dans un jeu de miroir, nous sommes naturellement amenés à nous poser aussi la question du processus d'intégration de ces populations traditionnelles et locales au développement durable, par le truchement d'un marché qui est loin d'avoir fait ses preuves. Sommes-nous confrontés à une dynamique générale de démocratisation et de pluralisme favorable à la reconnaissance d'autres cultures et d'autres savoirs, ou s'agit-il au contraire d'assimiler ces populations pour mieux les contrôler, en quelque sorte d'instrumentaliser leurs luttes au nom de l'éradication de la pauvreté et au nom de l'environnement ? Si l'on se réfère au cas particulier des populations autochtones, la question de leur mode d'intégration sociale reste posée, les États démocratiques hésitant à prendre le risque d'adhérer à l'idéal d'autonomie revendiqué comme un droit par les représentants des communautés indigènes. Dans une perspective de conservation de la biodiversité et des savoirs associés, mieux vaut sans doute privilégier des approches flexibles, maintenir des espaces de négociation, ne pas inscrire les droits et devoirs des uns et des autres en termes trop précis dans la législation, pour permettre que des compromis satisfaisants soient trouvés.