



HAL
open science

Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne.

Irène Bellier

► **To cite this version:**

Irène Bellier. Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne.. *Autrepart - Revue de sciences sociales au Sud*, 2006, 38, pp.99-118. halshs-00258382

HAL Id: halshs-00258382

<https://shs.hal.science/halshs-00258382>

Submitted on 23 Feb 2008

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

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

Irène Bellier, (IIAC-LAIOS, CNRS/EHESS), Paris)

**Identité globalisée, territoires contestés :
les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne,**

[Bellier, I. 2006, *Autrepart* n°38, p. 99-118]

]

Plusieurs décennies après que Deskaheh, chef kayoga de la nation Haudenosaunee, fédération iroquoise, ait été débouté par la Société des nations (1924, cf. J. Rostkowski 1985), les représentants des « populations autochtones » sont parvenus à prendre pied à l'ONU. Durant les années soixante-dix du siècle dernier, ils firent littéralement irruption dans un monde qui leur était inconnu jusqu'alors en raison de la marginalisation sociale, économique et politique comme de leur isolement territorial au sein des Etats qui les englobent (Muehlebach 2001, Bellier et Legros 2000). Plusieurs évènements éclairent sur un plan historique la saisine de la scène internationale par les représentants des populations autochtones en tant que « laissés-pour-compte du développement », révélant un changement de paradigme tant du côté des acteurs qui reformulent leurs objectifs politiques que du côté des institutions qui ouvrent leur agenda à de nouvelles problématiques et adaptent leurs structures pour y répondre. L'essor des nouvelles technologies de communication, la mise en réseau des organisations militantes ainsi que la prolifération de forums internationaux devant lesquels peut être portée la voix des autochtones contribuent à la formation d'un espace public international dans lequel des mouvements transnationaux, comme des organisations parfaitement localisées, introduisent une perspective « ethnicisante ». S'il faut qualifier cette nouvelle « ethnicité » dont les formes s'appuient sur la construction d'une identité transnationale avec la référence à la catégorie « peuple autochtone / *indigenous people* » et l'adoption d'un langage commun idéalisant l'universalité des valeurs autochtones¹ (voir Morin 1994), il convient également d'analyser la manière dont les discours autochtones sont entendus par les organisations internationales (voir Bellier 2005 : 245-252) et orientent progressivement les agendas des décideurs, perspective qui est au cœur de la Seconde Décennie pour les Peuples autochtones, déclarée en janvier 2005 par l'Assemblée Générale des Nations Unies, dont l'objectif est de « renforcer le partenariat entre les peuples autochtones et les Etats » et de « transformer les discours en actions ».

¹ « En travaillant ensemble à l'élaboration des principes de la future déclaration des droits les concernant, en tant que peuples autochtones, les délégués se rendent compte qu'au delà de leurs différences linguistiques et ethniques, ils partagent les mêmes valeurs collectives, croient dans les mêmes principes démocratiques qui reposent sur le consensus et le rejet de toute mesure coercitive, ont les mêmes liens spirituels avec la terre, aspirent au même type de développement durable. » (Morin, 1994 : 165-165)

Ces évolutions me paraissent au centre de la réflexion sur la globalisation de l'ethnicité, thématique que je traiterai ici en faisant référence à la manière dont les porteurs d' « identité ethnique », une catégorie qui mériterait d'être éclaircie, se construisent comme des acteurs politiques reconnus comme des experts, ce qui met en question la construction de leur légitimité dans un champ du politique en pleine évolution. On distinguera dans cette réorganisation des rapports politiques trois aspects significatifs correspondant le premier à la « maturation » dans les instances onusiennes de la catégorie « peuples autochtones », identité générique qui fait littéralement écho à la notion de « globalisation de l'ethnicité ». Le second aspect, plus difficile à évaluer car les réalités sociopolitiques auxquelles il renvoie sont extraordinairement contrastées, concerne la manière dont les questions autochtones se déploient sur la scène mondiale et les modalités par lesquelles elles reviennent au plan local, via les programmes et projets de développement financés par diverses organisations multilatérales et par des ONGs. Le troisième aspect de cette construction met en question le rapport entre universalisme et relativisme culturel, problématique qui intéresse les anthropologues au premier chef mais dont ils maîtrisent mal l'angle juridique qu'emprunte la définition de droits de l'homme collectifs. Avec la construction d'une identité politique qui s'articule sur de nouvelles formes de mobilisation et sur la définition d'un ensemble juridique rattaché au corpus international des droits humains mais centré sur la reconnaissance de droits collectifs, le mouvement autochtone inscrit ses revendications au cœur des logiques contradictoires que génère la mondialisation.

La construction de la catégorie « peuples autochtones ».

Pour comprendre l'importance du processus politique à l'œuvre dans la fabrication de cette catégorie identificatoire, nous nous appuyerons sur l'exemple d'une petite société dans laquelle j'ai vécu plusieurs années en Amazonie péruvienne. Dans le contexte des années 80, il n'existait pas de « peuple autochtone » mais des « indigènes » ou des « sauvages », *nativos*, en proie à divers processus d'invisibilisation sociale et de mise à distance culturelle. Leur histoire s'ancrait dans une relation d'exclusion. Ainsi les Mai huna, ethnonyme signifiant « Nous les Humains » comme se dénomment bien d'autres groupes ethniques, étaient-ils connus sous d'autres noms accentuant le caractère fragmentaire de leur univers sauvage plutôt que l'unité de leur culture, innommable dans l'esprit des Blancs qui mirent la forêt amazonienne en coupe réglée à partir du 19^{ème} siècle. Ces noms attribués par les métis conquérants, consignés dans quelques archives et toujours usités par l'administration, sont péjoratifs soit que leur forme hispanisée ne renvoie à aucun processus d'auto identification interne (ainsi du terme *Orejones* «Grandes oreilles»), soit qu'ils soient discriminatoires (ainsi

du terme alternatif *Koto* signifiant « Singes hurleurs»). Cet exemple, parmi tant d'autres, illustre le fait que ce genre de discrimination ne repose pas sur le choix du mot, mais sur le sens que revêt ce mot dans un monde qui exclut les Amérindiens de la surface du monde civilisé, les rangeant par des attributs externes au rang des infra humains – en l'occurrence les singes, auxquels les Métis comparaient les Indiens, parce que ces derniers, vivant nus, se peignaient le corps au roucou, une peinture végétale rouge. Par cette classification dans le mode infra-humain, les Métis se trouvaient fondés à les chasser en forêt comme du gibier. Ce qu'ils ont fait jusque récemment et ce que d'autres personnes, miliciens ou militaires font encore dans certaines parties du monde, avec la chasse aux Pygmées, au Congo par exemple (mission d'enquête UN 2004). Face à ce déni de reconnaissance par « les Blancs », les Mai huna pensent leur autochtonie, sans rapport avec le mouvement planétaire dont cet article traite, mais dans leur propre système culturel avec un mythe d'origine chtonienne par lequel « ils », c'est à dire leur être ontologique, viennent à être au monde après que le héros culturel / créateur du monde ait réglé le rapport entre la vie et la mort, la terre et le ciel, les humains et les animaux, les hommes et les femmes. Ils surgissent du sol, en file ordonnée par clans et, arrivant à la lumière, ils se mettent à développer les arts de la civilisation : le langage, pour la communication articulée et réfléchie qui caractérise les humains, et la construction des maisons qui est à la fois espace familial, social et rituel (Bellier 1991). Les Mai huna se pensent ainsi comme des autochtones, c'est à dire qu'ils occupent ce territoire même, de leur naissance au sens grec du terme *Autos* et *khthôn* qui signifie « habitant du lieu même, indigène » (Voir Loraux, 1998). Mais les représentants de la société dominante, les Métis environnants ou les habitants de la ville voisine, Iquitos, qui se perçoivent comme des Péruviens, des Loretains, des civilisés, les voyaient jusque dans les années 90 comme des « sauvages », « *indios bravos* », ou comme des « bâtards », « *cholos* », non comme des citoyens. D'ailleurs, ils ne votaient pas, et n'avaient qu'un accès limité au système national qu'il s'agisse d'élections, de politique ou d'économie.

Si comme le rappellent Morin et Saladin d'Anglure (1995 : 39), les anthropologues ont longtemps négligé les relations que les groupes ethniques qu'ils étudiaient « entretenaient avec le milieu environnant social, économique ou politique ainsi que la façon dont ces peuples se considéraient eux-mêmes et étaient perçus par leurs voisins », cette perspective a commencé de changer avec le développement d'une anthropologie de l'ethnicité à la suite des travaux de Fredrik Barth (1969) et une nouvelle éthique de l'intervention, à travers la création d'organisations non gouvernementales de soutien dans lesquelles anthropologues et représentants des communautés autochtones s'associent. Ce mouvement coïncide avec la

sensibilisation de la communauté internationale, une entité très imprécise tant elle renvoie à des acteurs ou publics variés, mais dans laquelle on observe qu'ils s'y inscrivent aujourd'hui.

Vingt cinq ans après, les semblables des Mai huna se retrouvent donc à l'ONU, pour négocier des droits sur le territoire et les conditions d'existence. Leur mouvement s'articule autour d'un enjeu de définition d'une expression « peuples autochtones » que les Etats les plus puissants de la planète s'opposent à employer dans un texte normatif pour ne pas reconnaître formellement la personnalité juridique des entités concernées mais qu'il importe de connaître puisque « nommer » c'est déjà forger une réalité. La notion de « peuples autochtones » relève tout à la fois d'une conception classique, en tant qu'elle désigne « les habitants originaires d'un lieu qui leur a donné naissance » et d'un acte militant dont la puissance s'actualise dans le rapport de force. L'acception n'est pas donnée d'avance car cette expression met en tension trois dimensions - politique, juridique et linguistique- qu'il importe de mettre en évidence pour déconstruire ce qui paraît une représentation globale, à partir de laquelle ne peut s'affirmer qu'une position idéologique : pour ou contre. Cette définition à triple effet porte sur la notion de « peuples », sur la notion « d'autochtonie » et sur le caractère pluraliste de l'entité ainsi forgée. Elle est le produit d'un long travail de réflexion accompli par J. Martinez Cobo, professeur de sociologie équatorien qui fut chargé par le Conseil Economique et Social de l'ONU, en 1971, de réaliser « une étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones », ce qui prit une douzaine d'années et cinq volumes ((E/CN.4/sub 2/1986/7 et add 1-4). Comme le signale F. Morin, cet ouvrage de référence est important en ce « qu'il tient compte de l'intense mobilisation des organisations autochtones pendant cette période et de leurs revendications, et fait l'inventaire des modes de discrimination à leur encontre » et parce qu' « il affirme un certain nombre de principes qui feront progresser la réflexion sur les réalités autochtones, principes que les autochtones eux-mêmes utiliseront ultérieurement dans leurs discussions avec les membres du Groupe de Travail »(1994 : 162). Sous une forme résumée, le Professeur Martinez Cobo désigne par peuples autochtones, : « des 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 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 ».

Cette définition qui sert de référence, souligne le rapport des peuples aux territoires, comme source et moyen de leur subsistance. Mais elle pose le problème de la continuité historique des peuples actuels avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation des territoires, dont la connaissance engage un travail de re-construction des mémoires et de dialogue à l'échelle des territoires. La plupart des sociétés autochtones, prises dans des rapports complexes avec la société dominante, se livrent à « un bricolage identitaire » (Morin et Saladin d'Anglure, 1995 : 57). Ce rapport de continuité historique est relativement clair dans le cas des sociétés issues de la colonisation occidentale, qui permet de distinguer par exemple les Amérindiens ou les Aborigènes, des Blancs. Il est beaucoup plus compliqué dans le cas des sociétés construites par des processus s'apparentant à des formes de colonisation, qui n'engagent pas l'autre Blanc, comme c'est le cas en Asie ou en Afrique. Dans ces deux continents, il est classique pour les délégués des Etats de s'identifier eux-mêmes comme « autochtones » alors même qu'ils représentent des Etats réprimant l'expression politique des « petits peuples », comme c'est le cas pour les Karen de Birmanie, les peuples Zo en Inde, les Kmer Krom du Vietnam, ou les Batwa en République démocratique du Congo. La marginalisation des uns résulte de l'occupation sur une base généralement non négociée mais parfois très ancienne des terres par les autres, et d'un partage inégal des ressources de chasse, de pêche ou de cueillette. De fait, l'histoire de ces rapports est encore à construire car la partie autochtone est souvent considérée comme « sans histoire », en raison de sa langue qui est mal connue ou pas décrite et de l'absence de tradition écrite dans bien des cas. De même le territoire litigieux a-t-il souvent été considéré comme « sans propriétaire », en application du principe de *Terra nullius* qui a légitimé la distribution des terres entre les conquérants occidentaux, lors même que les terres en question faisaient l'objet d'une occupation saisonnière et que les usagers n'étaient pas à même de produire les documents écrits légitimant en termes occidentaux un acte de propriété.

Dans tous les cas, le processus identificatoire, rendu nécessaire par la demande de droits formulée par les organisations des peuples et communautés en question, n'est pas sans poser problème tant parce qu'il peut entraîner un mode de classification de la part des autorités publiques ou d'autres acteurs intéressés que parce qu'il varie dans le temps et selon les circonstances locales, économiques ou politiques. Cela oblige à mener un travail de réflexion approfondi et serein, en partenariat avec les représentants concernés. Ainsi un groupe de travail de la Commission Africaine des droits de l'homme et des peuples, s'est-il attaché à la question (2002) pour combler les lacunes du rapport Cobo, l'auteur n'ayant reçu aucune contribution de la part des Etats africains, soit qu'ils considèrent qu'ils n'ont pas « d'autochtones » chez eux, soit qu'ils sont tous autochtones. Partant du fait que les termes

« sous-développés », « arriérés » et « primitifs » n'étaient employés que pour certains groupes, avec un processus de discrimination qui se retrouve dans la privation des terres, le non accès aux services de santé et d'éducation et le déni des droits culturels et linguistiques, le séminaire d'Arusha valide l'usage de l'expression « peuple autochtone » en Afrique, en précisant qu'il s'agit : « de peuples avec des identités, des histoires et des cultures spécifiques, qui sont caractérisés comme non dominants, vulnérables et désavantagés. Différents des minorités, les peuples indigènes marquent un attachement à une terre particulière et / ou à un mode de vie qui est menacé par les politiques étatiques et le rétrécissement de la base traditionnelle de leurs ressources. » Cela conduit à repérer essentiellement des groupes de chasseurs cueilleurs et de pasteurs, nomades ou sédentaires, tels que les Pygmées, Hadza, San, Ogyek, Touaregs, Ogoni, Berbères, parmi de nombreux autres. En Afrique du Sud, ce sont « les musées sud-africains, investis de la nouvelle mission de s'adresser à tous les citoyens et de leur parler *de* tous les citoyens, [qui] sont ainsi au cœur de ce processus de réhabilitation des Khoisan . » (F.-X. Fauvelle-Aymar, 1999, italiques de l'auteur : 980).

La notion de « peuples » revendiquée par les populations autochtones est une catégorie politique avant tout, dont les représentants à l'ONU attendent qu'elle leur permette de jouir du droit à disposer d'eux-mêmes, pour défendre leurs propres systèmes culturels, sociaux, économiques, juridiques et politiques (cf Bellier 2003). Pour limiter la portée et les erreurs des classifications « par le haut », les autochtones défendent aussi le fait de l'auto identification par laquelle, pour faire valoir ses droits, l'individu doit se reconnaître comme membre d'un « peuple » et celui-ci le reconnaître comme tel par ses autorités coutumières. Cela constitue l'un des éléments de la vision autochtone de la citoyenneté, perspective qui se comprend d'autant mieux que dans de nombreux Etats, par exemple au Ruanda aujourd'hui encore, les officiels y compris internationaux distinguent « les citoyens » et les Pygmées. Cette question de l'auto identification embarrasse les représentants des Etats au moment de discuter le projet de Déclaration Universelle des Droits des Peuples Autochtones, tant parce que la reconnaissance en tant que peuple, au sens international du terme, engage effectivement un droit à l'autodétermination dont les effets politiques sont susceptibles d'affecter la souveraineté territoriale des Etats, que parce qu'ils craignent de se voir submergés par des mouvements sécessionnistes mettant en péril l'ordre juridique et politique de l'Etat, tel qu'il se construit pour la société dominante. Ces Etats, dans la logique foucauldienne de l'Etat disciplinaire qui recense et contrôle ses populations, inclinent par conséquent à une définition stricte des « entités » concernées par le projet de déclaration des droits des peuples autochtones, au risque de fixer des identités dont la pertinence ne saurait être valide en dehors du contexte historique, du rapport de force et des instructions données à

la bureaucratie (service de l'Etat civil par exemple) qui aura permis de les établir à un moment donné. Le cas est bien exposé dans l'article précité de Morin et Saladin d'Anglure à propos des Youkaguirs de Sibérie (opus cité 44-50). D'une manière générale, se pose la question des catégories usitées dans le recensement en vertu desquelles des individus peuvent déclarer ou non leur appartenance ethnique, à laquelle répond le droit dont dispose chaque individu de choisir sa réponse, en fonction de l'état social et politique qui l'entourne. L'Instance Permanente sur les questions Autochtones, créée à New York en 2002, aborde cette question des recensements et statistiques nationales de manière systématique, les experts autochtones demandant que les Etats produisent des données ventilées dans les rapports qu'ils remettent à l'ONU, afin notamment de mettre en évidence l'inégale distribution des moyens employés pour lutter contre la pauvreté, l'un des huit Objectifs du Millénaire que s'est fixée la Communauté Internationale en 2000.

Au-delà de la reconnaissance de telle ou telle identité autochtone, la question de l'appartenance à un ensemble politique est posée par la manière dont les autochtones revendiquent des droits dont ils n'ont pu jouir dans la construction moderne des Etats, même démocratiques. Ce point est souligné par les définitions qu'utilisent les ONG de défense, comme IWGIA qui avance la définition suivante : « Marginalisés politiquement, économiquement et culturellement par les événements historiques qu'ils ont subis (conquêtes, guerres, spoliations de leurs territoires et de leurs ressources, atteintes à leur vision du monde par des conversions forcées), ces peuples ne sont pas partie prenante de ces Etats, dont les lois et les institutions leur demeurent étrangères, dont ils ne comprennent souvent ni la langue ni les mœurs, dont ils ne partagent pas les croyances et les systèmes de valeurs. » Avec cette dernière définition, on identifie l'enjeu politique de la mobilisation des autochtones devenus étrangers chez eux, problématique qui se pose non sous l'angle identitaire à laquelle répondrait une réflexion sur les droits culturels et linguistiques, mais sous l'angle politique des rapports juridiques et économiques. De fait, le droit, principal instrument mobilisé dans les négociations onusiennes sur les questions autochtones, est la source de compétence des ONGs de soutien qui prodiguent conseil et assistance, comme des nouveaux leaders pour qui les corpus juridiques n'ont pas de secret.

A l'incertitude politique concernant le statut de « peuple » s'ajoute la difficulté relative à traduire le concept d'autochtonie dans toutes les langues de travail de l'ONU moins en raison de la structure linguistique des langues que pour des raisons politiques et sociétales.

Ainsi trois termes sont usités en alternance avec une fréquence inégale selon la langue usitée². En français, le terme « autochtone » s'est imposé, au détriment du terme « indigène » dont l'usage ne pose guère problème en anglais (*indigenous*) ou en espagnol (*indigenas*), en raison du rejet du statut d'infériorité qu'impliquait ce terme dans le projet de société construit par les politiques de colonisation à la française (cf Collomb 2001 : 40-43, à propos des peuples amérindiens de Guyane). Depuis quelques années, on assiste à la montée en puissance du terme « aborigène » (*aborigenous, aborigenas*), qui dans la langue française a longtemps été réservé aux peuples australiens. Ce terme, qui renvoie à l'idée des origines, permet peut-être de contourner les complications définitionnelles des précédents, tant pour signaler que la marginalisation dont souffrent les peuples autochtones ne procède pas simplement de la colonisation occidentale qui habite le concept d'indigénat que pour tenir compte du fait qu'un certain nombre de peuples dits autochtones n'occupent plus le territoire de leur naissance imaginée. D'autres adjectifs peuvent également être accolés au vocable peuple, comme celui de « premier / *first* » qui renvoie principalement à un usage national, en France ou au Canada. Si le concept de *First nation* a pu s'enraciner au Canada en raison des traités signés par la Couronne britannique avec les occupants des territoires conquis, ce n'est que récemment qu'a été introduite en France, par la grâce des grands projets présidentiels, la notion d'« arts et de peuples premiers » pour distinguer un ensemble culturel sans induire l'idée d'une possible reconnaissance d'autochtonie dont les effets politiques entreraient en contradiction avec le principe constitutionnel de l'unité du peuple français.

L'enjeu des définitions qui se forgent à l'ONU, et qui cheminent dans les différents espaces nationaux, est non seulement d'exposer les problèmes que posent aux peuples autochtones les différents processus d'assimilation, d'intégration, de développement et de violence qui les oppressent, ce qui fonde leur action internationale, mais aussi de réfléchir aux moyens de modifier cette situation. Le concept de « peuple autochtone », ainsi que le démontre l'auteur d'une série d'études sur le sujet, E.I Daez, première présidente du Groupe de Travail sur les Populations autochtones (GTPA), a mûri au fil d'une pratique internationale dominée par les grandes puissances (E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2). De ce fait, son usage actuel n'a pas seulement pour objet d'évoquer une antériorité sur un espace donné, mais un processus de mise en infériorité que l'action internationale des représentants actuels entreprend de corriger. Ainsi l'acception autochtone de l'expression – retenue par les Etats latino américains mais refusée par les Etats occidentaux les plus puissants, en s'appuyant sur

² Six langues de travail sont utilisées à l'ONU – Anglais, Arabe, Chinois, Espagnol, Français, Russe- et trois langues sont plus particulièrement utilisées par les autochtones en raison de leur relatif poids démographique : Anglais, Espagnol, Français.

le principe de l'auto identification, de la continuité historique, de l'appartenance à un groupe linguistique disposant de sa propre organisation sociale et politique, a pour objet de distinguer certaines populations dans le vaste ensemble des minorités, lequel est régi par une déclaration internationale (1992) concernant essentiellement « les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques » dont les dispositions ne sont pas considérées comme susceptible de protéger les droits collectifs des peuples autochtones. Tout groupe ethnique ne constitue pas « un peuple autochtone » (voir par exemple les communautés issues des migrations transnationales), tout « peuple autochtone » n'est pas une « minorité » (ainsi les Amérindiens représentent 70% de la population au Guatemala, contre 1% au Brésil). Sont concernées, selon les sources onusiennes, environ 350 millions de personnes qui sont réparties sur tous les continents, à l'exception de l'Europe sauf en son extrême Nord où vivent les Sami.

Si plus de 60% des peuples autochtones se situent dans la zone Asie - Pacifique, ce sont les peuples amérindiens du Nord, du Centre et du Sud des Amériques qui sont le plus mobilisés dans la défense de cette identité, parvenant à ouvrir les cadres constitutionnels de la reconnaissance comme peuples spécifiques. Chasseurs-cueilleurs, pêcheurs, mais aussi horticulteurs ou agriculteurs, nomades, pasteurs, vivant dans tous les écosystèmes possibles, sur les côtes, sur la banquise ou dans les marais, en plaine, dans les montagnes ou maintenant en ville, très variées sont les conditions économiques de ces peuples. Sur le plan politique, les situations sont très différenciées. Certains peuples se sont vus reconnaître des droits par traités – et le respect des traités est un véritable enjeu au regard des évolutions que certains Etats, dont le Canada, entendent imprimer à un état des relations fixées au 19^{ème} siècle. D'autres peuples sont référencés dans les constitutions nationales, notamment celles d'une douzaine d'Etats en Amérique Latine qui, depuis les années quatre-vingt-dix, ont ouvert leur projet national au pluralisme culturel et linguistique. Mais la plupart des « petits peuples », dits aussi « premières nations », « peuples premiers » ou « minorités ethniques » sont dans des situations de non droit, pris entre des attitudes populaires et élitistes de rejet plus ou moins violent et des politiques actives d'assimilation qui se traduisent par des formes variées d'invisibilité sociale ou d'élimination physique.

Pour saisir la différence entre « minorité » et « peuple », il faut sans doute s'appuyer sur les textes juridiques qui les définissent depuis le début du siècle (voir Morin 1992). Il faut surtout tenir compte de la revendication du caractère collectif des droits qui occupe dans l'esprit des acteurs autochtones une place centrale, pour signaler que malgré leurs différences, fussent-elles à l'échelle locale, régionale ou transcontinentale, ils constituent un ensemble uni et que cet ensemble qui établit une fraternité entre tous ses membres est porteur des mêmes

revendications liées à une vision non individualiste du monde. En ce sens l'individu autochtone ne peut se séparer du peuple auquel il appartient lequel fait du rapport au territoire un symbole d'identité et du droit à disposer de soi une priorité. Cette perspective irrigue le projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones dont la négociation débutée en 1995, est inachevée à ce jour (Bellier 2003).

Sous l'égide des Nations Unies, un long travail de réflexion a été engagé par les experts de l'ONU nommés par la Sous Commission pour les Droits des Minorités, secondés par les universitaires, les acteurs autochtones, le secrétariat du Haut Commissariat aux Droits de l'Homme. Il aboutit à une série d'études, rapports de séminaires internationaux et documents de travail, disponibles sur le site Internet de l'ONU, dans différents domaines dont les intitulés révèlent les actuels sujets de préoccupations des peuples autochtones. Parmi d'autres, citons les plus importantes qui concernent « la protection de la propriété intellectuelle et des biens culturels des peuples autochtones » (1993), « les peuples autochtones et leur relation à la terre (1997), « la souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources naturelles » (2004), toutes rédigées par Mme Daez. Ces rapports sont généralement précédés de documents de travail tels les derniers en date sur « la mondialisation et les droits sociaux, économiques et culturels des populations autochtones », de M. Guissé (2003), « la possible élaboration de lignes directrices relatives aux sociétés transnationales dont les activités affectent les peuples autochtones », de Y. Yokota (2003), ou encore « les peuples autochtones, les Etats constitutionnels et les traités et autres arrangements constructifs entre les peuples et les Etats », par M.A. Martinez (2004). Ces documents de référence, placés sous la responsabilité de leurs auteurs mais élaborés à plusieurs voix, contribuent à construire la réalité autochtone, à définir leurs problèmes, à éclairer « la communauté des acteurs ». Comme le signale l'un des rapports du secrétariat du Haut Commissariat aux droits humains, selon une formule conventionnelle « l'objectif du présent document est de favoriser un échange de vues et de données multidimensionnel et tourné vers l'avenir entre les populations autochtones, les Etats, les organismes des Nations Unies et les organisations non gouvernementales. » (E/CN.4/Sub.2/AC.4/2003/2). C'est ainsi que se met en place un nouveau paradigme d'action qui, en empruntant la grammaire du droit (Delmas Marty 2004) vise à répondre à la demande particulière des peuples autochtones qui refusent d'être considérés dans le cadre juridique propice au règlement des situations concernant « les minorités ».

Une communauté politique d'un genre nouveau est en train de se forger, le local et le global se télescopent, l'international ouvre la voie du transnational (Morin et Santana, 2002), des alliances s'établissent entre les acteurs du Sud, les organisations autochtones par exemple, et les acteurs du Nord, les mouvements pour une autre mondialisation, entre autres, qui empruntent les mêmes listes de distribution internet (par ex. Altercom sur liste Amigos de los Ashaninka). Ce partage Nord-Sud, construit dans le champ des études du développement, n'est aucunement pertinent si ce n'est pour évoquer une distinction entre les pays développés, qui sont plongés dans la fabrication de la « société de la connaissance » et d'où proviennent les grandes ONGs de droits de l'homme et de développement, etc., et tous les autres, autrement catégorisés « pays émergents », « en développement » ou « pays les moins avancés » parmi lesquels figurent les quelques soixante dix Etats dans lesquels est attestée une présence autochtone et qui sont tous concernés par « la lutte contre la pauvreté » et l'ajustement de leurs économies au marché mondial. Entre les deux mondes, s'établit entre acteurs non étatiques un espace de solidarité virtuelle qui emprunte pour se structurer les canaux d'Internet et dont les « têtes de pont » se retrouvent à l'occasion des grands forums pour « une autre mondialisation ».

Il revient au chercheur d'explorer ces nouveaux territoires du politique (Abélès et Jeudy 1997) car, durant ces dernières décennies, le monde a changé de face tant sur le plan géopolitique, puisque le temps des décolonisations est responsable du quadruplement du nombre des pays membres des Nations Unies (191, à ce jour), que parce que la guerre froide est aujourd'hui remplacée par un front de lutte contre le terrorisme, dirigé par les Etats-Unis responsables des nouvelles politiques sécuritaires qui remettent en question les développements relatifs des droits humains acquis durant les années quatre-vingt-dix, ce qui affecte les organisations représentatives des peuples autochtones. Avec la remise en question de l'Organisation des Nations Unies (sommet des 14-15 septembre 2005), les activités concernant les droits humains seront réévaluées sans que l'on puisse aujourd'hui préciser de quelle manière, ni si les mécanismes relatifs aux questions autochtones seront préservés. Il est cependant difficilement concevable que soient remises en question les avancées dont les principales étapes sont retracées ci-après pour montrer la globalisation du phénomène.

Vers la fin des années soixante, les grandes organisations de Droits de l'Homme se sont saisies de la question autochtone et quelques anthropologues, rompant avec la tradition de non intervention de la discipline, participèrent à la création d'organisations de défense des peuples autochtones tels, the International Work Group on Indigenous Affairs (IWGIA), créé à Copenhague en 1968, Survival International, fondé à Londres en 1969, suivi de Cultural Survival en 1971, localisé à Cambridge, Massachussets, organisations toujours très actives

aux côtés des autochtones à l'ONU (Morin 1994). Témoins de la dégradation des conditions d'existence dans les régions où ils travaillaient, les anthropologues s'associèrent à d'autres acteurs comme le Conseil Mondial des Eglises qui organisa, en 1971, un symposium sur les massacres des populations autochtones et la colonisation sauvage des terres, où prit forme la première Déclaration de la Barbade. Le Conseil Mondial des Eglises qui entretient une représentation permanente près l'ONU, soutient toujours le mouvement autochtone, subventionne les voyages, met à disposition des salles de conférences, finance des réunions préparatoires à celles des groupes de travail, etc.

Suivront une série de conférences internationales cruciales dans l'organisation du mouvement autochtone et la réflexion sur les problèmes qui les concernent. Les trois premières conférences, réalisées à Genève, portèrent la voix des autochtones au niveau international. La première, organisée en 1977 par les ONGs, porta sur « la discrimination contre les populations autochtones des Amériques », la seconde en 1978 réfléchit à la question de « combattre le racisme et la discrimination raciale », la troisième, de nouveau organisée par les ONGs en 1981, élargit la représentativité des autochtones en incluant des représentants d'Australie et de Norvège pour traiter des « peuples autochtones et leur rapport à la terre ». Citant Morin (2005), « Ces trois conférences onusiennes, rassemblant des autochtones de plusieurs parties du monde, contribuèrent à faire émerger une identité transnationale autochtone qui se développa et s'étendit peu à peu aux autres régions du monde indigène, au cours des 25 années qui suivirent (Anaya, 2000 :46) ». C'est la prise de conscience d'une communauté de destin qui, partant d'une échelle régionale, va commencer à structurer la réflexion sur la place de l'autochtonie dans le monde. Ainsi que le note un représentant kaliña (Guyane Française) dans un mémoire soutenu en vue de l'obtention du « Diplôme en droit autochtone et ressources d'hydrocarbures » (Faculté Latino Américaine des Sciences Sociales – Quito) : « elles [ces premières conférences internationales] font également émerger les grandes questions qui animeront la plupart des débats ultérieurs comme le fait remarquer I. Shultes Tenckoff (1997) : le droit à l'autodétermination avec les principes de survie de ces peuples en tant que nations à part entière, dotées d'une personnalité juridique internationale propre aux peuples autochtones, le droit à la terre et au territoire et la question des territoires ancestraux dont ont été privés les autochtones, le droit au patrimoine et la propriété intellectuelle qui appelle de nouveaux développements en rapport avec les questions de protection de la diversité biologique, de sauvegarde de l'environnement, de protection de l'intégrité et de la diversité culturelle. » (Tiouka 2004).

Depuis lors, le mouvement n'a cessé de s'étendre vers l'Afrique, l'Asie, l'ex-Union soviétique, la participation des autochtones au groupe de travail sur les Populations

Autochtones, passant d'une cinquantaine de représentants en 1982 venus des deux Amériques, à plus de mille aujourd'hui, venus des cinq continents. Selon les termes de l'ONU : « Ainsi réunis à l'échelle internationale, les peuples autochtones ont reconnu leur destin partagé et leur cause commune³. » Le développement des nouvelles techniques de communication a considérablement accéléré, dans les quatre-vingt-dix, la prise de conscience de cette communauté de destin planétaire, et transformé les conditions de l'action politique. Ceux qui se reconnaissent dans le combat des peuples autochtones ont de ce fait progressé dans leur capacité à défendre cette cause, en investissant les lieux de formation juridique ou les institutions universitaires, comme l'illustre la citation de Tiouka et l'intitulé de son diplôme, mais aussi la bureaucratie, les gouvernements locaux, et surtout en mettant en circulation, via leurs organisations, des expériences, des savoir-faire de négociation, comme des informations susceptibles d'élargir leur audience. Dans certains pays, les questions autochtones sont devenues des domaines de recherche et d'enseignement à part entière et les autochtones contribuent à la formation des savoirs les concernant, tout autant qu'ils les reçoivent. Certains d'entre eux participent au gouvernement de leur Etat, au plus haut niveau comme Nina Pacari qui fut ministre des affaires étrangères en Equateur tandis que d'autres sont membres des délégations à l'ONU de leurs Etats, comme cela s'est vu pour le Canada, le Groenland, le Guatemala, ou la Nouvelle-Zélande. La participation des autochtones aux gouvernements, qui est récente, controversée, instable, varie en fonction de la majorité politique qui se dégage dans le pays, les gouvernements conservateurs et de droite, étant plus réticents à concéder aux autochtones des droits ou des postes que les majorités progressistes, travaillistes ou socialistes. Différentes configurations existent à l'échelle de la planète, parmi lesquelles on pourrait observer que l'ethnicité représente moins un creuset du politique, fondée sur la mobilisation des ressources identitaires à des fins de remise en question radicale du modèle d'intégration / assimilation, qu'une variante du multiculturalisme. Si l'on retient l'acception que donne M. Wieviorka (2005 : 26) de ce concept à savoir « un dispositif institutionnel permettant l'intégration des différences dans un même ensemble étatique », on comprendra que les revendications et actions des peuples autochtones traduisent un passage au politique qui ne s'accompagne pas nécessairement de demande d'autonomie ou d'indépendance.

Les « grandes questions » évoquées plus haut, ont été abordées les uns après les autres, à partir du Groupe de travail sur les Populations Autochtones (GTPA) qui a été mis sur pied en 1982 dans le cadre de procédures extrêmement codifiées. Il fut, durant des années, la « tribune » des représentants autochtones qui trouvèrent là l'unique ouverture institutionnelle

³ Fiche n°1 « Tour d'horizon sur les peuples autochtones et le système des Nations unies », 01-430 (F).

pour dénoncer les atteintes aux droits de l'homme qu'ils subissent chez eux, à partir de faits précis, datés, et pour exposer leurs vues sur différents sujets d'intérêt général (Développement, éducation, santé, mondialisation, justice, conflits, environnement, patrimoine culturel, etc.) [voir aussi Morin, 1992, 1994]. De ce groupe, ouvert aux représentants de tous les peuples autochtones, mais composé de cinq experts indépendants membres de la Sous Commission pour la promotion et la protection des droits de l'homme, est né le projet de Déclaration des droits des peuples autochtones. Dix ans furent nécessaires à la rédaction dans un esprit de ferveur et d'engagement rarement atteint ultérieurement. Ce projet de Déclaration, rédigé par les experts avec la collaboration très active des autochtones, devant les représentants d'une trentaine d'Etats, fut adopté le 26 août 1994 par la Sous Commission pour être transmis à la Commission des droits de l'homme. Celle-ci n'ayant pu forger de consensus à cet égard, l'Assemblée générale des Nations unies recommanda la création d'un groupe intersession, à périodicité limitée, dénommé Groupe de travail sur le projet de Déclaration (GTPD). Ce second groupe fut chargé d'orchestrer les négociations entre les États, plus présents qu'auparavant et les peuples autochtones pour affiner le contenu de cette Déclaration dont il était attendu qu'elle soit adoptée par voie de consensus avant la fin de la première décennie consacrée à la cause indigène (1994-2004) (voir Bellier 2003). En l'absence de résultats concrets, l'Assemblée générale déclara, en janvier 2005, une nouvelle décennie (2005-2015) ayant pour objectif de transformer les discours en engagements de la part des États, tandis que la Commission des droits de l'homme se prononçait, en avril 2005, en faveur du renouvellement annuel du mandat de ce groupe de travail afin de conclure les négociations sur la Déclaration.

Vingt-trois ans après le début du plaidoyer autochtone à l'Onu, rien n'a été vraiment obtenu en termes d'instruments destinés à protéger les autochtones, ni une Déclaration qui est un instrument politique à haute valeur symbolique, ni une convention des droits des peuples autochtones, qui serait l'instrument juridique contraignant les Etats la ratifiant. De fait, le seul instrument existant, la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail sur les Populations autochtones et tribales, a été ratifiée par moins d'une vingtaine d'Etats, ce qui limite objectivement son applicabilité mondiale⁴. Mais les perspectives autochtones ont acquis une visibilité sans précédent dans le système des Nations Unies, et les débats orchestrés à ce niveau acquièrent via les programmes des agences onusiennes et la sensibilisation des Etats une perspective opérationnelle nouvelle.

⁴ Signée en 1989, la convention 169 a été ratifiée depuis lors par 17 États dont 13 latino-américains : Argentine, Bolivie, Brésil, Colombie, Costa Rica, Dominique, Équateur, Guatemala, Honduras, Mexique, Paraguay, Pérou, Venezuela ; Danemark, Fidji, Norvège et Pays-Bas.

Parallèlement à la conquête pacifique des institutions, différents événements eurent lieu au cours desquels les questions autochtones furent reprises et « affinées » sur la scène internationale; à côté puis dans les sommets de la planète (sur la terre, l'eau, le changement climatique, les femmes, les enfants, le racisme, les objectifs du millénaire, etc), lors de conférences régionales à Panama, Fidji, Manille, Kari-Oca (travail plus ciblés sur les problématiques locales), de séminaires de travail organisés par le Haut Commissariat aux Droits de l'Homme (HCDH), les ONGs ou les Etats (les thèmes retenus en 2003 et 2004, concernaient « la justice » et « la résolution pacifique des conflits »). Dans ces espaces de communication associant les représentants des Etats, les ONGs et les autochtones, mûrissent les idées qui prennent ultérieurement une forme institutionnelle (un groupe de travail, un instrument juridique, un comité, une nomination d'expert, etc.), dont il est attendu qu'elle contribue de régler les problèmes évoqués. Ainsi lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme (Vienne 1994), Rigoberta Menchu, première Amérindienne récompensée du prix Nobel de la paix en 1992, recommanda-t-elle l'ouverture d'un forum permanent au sein de l'ONU, ce qui fut réalisé en 2000, les Etats s'opposant à la mention « peuples » dans l'intitulé de cet organe, placé près le Conseil Economique et Social d'où son nom d'Instance Permanente sur les Questions Autochtones (IPQA). Une autre institution, très appréciée des autochtones, fut mise en place en 2000 avec la nomination d'un Rapporteur spécial sur les droits humains des peuples autochtones qui est, dit-on, le « résultat d'un dialogue entre des Etats répressifs en interne et les Peuples autochtones, leurs organisations et représentants au niveau international. » Alerté par les organisations autochtones qui sollicitent sa visite, le rapporteur spécial, un professeur renommé de sociologie d'origine mexicaine R. Stavenhagen, doit être invité par les Etats concernés pour réaliser, avec peu de moyens, des enquêtes dont le résultat fait l'objet d'un rapport qui sera présenté devant la Commission des Droits de l'Homme et distribué aux parties concernées.

A un plus haut niveau que le GTPA dans la hiérarchie onusienne, l'Instance permanente transmet des recommandations au Conseil Economique et Social. Elle est, entre autres, chargée de veiller à ce que les différentes agences des Nations Unies (Unesco, Unicef, Unifem, OMPI, OMS, PNUE, PNUD, etc.) prennent en considération les populations autochtones pour la mise en œuvre de leur programme d'action (dans le domaine de la culture, de la santé, de l'éducation, du développement, etc.), sans oublier de les consulter. Cette pratique, généralement négligée par les autorités de leurs pays, occupe dans l'esprit des autochtones une place centrale, aujourd'hui formalisée dans les discours relatifs au concept de « Droit au consentement libre et préalablement informé ». Le secrétariat de l'IPQA est l'enjeu d'une sorte de rapport de force car le Département des Affaires Sociales du Conseil

Economique et Social entend assurer cette tâche tandis que les autochtones aimeraient que le secrétariat leur reviennent avec l'application d'un principe de « discrimination positive » dérivé de la formulation : « Une préférence sera accordée à une femme d'égale compétence ». Ils souhaitent faire entrer dans les esprits l'idée que « Une préférence sera accordée à un autochtone d'égale compétence »⁵. L'objectif est de peser sur la manière dont fonctionnent les Nations Unies, de même que dans leur esprit, le fonctionnement de l'Etat doit être changé pour qu'ils y trouvent leur place.

Ces déclarations, qui prennent forme dans des discours, des plus élaborés aux plus informels, permettent de comprendre comment se construit la personne de représentant autochtone aux Nations Unies, qui associe des qualités politiques et identitaires à une image d'expert dans les domaines de la plus haute modernité. Cette image s'est construite dans la durée, par la participation continue des autochtones aux grandes conférences internationales : Sommets de la Terre -Rio 1992, Johannesburg 2002, contre le racisme- Durban 1994, sur les Femmes - Pékin 1995, le commerce et la finance (OMC)- Seattle 2000, le changement climatique - La Haye 2000, la résolution des conflits, la paix et le développement durable - Manille 2000, l'eau -Kyoto 2003, la société de l'information - Genève 2002, Tunis 2005. En apprenant sur une base expérimentale à maîtriser les mécanismes onusiens, à l'aide aussi des séminaires et des modules de formations, organisés par l'ONU, l'UE, les ONGs de droits de l'homme, les leaders autochtones, hommes et femmes, se sont forgés une compétence qui les conduit à mesurer l'importance d'inscrire un point à l'ordre du jour des Etats. Au fil des rencontres annuelles qui les conduisent dans toutes les parties du globe, un certain nombre d'entre eux sont ainsi passés du statut de représentant d'un peuple *sui generis* et auto reconnu à celui d'expert, choisi d'un commun accord par les organisations de base ou, à un niveau plus élevé, pour représenter une région du monde.⁶ Ce changement de statut s'accompagne de l'acquisition de compétences discursives pour faire passer un message dans les quelques minutes du temps réglementaire, de capacités de synthèse pour rédiger les rapports ou les déclarations en séance plénière, de savoirs spécialisés sur l'environnement, la propriété intellectuelle ou le patrimoine culturel, et de qualités politiques pour manœuvrer sur un terrain traversé par toutes sortes d'idéologies. Une grande disponibilité est également nécessaire ainsi

⁵ Les autochtones cherchent à faire entendre leur voix sur ce point mais, ne pouvant être présents au-delà de l'ECOSOC et sans accès aux débats du 5^{ème} Comité chargé du budget, ils sont dépendants d'Etats et de hauts fonctionnaires amis pour faciliter leurs demandes.

⁶ Certaines organisations, dite « parapluie » regroupent des dizaines d'organisations locales comme la COICA (*Confederacion de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica*) en Amérique Latine, fédération trilingue (espagnol, portugais, français) ou IPAAC (*Indigenous Peoples Associations of Africa Council*), fédération bilingue (français, anglais) qui regroupe les organisations de l'Afrique noire et blanche, du Nord au Sud du continent.

qu'un soutien financier, car les délégations autochtones ne disposent pas du personnel nécessaire pour envoyer des représentants sur tous les fronts ni de fonds propres en quantité suffisante. De nombreux efforts sont réalisés pour impliquer des jeunes (à travers les programmes de formation des leaders) mais ce sont souvent les mêmes personnes qui se déplacent d'un forum à l'autre, ce qui leur permet de consolider les éléments de savoir relatifs aux questions autochtones – mettant par exemple en relation les débats et éléments de déclaration les concernant à la CDB (Convention sur la diversité biologique), à l'OMPI (Organisation mondiale de la propriété intellectuelle) ou au Forum sur les Forêts Tropicales. Cet investissement des lieux du monde par un petit nombre d'activistes autochtones qui se retrouve périodiquement, donne l'illusion d'une sensibilisation plus importante de la communauté internationale qui alimente en retour une certaine déception, comme le manifestent en séances de nombreux autochtones se plaignant que les déclarations des Etats ne soient suivies d'aucun effet.

Les délégués autochtones injectent aussi dans ces forums des manières de faire qui tranchent avec les modalités usités par les représentants des Etats ou des sociétés dominantes, les plus remarquées étant le recours aux parures traditionnelles dans les occasions cérémonielles, l'invocation aux esprits protecteurs, les chants et tambours sacrés, etc. Pour marquer leur distinction d'avec les sociétés régionales ou occidentales, les discours autochtones privilégient d'autres supports que le savoir académique, et la mémoire telle qu'elle se construit dans le champ des études historiques. Pour introduire leurs revendications politiques, en faisant référence à leurs singularités culturelles, ils s'appuient sur les cosmovisions (avec le concept des « 4 directions » ou l'invocation à la « terre mère », la Pachamama andine, par ex.), sur des références au « créateur » ou aux esprits qui accompagnent les autochtones, et ils rappellent les épisodes douloureux de leur histoire, en contextualisant leurs récits. Ils revendiquent, enfin, avec le concept des « 7 générations » (un thème plus nord amérindien) et l'idée qu'ils ne sont que le maillon d'une chaîne reliant les « ancêtres » aux nouvelles générations, nées et à venir, un fameux sens de la responsabilité qui leur a permis de survivre jusqu'à présent et que les individus non autochtones, pris dans la matérialité épaisse de l'Occident consumériste, ne connaîtraient pas.

Devant ces références à des pratiques communes, force est de constater que la distance géographique, linguistique ou culturelle entre les peuples autochtones ne pèse pas grand-chose au regard de la volonté de montrer une histoire partagée. Celle-ci est évidemment totalement reconstruite autour de quelques éléments dont la coalescence est fonction de la relation à ce corpus de droits collectifs en cours d'élaboration. La prise de conscience des interdépendances a conduit à l'organisation accélérée de sommets et autres formes de

rencontres planétaires, par et dans lesquels les autochtones repèrent les questions concernant leur cause et établissent des relations directes d'échange de savoir et de savoir-faire entre représentants délégués, réunis par la fréquentation des mêmes espaces et maîtrisant les codes linguistiques de l'intervention devant des acteurs étatiques et non gouvernementaux. La mise en scène de cet esprit collectif les conduit à surmonter leurs divisions pour démontrer l'union et le respect qu'ils prêtent à leurs cultures et savoirs de leurs « frères et sœurs » autochtones. Cela est réalisé à travers le principe de l'assemblée générale (*caucus*) qui rassemble quotidiennement, matin ou soir, l'ensemble des organisations présentes pour discuter des problèmes à l'ordre du jour, sous une présidence bicéphale, à double parité de genre et de langues (Anglais et Espagnol). Une seconde modalité propice à l'intégration des vues autochtones est le principe de la décision par consensus, par lequel rien ne peut être adopté (entre soi ou avec les Etats) sans l'assentiment actif ou passif de la totalité des organisations présentes, ce qui donne force à la voix autochtone et conforte le sentiment de son unité auprès des observateurs extérieurs.

Face à ces perspectives unitaires par lesquelles la communauté internationale (c'est-à-dire les délégués des Etats, les fonctionnaires internationaux, les universitaires et experts associés, les médias) se saisit des « questions autochtones », et construit une représentation, une image mentale des peuples autochtones, se pose la question très problématique des relations entre les différents niveaux de réalité concernés, principalement entre ce monde déterritorialisé de l'Onu et ces espaces dans lesquelles s'inscrivent les personnes concernées par les revendications autochtones, espace dont la territorialité est reconstruction permanente. Comme le signale B. Nates Cruz (2005 : 108) « c'est dans ce processus (espace-territoire-territorialité) que s'élabore notre sentiment élémentaire de possession et d'appartenance, il se construit tant dans la représentation physique proprement dite que dans une autre représentation plus intellectuelle et spirituelle (raison et sentiment). » Représentations d'autant plus actualisables dans le quotidien des individus qu'on leur reconnaîtra une forme politique et juridique. C'est tout l'enjeu des luttes pour les différentes formes d'autonomie et d'autodétermination dans lesquelles les peuples autochtones se trouvent confrontés, à divers degrés, aux problèmes que pose la gouvernance dans un espace démocratique, ouvert aux tiers.

A travers la participation aux forums mondiaux se forge une voix autochtone, se construit une identité générique, se développent des alliances avec différents acteurs de ladite société civile internationale (humanitaires, écologistes, alter mondialistes). Il s'ensuit un double balisage des territoires du politique, du côté national (mais aussi régional et local) et du côté transnational. Au niveau local, parallèlement à la saisine de la communauté

internationale, se produisent de nombreux changements, soit que s'affirment des mouvements identitaires, soit que les luttes se poursuivent ou s'amplifient sur des enjeux de revendication territoriale, d'application des traités, de plus en plus en rapport avec l'exploitation des ressources naturelles qui sont convoitées par les entreprises multinationales. Selon des modalités que l'on ne peut évoquer dans le cadre de cet article, démonstration pourrait être faite de l'influence qu'exerce le forum international composé des autochtones, des organisations internationales, des ONGs transnationales, des réseaux de militants, des églises aussi, sur la structuration d'une cause ou sur un pays. Depuis quelques années, les luttes sont de plus en plus tournées vers les problèmes que posent la dérégulation de l'Etat et la privatisation des ressources naturelles, comme l'eau ou le pétrole, par lesquelles les autochtones voient des acteurs bien plus puissants qu'eux, les grandes compagnies transnationales par exemple, s'installer sur ou détruire les territoires « ancestraux » dont ils sollicitent la reconnaissance. Celles-ci bénéficient, dans le cadre de la mondialisation, de conditions favorables liées à l'ouverture des marchés et à l'attraction des investissements directs étrangers de la part des Etats. Etats qui se trouvent dès lors confrontés à toutes sortes de demandes contradictoires, comme le démontre Gros pour l'Amérique Latine (2005). La place des autochtones dans les développements des nouvelles organisations de marché, telles que ALCA (Association de Libre Echange des Amériques) est ainsi mise en question. Ce n'est que depuis peu de temps, sans doute en relation avec les efforts de la Banque Mondiale pour adapter ses directives opérationnelles aux particularités posées par les communautés locales que les multinationales envisagent de « dialoguer » avec les autochtones, dialogue généralement difficile qui se déroule sur un fond paradoxal. Le paradoxe, comme le signale Gros, « consistant à vouloir territorialiser des groupes culturels et à établir des frontières intérieures à caractère ethnique, alors même que jamais les frontières nationales n'avaient été aussi poreuses, ouvertes à la circulation des marchandises, des capitaux, des hommes, des idées, des cultures » (2005 : 45).

La consolidation des organisations autochtones, qui se structurent, se divisent, s'opposent parfois, ainsi que l'influence qu'elles exercent au delà de leur propre audience, s'inscrit dans une dynamique politique qui n'est pas stabilisée. Car les luttes concernant la revendication et l'application des droits se déroulent dans le pays, au niveau micro régional, dans les instances locales, bien plus qu'à l'assemblée générale des Nations Unies ou dans les groupes de travail qui agissent au niveau macro, les positions politiques qui s'y expriment étant réélaborés dans une forme discursive « globalisante » (voir à ce sujet les travaux de D. Maingueneau sur le discours constituant des organisations internationales, et de B. Steiner sur « la langue de coton », 2002). En raison de la nature extrêmement éclatée des terrains

d'observation, il est impossible en l'état des connaissances anthropologiques de se forger une vision planétaire des changements économiques et sociaux dans lesquels les autochtones se ressourceur lorsqu'ils « montent » au niveau international se faire l'avocat de leur peuple ou d'une cause, mouvements qui pèsent (partiellement) sur les manières dont les gouvernements réagissent à l'international. On observe en revanche que des changements conséquents ont eu lieu en Amérique Latine, avec l'adoption de Constitutions plus respectueuses de la diversité culturelle des pays (Nicaragua 1987, Brésil 1988, Colombie 1991, Mexique 1991, Paraguay 1992, Pérou 1993, Bolivie 1994, Equateur 1998, Venezuela 2000...). Ce mouvement du côté des Etats américains (qui sont également associés à un projet de Déclaration Américaine des Droits des Peuples Autochtones dont les acteurs disent qu'elle progresse plus vite que celle des Nations Unies), peut avoir un effet d'entraînement sur d'autres Etats du globe, à travers d'autres mécanismes, notamment ceux par lesquels se constitue un pôle des Etats émergents visant à résister à l'ordre international du G8.

Ces changements semblent plus symboliques qu'ils ne traduisent un véritable rééquilibrage des relations sociales, économiques et politiques entre les communautés autochtones et la société dominante, pourtant nécessaires si l'on souhaite à la fois lutter contre la pauvreté et résoudre les conflits, dans l'esprit des déclarations concernant les Objectifs de Développement du Millénaire (2000). Mais aussi limités soient-ils, ils incarnent un mouvement historique de re-examen global du projet national et de citoyenneté (cf Gros, 2000) qui va de pair avec les réformes impulsées au niveau mondial par les organisations internationales. Ce sont les mêmes pays américains qui ont ratifié la Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux de l'Organisation Internationale du Travail (1989) qui est à ce jour l'unique instrument juridique élaborant des droits collectifs pour les peuples autochtones. Cette convention qui aborde les questions relatives à la terre, à l'emploi, à la formation professionnelle, à la santé, et envisage la coopération transfrontalière sous la forme d'un article 32, n'a été ratifiée par aucun pays africain ou asiatique, et seulement par trois pays européens. On notera que les leaders autochtones des pays qui ne l'ont pas ratifiée travaillent leurs gouvernements en ce sens, recevant pour ce faire l'appui des programmes de soutien de la Commission européenne, comme cela figure par exemple dans la dernière « Initiative pour la Démocratie et les Droits de l'Homme » (appel à projet 2005).

Du côté transnational, se produisent des changements à plusieurs niveaux, tous reliés aux formes nouvelles de la mondialisation. Le premier concerne le pôle institutionnel, avec l'établissement, via un très long processus, de nouvelles normes et standards destinés à étendre le champ des droits humains, étant d'actualité ce que les spécialistes dénomment la genèse d'une quatrième génération de droits (cf infra) dont les développements impliquent un

ensemble complexe de structures administratives et politiques, judiciaires (tribunaux et cours suprêmes) et constitutionnels. La clé de voûte de cette nouvelle génération de droits concernant les autochtones est ce projet de Déclaration universelle des droits des peuples autochtones, inachevé à ce jour, mais qui à l'état de projet constitue déjà une référence, par exemple pour la cour suprême du Canada. Ces « ajustements » doivent être mis en rapport avec la conscience partagée des enjeux planétaires, tels ceux relatifs à la protection de l'environnement et à l'usage des ressources naturelles, comme de la diversité culturelle qui constitue le patrimoine de l'humanité. Dans ce domaine, on observe que certains acteurs de la mondialisation, parmi les plus puissants à savoir les entreprises multinationales, peinent à prendre en compte cette dimension des droits, susceptible d'affecter le développement de leurs activités, notamment dans le domaine des ressources extractives. Le fait est que les deux groupes d'acteurs se trouvent rarement associés par l'Onu pour débattre des problèmes les concernant, mais de plus en plus de voix se font entendre pour réclamer une « responsabilité juridique » des entreprises multinationales et le respect des droits humains⁷. Un second niveau concerne les peuples séparés par les frontières des Etats, qui tentent d'améliorer leurs contacts et libertés de circulation ainsi que les individus autochtones qui, à travers les migrations saisonnières ou plus durables vers les Etats-Unis (Lestage 2002) ou vers l'Europe, développent des discours nouveaux sur l'identité, sur les droits (voir Morin et Santana, 2002) comme sur les évolutions nécessaires des communautés traditionnelles. Dans ce domaine, les femmes jouent un rôle particulier comme cela est apparu lors de la troisième session de l'Instance permanente qui a examiné la question des « Femmes autochtones » (2003). Le troisième niveau concerne l'émergence, évoquée plus haut, d'une nouvelle sorte de leader autochtone, liée à cette intensification des échanges que suscite la mondialisation (Giddens 1992) qui transforme les manières de faire et d'être. Au cœur de ces évolutions se trouvent les relations que les peuples, autochtones dans le cas présent, entretiennent avec un Etat dont la souveraineté, la puissance et le rôle sont en pleine transformation, alors même qu'il reste le pilier du système des relations internationales.

La sensibilité nouvelle des États qui appuient les développements des questions autochtones dans la sphère internationale, comme l'atteste la mise en place de nouveaux mécanismes (Rapporteur spécial sur les droits et les libertés fondamentales des peuples autochtones, Comité de suivi de la Convention sur la diversité biologique – article 8j, Commission technique de la Banque mondiale, etc.), tient à la capacité des organisations

⁷ http://www.developpement-durable.net/article.php3?id_article=83,
http://www.un.org/french/pubs/chronique/2002/numero3/0302p20_une_idee_qui_a_fait_son_chemin.html,
http://www.parl.gc.ca/infocomdoc/38/1/parlbus/commbus/house/FAAE/report/RP1961949/FAAE_Rpt14-f.htm,

autochtones à chercher des relais dans le système onusien, auprès des États comme des organisations non gouvernementales dans une variété de secteurs (droits humains, environnement, développement, propriété intellectuelle, travail, etc.). Par leur constante implication s'accompagnant d'une maîtrise progressive des processus onusiens, les représentants autochtones semblent ainsi devenir « partenaires » des États, une vision que partagent ceux d'entre eux qui ont choisi la voie du dialogue et de l'action internationale, que réfutent en revanche ceux qui privilégient l'action radicale locale, un choix qui peut être déterminé par la manière dont l'appareil d'Etat accepte ou pas de reconnaître le rôle ou l'importance des représentants « ethniques ». Le partenariat était le label annoncé de la dernière décennie en faveur des peuples autochtones (1995-2005), dont l'évaluation a révélé qu'elle s'était traduite par peu d'engagements concrets sauf dans des Etats comme le Canada qui a mis en place une plateforme institutionnelle de dialogue avec les autochtones, ou la Nouvelle Zélande, les pays scandinaves et le Mexique qui organisent des consultations internationales pour avancer sur le projet de déclaration. Dans ce contexte d'évolution multiscalaire, les États demeurent « maîtres » du jeu puisqu'ils détiennent le pouvoir de décision et notamment le pouvoir d'adopter la Déclaration, de transformer cet instrument en une convention, ainsi que le pouvoir de respecter leurs engagements et de les faire respecter par les acteurs non étatiques puissants comme les compagnies multinationales et les ONGs.

Universalisme des droits humains, relativisme des questions autochtones

De 1945 à nos jours, les droits de l'homme qui constituèrent le socle initial des instruments mobilisables pour la défense des autochtones (Déclaration universelle de 1948) se sont diversifiés avec la genèse d'instruments normatifs spécifiques visant à inclure et protéger les droits civils et politiques, économiques et sociaux (les deux pactes internationaux de 1966, les Conventions 107 et 169 de l'Organisation Internationale du Travail relative aux « populations tribales et indigènes »), puis les droits au développement qui sont contenus dans différentes déclarations, la dernière en date portant sur « les objectifs de Développement du Millénaire » et programmes d'actions inclus dans les Conventions (instrument juridique contraignant) comme celle portant sur la Diversité Biologique. Au fil des ans, chacun de ces domaines de droits s'est divisé en autant de ramifications pour traiter des droits des citoyens, des réfugiés et des migrants, des droits des enfants et des femmes, des droits à l'environnement, à la terre et aux ressources naturelles, des droits au travail et à la santé, des droits culturels, éducatifs, linguistiques, médiatiques, le dernier en date portant sur le droit de la propriété intellectuelle, dont l'agencement normatif est orchestré par l'Office Mondial de la

Propriété Intellectuelle. C'est dans ce contexte d'un ordre juridique international évolutif, aussi bien sur le plan normatif que coutumier, que les représentants autochtones se sont attachés à faire ressortir la spécificité des problèmes les concernant, en revendiquant une parole légitime fondée sur leur reconnaissance en tant que « peuple », étant appuyés pour ce faire par des anthropologues, des juristes, des militants, des religieux, des fonctionnaires du Haut Commissariat aux Droits de l'Homme, dans une configuration relativement efficace sur la scène onusienne.

En 30 ans de présence politique autochtone, la montée en puissance dans le système mondial s'est traduite par un changement de perspectives. En passant par la machine onusienne, les représentants autochtones sont non seulement devenus acteurs de leur propre destin, mais ils sont aujourd'hui reconnus et dénommés experts (titre officiel des membres de l'Instance permanente) tant parce qu'ils sont les porteurs des perspectives autochtones – ils sont donc à la fois autochtones et spécialistes de ces questions- que parce qu'ils prouvent leur capacité à se saisir des problématiques les concernant dans l'agenda global pour faire entendre leurs voix.

S'inscrivant dans la logique initiale des droits de l'homme pour remédier à la situation des peuples et individus maltraités localement, en proie au racisme et à la discrimination, dans le cadre des droits civils et politiques, dits de la première génération (pacte international sur les droits civils et politiques), le débat a évolué vers les droits de la seconde ou troisième génération concernant l'économie, la société et la culture pour s'orienter vers la définition de droits collectifs en direction d'une catégorie particulière de personnes : en l'occurrence les autochtones. C'est le fruit d'une évolution internationale par laquelle le système onusien, mais aussi européen, tous deux très influents dans le fonctionnement des organisations multilatérales, se saisissent d'une catégorie particulière – comme les femmes, les enfants ou les minorités - avant de proposer l'intégration des problématiques concernant les autochtones dans les mécanismes institutionnels, pratique que l'on dénomme en anglais « *mainstreaming* ». Ce qui veut dire qu'au lieu de définir une politique ciblée pour les autochtones, mécanisme susceptible de diviser l'universalité du droit, les perspectives autochtones devraient être pris en compte dans toutes les politiques élaborées, qu'elles concernent l'aménagement du territoire, la santé comme l'éducation des enfants ou des adultes. Dans cette perspective, il est indispensable de réfléchir aux modalités par lesquelles articuler les droits collectifs et les droits individuels de la personne, pour régler les situations litigieuses qui peuvent engager des conflits entre autochtones, mais aussi et sans doute surtout pour respecter les droits des tiers non autochtones dans le cadre étatique comme dans le cadre des autonomies qui peuvent être concédées sous différentes formes.

Ces évolutions doivent être mises en rapport avec le nouvel état du monde post colonial. Dans la présente configuration, le bloc occidental, puissant sur le plan idéologique et notamment responsable des grands modèles de développement, est mis en question aussi bien par les Etats du sud, pays émergents qui cherchent à occuper une place sur la scène mondiale que par les populations autochtones dont les représentants critiquent les avancées de la mondialisation économique et financière. Ce mouvement critique, qui pousse certaines organisations, ou individus autochtones, à rechercher une voie de retour vers un passé idéalisé, n'est pas sans poser problèmes à d'autres qui cherchent en revanche à maximiser les avantages d'une globalisation qui leur permet de transformer certains rapports sociaux, jugés inéquitables, par exemple concernant la place des femmes dans la société, comme d'améliorer les possibilités d'accès au marché. Les rapports entre les Etats et les autochtones ne sont pas suffisamment tranchés pour les opposer de manière mécanique, et les qualifier sur une échelle de valeurs. La seule constante que l'on pourrait dégager des évolutions retracées plus haut est ce désir de démocratie, voire cette exigence de souveraineté pour prendre le cas du mouvement zapatiste au Chiapas mexicain, qui, étant exprimé par les mouvements autochtones selon des configurations historiques particulières, oriente le champ des revendications vers différents horizons - demande d'autonomie, de participation, de co-gestion, etc. - à la réussite desquelles s'évalue le potentiel transformateur des mouvements autochtones.

De nouvelles alliances se dessinent entre Etats et mouvements porteurs de logiques d'actions pour une autre mondialisation (entre autres Brésil, Afrique du Sud, Cuba, Venezuela - avec l'initiative d'une Alternative Bolivarienne pour les Amériques, ALBA, pour faire pièce à l'ALCA; mouvements associatif type ATTAC, environnementalistes et autochtones, cf D. Dumoulin 2001, Dumoulin et Michel 2004). C'est dans ce contexte que la voix des représentants autochtones circule dans les forums internationaux, contribuant à sensibiliser les acteurs gouvernementaux, les militants activistes ou humanitaires, les experts de différentes disciplines, à la particularité des questions autochtones. On assiste ainsi à un double phénomène par lequel les autochtones se saisissent de la « chose commune » pour introduire « le point de vue autochtone » et contribuer, à plus long terme, à l'orientation des politiques publiques, stimulant en retour un certain nombre d'oppositions, c'est le jeu du politique. En agissant de la sorte, et tel que cela ressort des discours qu'ils emploient dans leurs stratégies de communication, ils entendent convaincre le public occidental, comme leurs concitoyens, que le respect de leurs droits et de leurs visions profite à la société dans son

ensemble, en tant que mécanisme d'approfondissement de la démocratie⁸. Dans cette perspective d'un monde revisitant ses frontières, les autochtones proposent que leurs savoirs traditionnels soient reconnus pour le bénéfice commun de l'humanité mais ils refusent les logiques de marchandisation qui encadrent ces échanges dans l'optique occidentale. Dans ce dernier registre, le « discours autochtone » porté notamment par l'actuelle présidente de l'Instance Permanente, une Igorot des Philippines, présidente de la Fondation Tebtebba, regrette que le débat sur les « droits de la propriété intellectuelle » (*intellectual property rights*) se substitue au débat sur « les droits des peuples indigènes » (*indigenous peoples rights*) (V. Tauli Corpuz, communication). De même, contestent-ils la forme de l'état « occidental » qu'ils veulent rénover, alors même qu'ils ne disposent pas des moyens politiques, techniques et financiers de porter un modèle susceptible d'intégrer les visions de tous, porteurs d'identités ethniques et citoyens sans étiquette. L'enjeu politique est immense. D'un côté, est mise en question la définition des droits de propriétés, pour laquelle les Etats, eux-mêmes confrontés à leurs propres usages de ce concept, opposent aux autochtones une fin de non recevoir, d'autant plus ferme que sont concernés les droits du sol et du sous-sol. C'est la logique de défense de l'intégrité territoriale de l'Etat (voir de l'Etat nation) qu'ils entendent faire prévaloir au détriment du droit des peuples à disposer de soi-même qui pour les autochtones est un principe indissociable de la propriété collective du sol et des ressources. De l'autre est mise en examen la possibilité d'une gouvernance autochtone, à un niveau autre que communautaire.

L'action collective au sein de l'ONU a sans doute répondu à une double logique. D'un côté, elle a conduit à universaliser la question du rapport entre l'Etat et l'une de ses multiples composantes, optique selon laquelle les autochtones représentent l'un des « fragments de la nation » pour reprendre l'expression de P. Chatterjee (1993). De l'autre, elle a permis de relativiser le traitement des réponses à apporter à ces peuples, populations et individus autochtones, très diversifiés, dans les domaines de l'éducation, de la santé, du développement comme des droits politiques, ce qui met en question le rapport entre un « peuple » au sens philosophique du terme (un concept souvent rattaché à l'idée de nation) et des « peuples » au sens d'entités culturelles, ethnicisées, construites dans un registre politique et juridique qui se cherche une nouvelle grammaire. Le simple fait de pouvoir rattacher les formes autochtones d'action collective à l'Onu à divers changements politiques nationaux, notamment sur le

⁸ Ainsi par exemple dans une forme convenue reprenant des mots entendus ailleurs, prononcés par des leaders non amérindiens, une leader miskita du Nicaragua, Myrna Cunningham, faisait état de cette perspective humaniste, dans une conférence organisée par une ONG de soutien, à l'Institut Polonais de Paris (septembre 2005) : « En protégeant nos territoires contre l'exploitation intensive, nous agissons pour le bien de tous les Nicaraguayens ».

continent américain mais aussi dans le Pacifique, montre que la situation de victimes n'est ni une fatalité ni une solution. L'incertitude demeure sur la question de savoir si les changements désirés passent par le politique ou par le juridique, et comment s'articulent ces deux domaines qui ont évidemment partie liée. Cela conduit les représentants autochtones à développer une argumentation sophistiquée tant pour exposer les limites que présente le droit international des droits de l'homme, centré sur les droits individuels de la personne, que pour rassurer les Etats sur la manière dont les droits collectifs peuvent être mis en œuvre à l'échelle locale, régionale, voire globale. D'un côté, avec l'identification collective à la notion de « peuple » au sens des pactes de 1966, le mouvement international des peuples autochtones réclame un traitement non discriminatoire, à égalité avec tout autre peuple, pour se voir reconnaître un droit à l'autodétermination, perçu comme l'unique garantie de protection des rapports particuliers liant un peuple à son territoire, sur les plans spirituel, matériel, physique ou symbolique. De l'autre, il demande un traitement particulier axé sur la spécificité du lien entre l'individu et le groupe autochtones, pour lutter contre la marginalisation dont les autochtones sont l'objet dans les sociétés dominantes, de la part des Etats qui les incluent en tant que populations, dénuées souvent de droit de citoyenneté, de la part des firmes transnationales qui exploitent les ressources du sol et du sous sol selon des logiques incompatibles avec les représentations traditionnelles, ou encore de la part des minorités ethniques issues des diasporas, qui négocient à leur manière leur intégration dans un espace économique, social et politique.

Ce désir de concilier l'universalisme du droit avec la relativité culturelle autochtone représente pour l'idéologie dominante un défi d'autant plus puissant que les populations autochtones sont inscrites dans une position de subordination relative d'où elles cherchent à s'extraire par le dialogue ou par la lutte. Mais quelle que soit l'opinion que l'on se forge sur le mouvement international des peuples autochtones, la mondialisation présente agit sur les conditions de leur subordination. L'accélération des processus organisationnels, l'utilisation des structures d'ONGs pour capter des soutiens, des fonds et des relais auprès de l'opinion publique, de même que l'accès à des plateformes de communication Internet qui permettent aussi bien de se documenter pour instruire un cas que de porter à la connaissance du monde telle violation commise par un Etat ou une entreprise multinationale, représentent de puissants instruments de construction des capacités politiques. Les citations d'auteurs autochtones qui émaillent ce texte (Anaya, Tiouka, Tauli Corpuz, etc.) illustrent ainsi le changement de paradigme que traduit, en particulier dans les trois Amériques, l'occupation de la scène académique par les acteurs autochtones et la prise en considération des problématiques autochtones par les institutions universitaires dans une perspective qui n'est pas simplement

théorique comme en témoigne l'intitulé du diplôme qui réunit « droit autochtone » et « droit des ressources naturelles ». Au-delà de ce continent, on observe le même souci de former des leaders autochtones susceptibles de recourir aux mêmes outils que les représentants de la société dominante, dans la volonté de construire ce domaine du droit, totalement inconnu en France qu'est le droit autochtone.

Parmi les centaines de représentants qui participent aux négociations du Groupe de Travail sur le projet de déclaration, on ne compte plus à l'Onu le nombre de diplômés en droit, titulaires de doctorats, enseignants de collèges et d'universités, avocats ou consultants qui mettent leurs savoirs et compétences au service de leurs communautés, ce qui ne laisse pas de poser problème tant il est difficile d'être le porte parole d'un monde qui défend ses traditions tout en étant inscrit dans une extrême modernité pour être les vecteurs des discours globalisés par lesquels le renouveau des peuples autochtones peut être imaginé (cf Gros 1998, Morin et Saladin d'Anglure, 1995, Bellier et Legros 2001). Par leur présence, leurs actions parfois spectaculaires, souvent joyeuses et colorées, et leurs réflexions mûries dans la lutte politique mais aussi à l'université, « les autochtones de l'ONU » sont parvenus à inscrire à l'agenda international cette nouvelle génération de droits humains que les anglo-saxons dénomment « *indigenous rights* » (cf. E. Messer 1995 : 69). De fait, cette nouvelle catégorie de droits correspond moins à un bloc de droits positifs ou négatifs qu'à cet ensemble de pratiques par lesquelles les autochtones se constituent comme les acteurs de leurs propres destins, à l'ONU comme sur le terrain des revendications locales, dont la ligne d'horizon est définie par le projet de Déclaration Universelle des Droits des Peuples Autochtones. La faible visibilité et la non reconnaissance de ce domaine du droit en France, tiennent en partie à la frilosité des chercheurs, tant juristes que politologues ou anthropologues qui se sont intéressés plus tard que les autres à ces développements de « l'autochtonie ». Mais, un mouvement se dessine comme on le remarque avec la mise sur pied à l'Université de Dijon, avec la collaboration du HCDH, d'une formation aux droits humains et aux droits autochtones en direction des jeunes autochtones francophones du monde, ce qui inclut les représentants du Pacifique, d'Afrique, et d'Amérique. On observera cependant que ces initiatives de la part d'universitaires, à Dijon, Lyon ou Strasbourg, ne sont guère soutenues par une diplomatie française qui peine à enregistrer l'intérêt que représente dans des domaines infra étatiques la mobilisation pour la défense de la diversité culturelle (convention en cours de négociation en 2005)

C'est à partir des années quatre-vingt que plusieurs anthropologues se sont penchés sur le phénomène que représentait l'irruption des peuples autochtones sur la scène onusienne. Les premiers, directs observateurs du mouvement dont ils mesurèrent l'importance lors

d'enquêtes conduites dans les communautés indiennes, puis en participant avec leurs représentants à des sessions de travail de l'ONU, évoquèrent les moyens par lesquels les autochtones réussirent à se faire une place à l'ONU (Rostkowski 1985, 1998, Morin 1992, 2006, Morin et Saladin d'Anglure 1995, Muehlebach 2001). D'autres, observateurs plus distants, s'intéressèrent aux transformations qu'induisit la perspective autochtone dans le double champ des droits humains et du développement et ses répercussions en anthropologie (voir notamment l'étude de E. Messer sur anthropologie et droits de l'homme en Amérique Latine, 1995). A l'issue d'un symposium consacré à ce sujet dans un congrès de l'American Anthropological Association (AAA), cet auteur signale les travaux conséquents d'anthropologues et de sociologues, réalisés vers la fin des années quatre-vingt, pour démontrer la nécessité de faire évoluer les concepts et instruments internationaux des droits de l'homme afin de répondre aux problèmes des communautés indiennes en Amérique Latine (Stavenhagen et al. 1988). La mise en place, au sein de l'AAA, d'une Commission des Droits humains dont le mandat visait à recommander aux anthropologues de se familiariser avec les droits fondamentaux de l'homme et de signaler aux organisations de défense des droits de l'homme ainsi qu'aux commissions pertinentes des Nations Unies les violations concernant les populations étudiées, témoigna d'un changement de ligne radical au regard des positions adoptées par le Conseil d'administration de cette puissante association qui, en 1947, rejetait le concept de droits humains universels et s'opposait à la participation des anthropologues aux activités des droits de l'homme (Messer, 1995 : 51-52). De fait les anthropologues devinrent plutôt actifs dans la dénonciation des violations et ils furent souvent amenés à témoigner devant différentes institutions judiciaires ou onusiennes, ainsi qu'à travailler avec les musées pour aider à dénouer les conflits dans ce champ très complexe du patrimoine culturel. Mais, ils ont toujours du mal à penser la difficile question du rapport entre universalisme et relativité culturelle ainsi que les manières d'articuler les droits humains individuels et les droits collectifs des peuples. Sans doute est-ce un domaine dans lequel les juristes se révéleraient mieux équipés sur les plans théorique et conceptuel mais en France, ils se sont révélés fort timides sur le sujet si bien que, à l'exception d'un petit ouvrage produit par N. Rouland dans les années quatre-vingt-dix sur les droits des minorités et des peuples autochtones (1996), la question a été quasiment évacuée en France. C'est un fait aussi que plusieurs anthropologues, comme A. Kuper (2003) mais aussi des intellectuels très en pointe sur le mouvement social, comme Paulo Freire, au Brésil, expriment leurs préoccupations face à la montée en puissance des problématiques indigénistes et à la définition d'une nouvelle génération de droits humains portant sur les droits collectifs des peuples autochtones, centrés sur un concept d'autochtonie qui leur paraît non seulement délicat à démontrer, étant donnée

l'importance des migrations et des recompositions culturelles mais aussi porteurs de conflictualité.

Conclusion

Le dernier quart du vingtième siècle peut être considéré comme une période clé tant pour l'organisation du mouvement international des peuples autochtones qui s'est élargi à l'ensemble des continents que pour l'incorporation à l'agenda international des problématiques les concernant, et l'évolution de la pensée politique et juridique qui en résulte.

La montée en puissance des perspectives « droits de l'homme » qui a connu de nombreux autres développements internationaux (Badie 2002) s'est accompagnée d'un double mouvement s'appuyant, au Nord sur une mobilisation relative des anthropologues et la sensibilisation des opinions publiques et des médias, et au Sud sur l'organisation des communautés autochtones avec une quête de légitimité dans le champ politique national, acquise par l'investissement de la scène internationale. La projection sur la scène internationale mobilise les énergies des organisations autochtones qui se font les avocats de la cause dans une multiplicité d'espaces de dialogue. Cela permet de faire progresser la réflexion dans une communauté internationale mais cela pose aussi problème au plan de l'organisation de l'action, au regard des transformations du champ politique qui, au niveau local (territorial, national, régional) se produisent en écho, ou en réaction aux interventions des agences de développement internationales.

Si les questions autochtones figurent désormais à l'agenda international, sans représenter une priorité mais montrant tout de même un changement radical par rapport aux années soixante durant lesquelles ces populations ne jouissaient que d'une mince visibilité dans les écrits des anthropologues et les films documentaires, on assiste, dans le contexte même de la mondialisation, à un décalage extraordinaire de perspectives entre les continents comme à l'intérieur des grandes aires régionales tandis que les thématiques ont profondément évolué. Sur le plan des droits de l'homme, des progrès sont perceptibles en Amérique Latine par exemple, si l'on compare la période avec les années soixante-dix, mais la situation en Afrique ou en Asie n'est pas vraiment meilleure et le groupe des Etats du premier monde, qu'il s'agisse de l'Europe, des Etats-Unis, du Canada, de l'Australie ou de la Nouvelle-Zélande, est également concerné par des violations flagrantes. Significatif également est l'effacement progressif des frontières entre « penseurs » et « acteurs » ce qui, joint à la manière dont circulent par Internet les analyses, les documents politiques comme les textes de mobilisation sur un sujet particulier, dessine un panorama plus complexe de l'activisme politique. Les mêmes données peuvent être utilisées à des fins distinctes, par les producteurs

de discours savants comme par les militants de la cause autochtone, ce qui transforme les conditions de formation du savoir anthropologique.

On observe en parallèle que le cadre juridique des droits de l'homme qui a permis à la catégorie «peuples autochtones » d'apparaître sur la scène publique cède du terrain devant les logiques sectorielles des programmes de développement et de lutte contre la pauvreté, comme le reflètent les discussions relatives aux « Objectifs de développement du Millénaire ». Ce qui laisse à penser que « la globalisation de l'ethnicité » que craignent un certain nombre de représentants des Etats comme d'intellectuels attachés à une vision unitaire plutôt que pluraliste de la démocratie, est canalisée, comme digérée par les mécanismes prévalant dans les institutions multilatérales, raison pour laquelle les représentants des peuples autochtones ont aussi le sentiment de ne pas enregistrer suffisamment d'avancées sur le plan juridique, au regard des situations très problématiques qu'ils vivent dans un certain nombre de pays.

L'ensemble des problématiques autochtones se trouve aujourd'hui à la croisée des chemins, la nécessité se faisant fortement sentir de passer du niveau rhétorique au niveau pratique. Ainsi dans l'optique autochtone, comme dans celle des ONGs qui les soutiennent, les discours (« les belles paroles ») doivent se traduire par des actions et les recommandations donner des résultats tangibles. Dans l'optique de l'anthropologie politique, il convient de resituer les logiques d'actions dans une perspective plus globale, mais toujours contextualisée pour comprendre le sens des transformations observées au niveau des institutions mondiales et nationales, comme au niveau des communautés.

Bibliographie

- Abélès M. et Jeudy H.-P., 1997, *Anthropologie du Politique*, Paris : Armand Colin.
- Anaya J., 2000, *Indigenous Peoples in Intenational Law*, New York, Oxford University Press.
- Badie, Bertrand, 2002, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris : Fayard.
- Barth F., 1969, *Ethnic groups and boundaries : the social organisation of culture difference*, Boston : Little, Brown and Co.
- Bellier 1991, *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna.*, 2 volumes, Co-ed. Institut Français d'Etudes Andines (Lima)- Abya-Yala, Quito, Equateur.
- , 2003, "Dernières nouvelles du Groupe de travail sur le projet de déclaration des droits des peuples autochtones à l'ONU", *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol XXXIII, n°3 : 93-99.
- , 2005, "Discourse analysis and observation of practices: looking into Interdisciplinarity", in Wodak R. et Chilton P. (eds) *A new Agenda in (critical) discourse analysis. Theory, methodology and interdisciplinarity*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam Phildalephia, 243-267.

- Bellier et Legros, 2001, « Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques amérindiennes : esquisses théoriques », *Recherches Amérindiennes au Québec*, volume XXXI, n°3 : 3-11.
- Chatterjee P., (1993), *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, Princeton University Press.
- G. Collomb, 2001, « De l'Indien à l'indigène : l'internationalisation des luttes amérindiennes en Guyane et les enjeux de l'autochtonie », in *Recherches Amérindiennes au Québec*, volume XXXI, n°3 : 37-47.
- Delmas Marty M., 2004, *Le relatif et l'universel, les forces imaginantes du droit*, Paris : Seuil.
- Dumoulin D., 2001, « Problèmes d'échelles, histoire et politique de la construction mondiale des réserves naturelles comme un bien public mondial », colloque de l'AFSP « Les biens publics mondiaux », <http://www.afsp.msh-paris.fr/archives/archivessei/biensmondtxt/dumoulin.html>
- Dumoulin D. et Michel A., 2004, "La Communauté Indienne Participative": De quelques utilités pratiques dans la politique mexicaine à partir des cas lacandon et zapotèque ." Colloque AFSP, LAIOS, « cultures et pratiques participatives : une perspective comparative ».
- Fauvelle-Aymar, F.-X. 1999, « Quel passé pour les Khoisan ? Représentations, mémoire, héritages », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 155-156, XXXIX-3-4 : 979-985.
- Gros C. 1998, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique Latine*, L'Harmattan, Paris.
- , 2000, "Identité ou métissage : la nation en question", *Hérodote*, n° 99, 4° trim.: 106-136
- , 2005, Des territoires multiculturels ?, *Migrations, territoires et multiculturalisme, Cahier des Amériques Latines*, 45 : 31-50.
- Kuper A ; (2003) The return of the native, *Current Anthropology*, vol 44, n°3 : 389-401.
- Lestage F., 2002, « Manejar la complejidad del transnacionalismo : a proposito de algunas redes de los migrantes oaxaqueños », in Morin et Santana R. (eds), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, 169-201, Quito : Abya Yala.
- Loroux, N. (1998), *Né de la terre, Mythe et politique à Athènes*, Paris : Seuil.
- D. Maingueneau « Les rapports des organisations internationales : un discours constituant, in Rist G. (dir) Les nouveaux cahiers de l'IUED. *Les mots du pouvoir, sens et non sens de la rhétorique internationale* : 119-132. Paris-Genève
- Martinez Cobo E., (1986) *Study of the problem of discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/ sub 2/1986/87 add 1-4, ONU
- Messer E. (1995) « Anthropology and human rights in latin america, *Journal of Latin America Anthropology* 1(1) : 48-97.
- Morin F., 1992, « Vers une déclaration universelle des droits des peuples autochtones, in Les minorités en Europe. Droits linguistiques et Droits de l'Homme, H. Giordan (dir), 493-507, Paris : Kimé.
- , 1994, « De l'ethnie à l'autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes », C.P.M.H.L.B. Caravelle, n°63 : 161-174.
- , 2005, *Les nations unies à l'épreuve des peuples autochtones*, CREDAL, à paraître.
- Morin F. et Saladin d'Anglure B., 1995, « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », *Etudes Inuit Studies*, 19 (1) : 37-68.
- Morin et Santana R. (eds), 2002, *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Quito : Abya Yala.
- Muehlebach A., 2001, « Making place » at the United Nations : Indigenous Cultural Politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations » *Cultural Anthropology*, 16 (3) : 415-448.

- Nates Cruz B. (2005), Territoire, agriculture et production socio-économique dans les Andes colombienne. Un regard anthropologique., *Migrations, territoires et multiculturalisme, Cahier des Amériques Latines*, 45 : 107-122.
- Rostkowski J., 1985, « Deskaheh et la société des Nations. Le peau rouge demande justice. », *Le visage multiplié du monde, Quatre siècles d'ethnographie à Genève*, Musée d'ethnographie, Genève : 151-167.
- , 1998, « Les Indiens des Etats-Unis : hérauts de l'autochtonie sur la scène internationale », *Journal de la Société des Américanistes*, 264-271.
- Rouland N. S. Pierré-Caps, J. Poumarède, 1996, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF.
- Shultes Tenckoff I. et Ansbach T., 1997, *Le droit des minorités*. Bruxelles, Editions Bruylant.
- Stavenhagen, R. T. Carrasco, L. Diaz Muller, M. Ibarra, C. Junqueiro, S. Nahmad, L. Alberto Padilla, E. Paiva, N.J. Rodriguez and S. Varese, (1988) *Derecho indigena y derechos humanos en America Latina*. Instituto Interamericano Derechos Humanos, El colegio de Mexico, Mexico.
- Steiner B. « De la langue de bois à la langue de coton : les mots du pouvoir », in Rist (dir) , *Les nouveaux cahiers de l'IUED Les mots du pouvoir, sens et non sens de la rhétorique internationale* : 193-208, Paris-Genève.
- Tauli-Corpuz, V. 2001, Conférence du Millénaire, Actes, ONU.
- Tiouka A., 2004 : « Monographie. Le droit international et le droit autochtone : un moyen de résoudre les conflits liés à l'implantation d'entreprises multinationales sur les territoires autochtones », sous la direction du Pr. V. Aguilar Castro, Facultad Latino American de Ciencias Sociales, Quito.
- Wieviorka M (2005) Identités culturelles et démocratie, *Migrations, territoires et multiculturalisme, Cahier des Amériques Latines*, 45 : 21-30.