



**HAL**  
open science

## Les langues autochtones dans la cité Revue internationale interdisciplinaire

Hélène Artaud

► **To cite this version:**

Hélène Artaud. Les langues autochtones dans la cité Revue internationale interdisciplinaire. Droit et Cultures, 2016. hal-04071730

**HAL Id: hal-04071730**

**<https://hal.science/hal-04071730>**

Submitted on 17 Apr 2023

**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.

# Les langues autochtones dans la cité



## **D**ROIT *et* **C**CULTURES

Revue internationale interdisciplinaire

L'Harmattan

REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNRS **72** 2016/2



Nadia Belaidi, Frank Alvarez-Pereyre,  
Jean-Dominique Wahiche, Hélène Artaud

## Autochtonie(s) et sociétés contemporaines La diversité culturelle, entre division et cohésion sociale<sup>1</sup>

**Résumé :** Si l'approche historique permet de comprendre que, derrière le substantif autochtone qui désigne communément « celui qui habite en son lieu d'origine », des réalités bien différentes ont existé au cours des temps, de nos jours, la notion n'est que partiellement utilisable dans la mesure où la situation des autochtones d'Amérique et d'Océanie est très différente de celle des autochtones en Afrique et en Asie. L'ethnologie et la sociologie, ou encore la science politique nous  clairerent à ce sujet. L'apparition et l'évolution du terme autochtone en droit peuvent aussi être un indicateur du regard qu'a le pouvoir dominant sur des populations considérées comme marginales et de la place qui leur est accordée dans une soci ete. Il peut en découler un droit potentiel à des institutions propres, à une éducation suivant les traditions du groupe qui accorde à l'autochtone le droit à la différence.  tre reconnu comme autochtone donne alors accès à des traitements particuliers et même à de nouvelles sources de financements. Si   un niveau local, ce processus favorise des formes d'appropriations nouvelles de la mémoire collective et de la tradition, à un niveau plus global il stimule l'émergence de catégories et segmentations sociales associées à des droits spécifiques, souvent exclusifs, voire peu compatibles avec l'idée d' tat. Pourtant, loin de se réduire à cette seule intention, une telle diversité culturelle peut aussi être un apport considérable à l'organisation de la *Cité*. Les cosmovisions et l'organisation sociale qu'elles suggèrent sont un support qui conduit à envisager un lien social qui pourrait être (ré)activ e en repensant le lien Nature/Culture.

**Mots-clés :** autochtone, origine, différence, diversité, lien social, pygmées, Imraghen, autochtonisation, reconnaissance, nation.

### Indigeneity(ies) and Contemporary Societies Cultural Diversity between Social Division and Cohesion

**Abstract:** If historical approach which enables us to understand that behind the substantive indigenous which commonly refers to «the people who live on their place of origin», very different realities have existed throughout the time, nowadays, this notion is only partially valid since the situation of Indigenous people in America and Oceania is quite different from those in Africa or Asia. Ethnography and sociology and even political

---

<sup>1</sup> Cet article résulte de plusieurs r eunions tenues au sein de l'UMR 7206 du Museum national d'histoire naturelle du CNRS de l'Université Paris 6. Outre les auteurs, y ont participé Richard Dumez et Serge Bahuchet. Nous remercions ce dernier pour la mise   disposition de ses données sur les pygmées.

science cast a different light on this topic. The apparition and evolution of the term «indigenous» in law can also be an indication of the way the dominating power has looked upon populations considered as marginal and the place which is attributed to them in a given society.

This could result in a potential right to specific institutions, to an education following the tradition of the group which provides the indigenous with a right to be different. The formal recognition of the indigenous statute thus gives access to a specific treatment and even to new sources of funding. If such a process, at a local level, can encourage new forms of appropriation of the collective memory and tradition, at a more global level, it stimulates the emergence of categories and social partitions associated with specific and more often than not exclusive rights which may have little to do with the notion of a State. However, far from reducing itself to the latter, such a cultural diversity can also constitute a major input to the organisation of the social and political life.

The Cosmo visions and the social organisation which they suggest sustain the perspective of a social link which could be (re)activated while rethinking the Nature/Culture relationship.

**Keywords:** Indigenous, Origins, Difference, Diversity, Social link, Pygmies, Imraghen, Indigenization, Recognition, Nation.

## Introduction

**A**utour de la notion d'autochtonie, la persistance et la réinterprétation d'un mythe hérité de la Grèce antique s'associe au relatif manque de ressources en matière d'analyse scientifique pour venir renforcer des préjugés locaux souvent tenaces. Sur ce socle instable se construisent des politiques potentiellement porteuses de conflits.

Les Occidentaux sont assez généralement obnubilés par la quête des origines. Ils mêlent inconsciemment le mythe homérique, l'illusion rousseauiste de l'homme naturel, avec la persistance d'un mode de production de chasse et de cueillette, survivance supposée de la préhistoire. Ils idéalisent les savoirs ancestraux, leur prêtant des vertus qui tendent parfois à réduire la valeur ajoutée, pourtant considérable, de la recherche scientifique. L'erreur est, à ce niveau, de confondre actuel et passé, histoire et préhistoire, mais aussi de s'engager dans des projections philosophiques et pratiques dont on ne se demande pas si elles sont compatibles. Tout cela aboutit à quelques travers épistémologiques et à des tautologies, que l'on s'efforcera de retraverser dans cet article.

L'image que l'on a souvent des populations autochtones est celle de groupes naturellement délimités et culturellement distincts, qui occupent ou ont occupé des espaces précis, qui vivent dans un autre temps, supposé éternel, immuable, le temps de nos origines perdues, le temps de la sagesse et de l'harmonie regrettée entre l'Homme et la Nature. Une telle représentation conduit à négliger les relations interethniques, les déplacements et les migrations, qui ont joué un rôle déterminant dans l'histoire des peuples, et pas seulement dans les contrées lointaines. C'est aussi nier la capacité de ces populations à être fortement connectées aux sphères internationales alors que la revendication de l'autochtonie résulte d'un effort local pour se préserver du flot envahissant de la mondialisation<sup>2</sup>, en même temps qu'elle prouve de grandes connexions au global<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Peter L. Geschiere, *The peril of belonging. Autochtony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.

<sup>3</sup> Achille Mbembe, « A propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, 2000 77, p. 16-43 ; AbdouMaliq Simone, « On the Wordling of African Cities », *African Studies Review*, 44 (2), 2001, p. 15-34.

Les peuples autochtones font entendre leur voix sur la scène internationale et prennent une place dans les institutions des Nations unies. Des revendications sociales (Convention 169 de l'OIT relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989) à la reconnaissance culturelle (Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, 2003), du droit à la propriété intellectuelle (Convention sur la diversité biologique, 2007) aux aspirations politiques (Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, 1992), l'autochtonie sert autant de fondement au droit à l'altérité qu'elle permet de se démarquer d'une globalisation qui tend à effacer les particularismes. Loin de l'image surannée qu'on leur prête, c'est bien leur compréhension des mécanismes de la prise de décision et des groupes d'influence gouvernementaux et non-gouvernementaux qui leur permet de se faire reconnaître des droits particuliers.

La notion d'autochtonie est riche d'une histoire longue, tant pour ce qui est de la notion que pour ce qui concerne les phénomènes qu'elle vient nommer. Afin de dénouer quelque peu les fils souvent emmêlés de cette notion et de ses usages, nous procéderons en trois temps. On s'attachera tout d'abord à rendre compte de la manière dont a été déclinée la notion d'autochtonie au cours des temps. Ensuite, deux cas concrets et actuels, nous permettront de dégager des enseignements transversaux quant à l'utilisation de la notion. Enfin, on en viendra au sens que l'autochtonie peut donner à la Cité, notamment dans sa manière de concevoir le(s) lien(s).

### **Déclinaisons du concept d'autochtonie**

La notion d'autochtonie, en tant que principe d'affirmation de soi mis en connexion avec l'autre, si elle met l'accent sur l'origine permet aujourd'hui d'introduire et de négocier la différence.

#### ***L'autochtonie ou la question de l'Origine***

L'autochtonie est grecque, est-il dit, athénienne précisément. « Vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle (avant notre ère), les bons gens d'Athènes, ou plutôt les intellectuels du cercle de Périclès, ce n'est qu'une hypothèse, imaginent de faire prononcer, devant les cercueils alignés de leurs 'morts-à-la-guerre', un discours, une oraison en forme d'éloge de la cité, la leur. Cité si admirable qu'elle est par excellence 'née d'elle-même', autochtone. Quel est donc le contenu des oraisons funèbres ? Elles relèvent à Athènes et en Grèce du V<sup>e</sup> siècle d'un genre baptisé 'archéologie' ou discours sur les commencements, *archai*, qui deviennent aisément les Principes et les Valeurs. 'Nous sommes les autochtones, nés de la terre même d'où nous parlons. Le Bons Autochtones, c'est Nous, sortis d'une terre dont les

habitants sont restés identiques, ‘les mêmes’, depuis les origines. Sans discontinuité. Une terre que nos ancêtres nous ont transmise’. Héritage, hérédité, le passé en ligne directe »<sup>4</sup>.

Pour classique que soit cette définition de l’autochtonie, il faut bien admettre qu’elle a connu des définitions concurrentes, dans la même sphère linguistique et culturelle, en un même temps, ou ailleurs. Thèbes ou la Crète ne l’entendaient pas de cette oreille, en effet. Quant à Platon, il suggérait qu’un établissement humain, qui se définit fondamentalement par un régime de lois, doit voir son édification trouver place dans un lieu vierge, désert même<sup>5</sup>. En contre-point, du côté du texte biblique, la Terre dite Promise s’appelle tout autant Terre de Canaan. Une terre Promise sous condition, dont l’accession est précisément liée à l’obligation continuellement répétée aux Hébreux d’intégrer concrètement le principe d’une loi radicalement transcendante à l’homme.

À regarder de près ces variations autour du fondement et de l’origine, on comprend que l’Autochtonie et la Fondation n’ont pas nécessairement un commerce facile : si l’on s’en tient à la définition strictement athénienne, les postures de fondation concurrentes deviennent provocation. Mais dans tous les cas, il y a bien fondation, postulat de fondation et, bien entendu, expression des motifs du fondement – ses raisons, ses projets, ses modalités. Selon les cas, l’enfantement du groupe voit la Terre, Nature, Dieu ou les Dieux, ou les Hommes établis en géniteurs ou en origine ; les différences ne sont pas minces entre ces présupposés et le monde antique aura accommodé ces options de façon variée, y compris en croisant les unes et les autres.

Sur des terres toutes proches « seule la naissance qualifie la race des nobles, et le temps, même sur plusieurs générations, ne peut transformer un anobli par écrit en un gentilhomme de premier rang »<sup>6</sup>. Les Francs et les Germains, venus du nord, constituaient la race noble, les autochtones – ceux qui n’avaient pas bougé et qui étaient du lieu même! – étaient les culs-terreux, les serfs<sup>7</sup>.

Il y a donc là un nouveau paradigme. « A priori, les choses sont simples : l’identité d’un peuple barbare se concevait d’abord comme une extension de la territorialité du groupe et comme son imperméabilité aux apports étrangers, avant que d’apparaître comme l’expression de son ethnicité (laquelle se définit immuablement par la langue, les institutions et

---

<sup>4</sup> Marcel Detienne, « Des métaphores de l’autochtonie au temps de l’identité nationale », *Cités*, 1/37, 2009, p. 147-153.

<sup>5</sup> Marcel Detienne, *Comment être autochtone : du pur athénien au français raciné*, Seuil, Paris, 2003.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 126-127.



les mœurs»<sup>8</sup>. Plus précisément, « l'estime de soi chez les Barbares est probablement aux antipodes de la pensée qui a produit l'autochtonie grecque. D'une part, ils ont intuitivement renoncé à l'affirmation d'une origine enracinée, génératrice d'exclusion : au droit du sol, ils ont préféré la parenté, l'alliance et les affinités sociales. D'autre part, concevoir leur identité comme une relation aux cultures étrangères devenait une nécessité historique »<sup>9</sup>.

L'Europe des invasions barbares, aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, voit le pouvoir se construire de l'intérieur vers l'extérieur. Mais à partir du roi Pépin (soit en 751) s'établit « une logique politique et symbolique nouvelle qui pose sur le roi la main de Dieu »<sup>10</sup>. Un tout nouveau cadre se dessine alors. « Le type de sacralité introduit par le rite chrétien excède le thème de la puissance de l'étranger et de l'étrange : le sacre se distingue du don de la royauté au nouveau venu en tant qu'il ne s'inscrit pas dans la même historicité : il confère à la fonction royale la pérennité du divin et se trouve par là associé à la théorie du double corps du roi<sup>11</sup>, tandis que la réception de l'étranger par les autochtones, répondant à une situation plus aléatoire et incertaine, trouve écho dans les gloses sur le caractère ambigu, tabou, du pouvoir. Les royautés théocratiques qui se mettent en place dans l'Europe du VIII<sup>e</sup> siècle ne sont le prolongement exact ni des cités antiques où s'étaient développées les conceptions de l'étranger-roi, ni des tutelles « barbares » étayées par l'idéologie d'un roi autochtone charismatique. L'influence de la culture chrétienne et l'émergence d'un fort idéal de centralisation sont à l'origine d'un renouvellement de la pensée politique ancienne ; elles marquent l'avènement d'un modèle institutionnel qui enracine le pouvoir puis l'État dans un espace stabilisé continu »<sup>12</sup>.

Il faut certainement être un peu plus complet à partir de là, en notant que la centralisation va de pair avec une projection dans l'humain plus généralement. L'expansion monumentale des puissances de l'Occident vers l'Afrique et les Amériques voit les populations de ces continents entrer dans une géographie mentale puissante, à tous les sens du terme. L'humanité se voit rapidement amputée de populations dans lesquelles les Occidentaux ont beaucoup de mal à voir des descendants d'Adam. Dans le même temps, ceux des humains qui s'attribuent les qualités d'Humanité vont régenter les territoires conquis et les populations qui y demeurent.

---

8 Serge Lewuillon, « Origines barbares. Pourquoi les Celtes n'ont jamais été des autochtones ? », *Autochtonies*, 2009, p. 7.

9 *Ibid.*, p. 17.

10 Alban Bensa, « Usages savants et politiques de la notion d'autochtonie », *Autochtonies*, 2009, p. 26-27.

11 Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge, Gallimard, Paris, 1989.

12 Alban Bensa, « Usages savants et politiques de la notion d'autochtonie », *op. cit.*, p. 27.

À ce stade, trois forces ont été mobilisées :

– une autochtonie qui naît de la terre où s’ancrent les racines de ceux qui y ont domicile, ces derniers régentant la présence plus ou moins accomplie et plus ou moins durable socialement de tout immigré;

– une autochtonie liée à une institution politique qui aura été établie par des non autochtones détenteurs de l’autorité suprême, qui vont déployer leur puissance à partir de ce centre tout en réglant la vie des natifs du lieu dans un jeu d’alliances nécessaires;

– une autochtonie où le pouvoir terrestre mobilise le pouvoir céleste dans un processus de centralisation qui projette deux registres de compétences – le monde d’en bas et le monde d’en haut – qui se veulent étanches et qui ne cessent pourtant de se fréquenter.

Dans ces cas de figures, les phantasmes de l’origine et du fondement existent à travers des formes d’organisation sociale parfaitement élaborées, où tous les protagonistes se voient attribuer une place, ou bien la construisent, ou la contestent. Dans tous les cas, parmi les paramètres sur lesquels vont s’exercer les formes de cadrage politique et juridique, la langue, la religion, la parenté et les alliances, les corps sociaux, l’emplacement pour les défunts vont compter parmi les indicateurs explicites de la projection de soi et des régimes de la gestion des autres. Ces paramètres seront parmi les plus récurrents que l’on puisse trouver aussi bien du côté des idéaux élaborés que du côté des négociations sans fin qui se produisent au jour le jour quand il s’agit du commerce effectif des différences.

De nos jours, une autre force s’est imposée en matière de fondation et d’autochtonie : l’émancipation des populations et le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes se sont rejoints pour former le quatrième paradigme de l’autochtonie, et le plus actuel. Cela, en s’appuyant sur la figure cardinale de l’État-nation qui, potentiellement, peut générer autant d’entités étatiques qu’il y a de groupes différenciés, ou auto-différenciés.

En Amérique du sud, le courant indigéniste remonte à la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce dernier prend acte du fait que si l’égalité juridique entre Indiens et Blancs a bien été stipulée dans les nouvelles républiques d’Amérique latine, les populations indiennes y font l’objet d’un véritable colonialisme intérieur. Dans le cadre des politiques indigénistes, les Indiens sont intégrés aux systèmes dominants. Devenus citoyens, ils « perdent leurs caractères distinctifs »<sup>13</sup>. Deux évolutions vont marquer la question indigéniste à partir de 1940. D’une part, celle-ci est posée à l’échelle du sous-continent, restant toutefois lourdement marquée par l’option intégrationniste

---

<sup>13</sup> Marie-Chantal Barre, « Indigénisme, politique », *Encyclopedia Universalis*, Thésaurus III, 2008, p. 2687 ; Henri Favre, *L’indigénisme*, PUF, Paris, « Que sais-je ? » n° 3088, 1996.

dans un premier temps. C'est de 1980 que date « l'intégration non discriminatoire de la population indigène » et la mise en œuvre « du concept de participation »<sup>14</sup>. Au « nord », l'autochtonie apparaît avec l'auto-identification des Amérindiens comme « peuples autochtones » ou « premières nations » dans les années 1970. En 2006, 370 millions de personnes appartenant à plus de cinq mille cultures<sup>15</sup> se revendiquaient autochtones.

Le développement des États-nations a contribué à créer la perception et, par là, la distinction des minorités, aussi par le fait qu'apparaît le principe des nationalités. Le droit international a ensuite largement participé au renforcement de ce concept. Mais le sujet n'est pas épuisé par la distinction entre modèle de société dominant et minorités. En effet, la communauté internationale et les autochtones<sup>16</sup> eux-mêmes établissent une différenciation entre minorités et autochtones, et même entre communautés locales et autochtones comme le rappellent les débats de la conférence des Parties à la Convention sur la diversité biologique. Aux facteurs externes d'identification qui sont mis en œuvre au plan international, s'ajoutent donc les initiatives ou entreprises dont les représentants des peuples autochtones sont les porteurs au sein de l'instance onusienne<sup>17</sup>.

### ***L'autochtonie : le droit international comme plate-forme de négociation ?***

Devenue planétaire, la problématique de l'autochtonie s'est vue prise en charge par les législations internationales et, au premier chef au sein de l'ONU. Les critères qui ont progressivement dessiné le paysage de l'autochtonie dans cette enceinte et dans les agences spécialisées qui ont à connaître de la problématique ont évolué avec le temps<sup>18</sup>.

En 1926, la Convention 50 de l'Organisation internationale du travail (OIT) définit les travailleurs autochtones des pays indépendants comme « des travailleurs appartenant, ou assimilés, à la population indigène des territoires dépendants des membres de l'organisation, ainsi que les travailleurs appartenant, ou assimilés, à la population indigène non indépendante des territoires métropolitains des membres de l'organisation ». En 1957, l'OIT vise l'assimilation de ces populations à la population dominante, suivant ainsi la thèse évolutionniste.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Françoise Miron, « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogénèse ? », *Parcours anthropologiques*, 6, 2006, p. 58.

<sup>16</sup> Geneviève Koubi et Isabelle Schulte-Tenckoff, « "Peuple autochtone" et "minorité" dans les discours juridiques : imbrications et dissociations », *RIEJ* n° 45, 2000, p. 1-26.

<sup>17</sup> Françoise Miron, « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogénèse ? », *op. cit.*

<sup>18</sup> Stéphane Pessina Dassonville, « Le statut des peuples autochtones à la croisée des savoirs », *Cahiers d'anthropologie du droit*, 2012, p. 7-29.

Mais dès 1989 (Convention 169), l'OIT revoit sa définition et utilise celle des rapports de José Martínez Cobo<sup>19</sup> établi par la Sous-commission pour la lutte contre les mesures discriminatoires et la protection des minorités à la demande le Conseil économique et social de l'ONU dont les éléments de définition vont s'appuyer sur plusieurs facteurs :

Par communautés, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société, et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques.

Cette continuité historique peut consister dans le maintien, pendant une longue période jusqu'ici ininterrompue, de l'un des facteurs suivants ou de plusieurs :

- a) l'occupation des terres ancestrales ou au moins d'une partie de ces terres ;
- b) l'ascendance commune avec les premiers occupants de ces terres ;
- c) la culture en général ou sous certaines de ses manifestations (telles que religion, vie en système tribal, appartenance à une communauté autochtone, costume, moyens d'existence, mode de vie, etc.) ;
- d) la langue (qu'elle soit utilisée comme langue unique, comme langue maternelle, comme moyen habituel de communication au foyer ou dans la famille, ou comme langue principale, préférée, habituelle, générale ou normale) ;
- e) l'implantation dans certaines parties du pays ou dans certaines régions du monde ;
- f) d'autres facteurs pertinents. ...<sup>20</sup>.

Sont considérés ici des éléments objectifs tels que le territoire, l'ascendance ou la langue. Mais un facteur fondamental, déjà soulevé par l'OIT en 1989, est certainement celui plus subjectif du sentiment d'appartenance à un groupe autochtone, ressenti par l'individu et accepté par le groupe est retenu par la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*. De celui-ci découle un droit à des institutions propres et à une éducation suivant les traditions du groupe. Il transforme aussi juridiquement l'autochtone d'objet en sujet de droit et lui accorde ce qui est peut-être l'objectif essentiel, le droit à la différence.

La notion de « peuples autochtones »<sup>21</sup> est ainsi adoptée en 2007, après plus de vingt ans de controverses, dont certaines sont d'ailleurs loin d'être closes.

---

<sup>19</sup> Rapporteur spécial pour la Sous-commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités des Nations unies.

<sup>20</sup> José Martínez Cobo, *Study of the problem of discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/sub.2/1986/7/Add.1 à 4.

Ce long cheminement trouve ses racines dans les luttes pour leurs droits des peuples de l'Amérique latine. Cette origine géographique va imprimer l'idée de la primo-installation sur la définition des autochtones dans le droit international, laquelle fait l'objet de beaucoup de débats depuis 1957 avec le premier texte mentionnant la question autochtone (C 107 du Bureau international du travail, révisée en 1989 sous le nom de *Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*, C169). Avec les rapports Cobo, la notion d'autochtonie acquiert une autre dimension qualifiée de structurelle ou constructiviste<sup>22</sup>, notamment sur l'insistance du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA).

Cette extension du débat à d'autres parties et d'autres peuples du monde va conduire à une définition qui sera moins liée à l'idée de primo-installation – même si elle reste sous-jacente, qui admet une pluralité de critères qui peuvent se combiner entre eux. L'ancrage au territoire n'est plus le seul principe. Les relations de dominance, de discrimination et de marginalité viennent enrichir et complexifier la définition : désormais peuvent être considérées comme autochtones les populations dont le point commun est d'avoir historiquement des relations de pouvoir inégales avec les États-nations dans lesquels elles vivent.

Dans ce contexte, le syntagme « peuple autochtone » permet de créer une catégorie de droit international où l'autochtone est considéré non comme un individu mais comme membre d'un peuple qui, sujet de droit international voit s'accroître la perspective de se voir reconnaître une personnalité juridique. L'objectif de la Déclaration des Nations unies est de permettre à une catégorie considérée comme marginalisée et discriminée de prendre pied dans la communauté des nations. Pour cela, elle doit être soutenue par la mise en place d'une politique de discrimination positive<sup>23</sup>. Cette acception de l'autochtonie comme outil de lutte contre les discriminations s'impose désormais dans de nombreux agendas et politiques internationales.

Auparavant en 1992, la *Convention sur la diversité biologique* avait reconnu dans ses articles 8j et 10c, non seulement l'existence *des communautés autochtones et locales* mais surtout certains de leurs droits. Cela, au travers d'une réhabilitation de leurs savoirs et pratiques traditionnels et de quelques éléments de reconnaissance de propriété de gestion collective<sup>24</sup>. Ainsi, dans

---

21 Résolution adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies, 13 septembre 2007, A/RES/61/295.

22 Dorothy Hodgson, «Becoming indigenous in Africa», *African Studies Review*, vol 52, n°3, 2009, p. 1-32.

23 Irène Bellier, « Autochtonie », *Espaces Temps*, 2009, <http://espacestemps.net/document7583.html>.

24 Voir entre autre Fikret Berkes, Johan Colding, Carl Folke, «Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptative management», *Ecological Application*, vol. 10, n°5, 2000, p. 1251-1262 ; Marie

tout projet ayant trait au développement durable, à l'exploitation des ressources naturelles ou à la conservation de la biodiversité, les communautés autochtones et locales doivent être prises en compte, consultées et mieux, associées.

Cependant des groupes humains particuliers, des populations diverses au sein d'une même entité étatique témoignent directement des enjeux variés qui touchent à l'autochtonie. Les qualifications extérieures à un groupe ou revendiquées par celui-ci épousent des lignes de force qui trouvent leur origine dans les arguments de plus en plus nombreux et hétérogènes, qui légitiment le label d'autochtonie. Dans de telles conditions, l'autochtonie peut devenir tout simplement source de nouveaux conflits, réactiver d'anciens conflits, ou donner à ceux-ci de nouvelles configurations. D'autant qu'alors que l'ancienneté de l'occupation d'un territoire reste un élément important de la définition de l'autochtonie, celui-ci apparaît discutable pour certains continents lors de l'étude des peuplements humains. Dès lors, la définition de la notion et son évolution est largement influencée par des considérations et des objectifs politiques.

### **Les tensions entre dimensions globale et locale dans l'acception du concept d'autochtonie, l'exemple de l'Afrique**

Deux évocations précises devraient permettre de toucher du doigt les difficiles développements du dossier des autochtonies au jour le jour. L'une d'elles concerne les groupes dits « pygmées », à propos desquels les qualifications d'autochtonie ont ouvert la voie à des conflits durs et persistants. L'autre, les communautés Imrâgen de Mauritanie, dont l'inclusion, pour une partie d'entre elles, dans le Parc National du Banc d'Arguin a stimulé l'élaboration d'une identité « autochtone » partagée et induit une mobilité nouvelle dans la structure sociale.

#### ***Le groupe pygmée : reconnaissance internationale contre construction nationale***

Lorsque la question des droits des populations autochtones en Afrique est examinée en 2003, l'Union Africaine recherche, en relation avec la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples (1981), les critères permettant d'identifier ces populations. Elle souligne alors, comme la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (2007), que certains groupes de populations s'identifient eux-mêmes comme

---

Roué, Douglas Nakashima, « Des savoirs 'traditionnels' pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 3, n° 173, 2002, p. 377-387 ; Manuel Ruiz, Ronnie Vernooij (eds), *The custodians of biodiversity. Sharing access to and benefits of genetic resources*, Earthscan, New York, 2012.

autochtones. Ainsi, l'autochtonie se fonde sur le principe de *l'autodétermination* : sont autochtones ceux qui se déclarent tels. Les nations africaines se trouvent ainsi face à la difficulté de passer du paradigme dominant selon lequel les autochtones sont issus des 'premières nations', tel qu'il est appliqué en Amérique et en Australie, à celui concernant les minorités culturelles<sup>25</sup>.

Selon le site de *Survival International* : les « peuples indigènes » d'Afrique sont « les Bushmen du Botswana, les Maasai de Tanzanie, les Ogiek du Kenya, les peuples de la vallée de l'Omo en Éthiopie et les Pygmées d'Afrique centrale »<sup>26</sup>. Certes cette reconnaissance se développe au niveau international comme une part du discours sur les droits de l'homme mais en Afrique elle a une toute autre réalité.

L'exemple pygmée<sup>27</sup> est instructif quant à la différence de point de vue qu'il renseigne sur la notion d'autochtonie. Dans le contexte international, l'autochtonie a vocation à créer une catégorie juridique où l'autochtone est considéré comme membre d'un peuple, en tant que tel, sujet de droit international. Or en Afrique, l'autochtonie, vécue et construite historiquement, est relative à la citoyenneté, à l'État-nation. On se trouve donc avec deux utilisations concomitantes, ambiguës, voire contradictoires de la même notion.

En Afrique centrale, le terme « pygmée » considéré de plus en plus comme péjoratif, est remplacé dans les discours par d'autres appellations, comme 4B (Baka-Bagyeli-Bakola-Bedzan) au Cameroun, ou « populations autochtones » de manière plus générale. C'est explicitement ce qu'a fait le Congo dans une loi de 2011 interdisant l'emploi de « pygmée »<sup>28</sup>. Au Gabon, le terme employé dans les textes relatifs à la protection de l'environnement est celui, de « villageois », évitant ainsi une stigmatisation par rapport à d'autres ethnies au mode de vie comparable.

Aux termes de la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, il ne fait aucun doute que les Pygmées sont des autochtones. D'ailleurs, à partir de 2003, sur l'insistance du *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), des représentants « *Batwa and other "pygmies" (as they called themselves at the U.N.)* »<sup>29</sup>, participent au groupe de travail des Nations unies sur les questions autochtones.

---

25 Dorothy L. Hodgson, «Becoming indigenous in Africa», *African Studies Review*, *op. cit.*, p. 8-10.

26 <http://www.survivalfrance.org/peuples> (consulté le 27/10/2015).

27 Sur ce point, nous utilisons principalement les données de Marine Robillard et Serge Bahuchet, « Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique », *Journal des Africanistes*, vol. 82, n° 1-2, 2012, p. 15-51.

28 Art. 1<sup>er</sup> de la loi n°5-2011 du 25 février 2011 portant promotion et protection des droits des populations autochtones en République du Congo.

29 Dorothy L. Hodgson, «Becoming indigenous in Africa», *op. cit.*, p. 10.

Si la reconnaissance des groupes « pygmées » comme « les seuls autochtones », en lien avec le « mythe du cocon forestier » les identifiant comme seuls vrais habitants de la forêt<sup>30</sup>, leur confère un rôle de gardiens de la forêt, le terme « autochtone » tend à séparer artificiellement les populations pygmées des autres peuples avec lesquels ils coexistent depuis des milliers d'années, niant ainsi leur histoire commune tant au niveau théorique des études et des analyses scientifiques qu'au niveau politique.

Cette séparation infondée génère une vision par opposition sans considération pour les associations et les complémentarités entre ces populations sur le temps long et dans toute leur complexité. Ne pas prendre en compte ces interrelations, « les négliger, c'est s'enfermer délibérément dans une vision tribaliste, conflictuelle et difficilement compréhensible »<sup>31</sup>.

La reconnaissance des « Pygmées » comme autochtones, pour légitime qu'elle soit au regard des critères internationaux, s'effectue en renforçant le mythe de leur présence antérieure aux migrations historiques, mêlant ainsi particularisme culturel avec primo-installation. Or en Afrique, la question de la primo-installation est beaucoup plus difficile à établir que sur le continent américain. L'histoire africaine, avant et après la colonisation est, en effet, marquée par des mouvements de populations qui redessinent et complexifient sans cesse les territoires et les identités<sup>32</sup>.

À cela s'ajoute que si dans son acception internationale, la notion d'autochtone permet à des minorités marginalisées de revendiquer des droits auprès (ou contre) les États, en Afrique l'usage de la notion tend à viser les « vrais » ayants droit (citoyens) par rapport aux allochtones, aux immigrants<sup>33</sup>. Au moment des indépendances, dans un contexte de formation des nouveaux États, quand il s'est agi de déterminer qui appartient à telle nation et peut donc en être citoyen à part entière, l'autochtonie, en mobilisant, l'idée d'enracinement comme preuve de l'appartenance, a fait partie intégrante du processus de territorialisation et de construction de l'identité nationale<sup>34</sup>. Dans ce cadre, en définissant qui sont « les autres » (les

---

30 Serge Bahuchet et Henri Guillaume, « Relations entre chasseurs-collecteurs pygmées et agriculteurs de la forêt du nord-ouest du bassin congolais » in Serge Bahuchet (dir.), *Pygmées de Centrafrique. Études ethnologiques, historiques et linguistiques sur les Pygmées « Ba.Mbenga » (aka/ baka) du Nord-Ouest du bassin congolais*, Peeters, Louvain-Paris, 1979, p. 109-139.

31 Marine Robillard, *Pygmées Baka et voisins dans la tourmente des politiques environnementales en Afrique centrale*. Thèse, Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 2010, p. 76.

32 Dorothy L. Hodgson, « Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas », *American Anthropologist*, vol. 104, n°4, december 2002, p. 1037-1049.

33 Bambi Ceuppens, Peter Geschiere, « Autochthony: local or global? New modes in the struggle over citizenship and belonging in Africa and Europe », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. 385-407.

34 Peter Geschiere, Stephen Jackson, « Autochthony and the crisis of citizenship: democratization, decentralization, and the politics of belonging », *African Studies Review*, vol. 49, n°2, september 2006, p. 1-7.



allogènes) et en créant les « nous » (les autochtones), l'autochtonie a permis de construire un État-nation en prétendant dépasser le caractère ethnique<sup>35</sup>. Puis, dans les années 1990, les processus de démocratisation et de multipartisme ont activé les compétitions et oppositions pour la dévolution du pouvoir. Le rapport au lieu et à la terre ainsi que l'ancrage au territoire a servi de slogan pour renforcer les légitimités politiques en opposition aux « étrangers » non légitimes, divisant ainsi la société entre ceux qui sont détenteurs de droits et de pouvoir, les autochtones, et ceux qui ne le sont pas, les allogènes<sup>36</sup>.

L'idée de primo-installation et d'identité ethnique est employée ici sans que celles-ci ne fassent référence à des identités primordiales antérieures à la colonisation<sup>37</sup>. Dans ce contexte, l'allogène n'est plus uniquement celui dont la nationalité est autre, c'est aussi celui d'une autre région, celui du village d'à côté, le voisin. Pour les populations locales, si les Pygmées sont les premiers habitants, cela signifie qu'ils ne sont pas/plus des citoyens comme tous les autres. Alors que l'autochtonie « moderne » est liée à l'idée de citoyenneté, paradoxalement l'autochtonie que leur prêtent les sociétés non autochtones s'oppose à leur reconnaissance effective<sup>38</sup>.

Or cette revendication de l'autochtonie par les groupes pygmées s'effectue avec un soutien décisif d'ONG étrangères – voire sur leur impulsion initiale. C'est un mouvement encore naissant mais dont on situe l'élément déclencheur dans de grands projets entraînant des perturbations environnementales, tels que l'oléoduc Tchad-Cameroun. L'attribution de la qualité de « peuple autochtone » aux « Pygmées » créant une catégorie *d'exception*, elle ouvre droit à un régime de traitement favorable vis-à-vis des projets de conservation et de gestion durable de la biodiversité ou encore lors de la construction de grandes infrastructures. Les enjeux actuels autour de mécanismes de compensation de la déforestation (certification du bois, lutte contre l'émission de gaz à effet de serre...) renforcent encore cette instrumentalisation de l'autochtonie dans des démarches de protection d'une certaine vision de la nature.

La même ambivalence est en effet à l'œuvre dans le contexte très particulier des aires protégées où la catégorie d'« autochtone » opère simultanément comme facteur de discrimination : pour distinguer les

---

<sup>35</sup> Jean-François Bayart, Pierre Geschiere, Francis Nyamnjoh, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n°10, 2001/1, p. 179-182.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 182-188.

<sup>37</sup> Voir l'idée de « l'imaginaire identitaire », Achille Mbembe, « A propos des écritures africaines de soi », *op. cit.*

<sup>38</sup> Alec Leonhardt, « Baka and the Magic of the State: Between Autochthony and Citizenship », *African Studies Review*, vol. 49, n°2, septembre 2006, p. 69-94.

usagers légitimes des autres ; et comme vecteur d'identification pour des communautés, souvent éclatées ou multiformes, qui ont soudain à revisiter leur histoire et leurs contours identitaires sur des bases nouvelles et partagées. L'exemple des communautés Imrâgen incluses dans le Parc National du Banc d'Arguin de Mauritanie en donne un aperçu significatif.

***L'« autochtonisation » : un processus consécutif à la création des espaces protégés. Le cas des communautés Imrâgen de Mauritanie***

La question de l'« autochtonie » trouve ces dernières années, dans le contexte de patrimonialisation des espaces naturels, un écho tout particulier. Loin d'être confiné aux seuls écosystèmes naturels, l'impact des structures de conservation de la nature opère de plus en plus clairement sur la structure sociale des communautés qui y vivent. Le phénomène dit d'« autochtonisation »<sup>39</sup> apparaît à ce titre comme un effet indirect des plus remarquables de leur création. Mobilisé le plus souvent à des fins pratiques : dans le but de définir la légitimité des communautés à occuper et jouir des ressources de l'espace protégé, ce phénomène donne lieu à des déplacements notables, tant au niveau local : par la façon dont les communautés concernées sont progressivement amenées à affermir, réactualiser voire à *construire* des traditions conformes au principe d'autochtonie ; qu'à un niveau plus global : en favorisant l'émergence de segmentations identitaires nouvelles.

L'exemple des communautés Imrâgen du Parc National du Banc d'Arguin (PNBA) permet de comprendre l'impact des processus d'autochtonisation sur la structure sociale des populations qui y sont indirectement soumises. À un niveau local : au sein des communautés vivant dans l'aire protégée, ce processus opère dans des formes d'appropriations nouvelles de la mémoire collective et de la « tradition ». C'est à une progressive « muséification »<sup>40</sup> de leur identité que ces communautés seront enjointes. À un niveau plus global, l'autochtonisation opère en stimulant l'émergence de catégories et segmentations sociales inédites, qui pour être associées à des droits spécifiques et exclusifs, sont souvent peu compatibles avec l'idéal de citoyenneté valorisé par les États. Ce n'est donc pas sans ébranler et profondément redéfinir les identités qu'elle prétend révéler, que cette notion « d'autochtonie » agit dans le contexte de patrimonialisation des espaces naturels.

Créé en juin 1976, le PNBA représente le plus grand Parc d'Afrique de l'Ouest, avec 12 000 km<sup>2</sup> également répartis entre espaces continental et

---

<sup>39</sup> Frédéric Giraut et al., « Les aires protégées dans les recompositions territoriales africaines », *L'information géographique*, vol. 68, n°4, 2004, p. 340-368.

<sup>40</sup> Tarik Dahou et Abdel Wedoud Oud Cheikh, « L'autochtonie dans les Aires marines protégées. Terrain de conflit en Mauritanie et au Sénégal », *Politique Africaine*, n°108, 2007/4, 2007, p. 173-190.

maritime. Ses inscriptions successives sur la liste des zones humides d'importance internationale (convention RAMSAR) en 1982, puis sur celle des sites du Patrimoine mondial de l'UNESCO en 1989, ont consacré une vocation initialement strictement réduite à la préservation de la diversité biologique<sup>41</sup>. Au cours de son développement toutefois – notamment lorsqu'il s'est agi de contenir l'attrait croissant que constituait, pour des populations acculées sur la côte par les grandes sécheresses, un marché de la pêche en pleine expansion, le PNBA a progressivement été amené à se poser la question de l'identité des « vrais autochtones »<sup>42</sup> du Banc d'Arguin, laquelle se confondait avec l'identification des usagers légitimes de ses ressources naturelles. La catégorie de « pêcheurs Imrâgen » est alors devenue un tuteur de discrimination privilégié pour définir les résidents légitimes du Parc, et ce, alors même que l'étymologie incertaine attribuée à cette terminologie<sup>43</sup>, autant que le caractère essentiellement labile et ouvert de la structure des communautés jusqu'alors désignées comme telles, semblaient exclure un tel repli identitaire.

L'éviction de toutes autres catégories significatives au profit de celle-ci paraissait en outre d'autant plus discutable que le rapport au milieu naturel s'était toujours construit dans la zone du Banc d'Arguin sur un partage d'influences, d'usages et de prérogatives. Les groupes tribaux : maraboutiques (*zmāyā*) et guerriers (*hassān*), dont les communautés de pêcheurs Imrâgen constituaient traditionnellement la base servile, avaient en effet contracté avec l'espace maritime une relation d'appropriation spécifique qui, pour n'être pas du ressort de la pêche, n'en constituait pas moins une emprise tangible sur ce milieu. Si les pêcheurs ont seuls la possibilité d'« entrer » dans la mer (*ḍhel lə-bhar*), d'y être engagés corporellement et d'y pratiquer une activité de pêche, c'est à la condition que les compétences d'autres protagonistes s'y soient préalablement exercées. Le régime d'appropriation de l'espace maritime propre aux guerriers et aux marabouts s'apparente aux logiques imparties à leur groupe. C'est à titre d'espace foncier, en exerçant une domination à sa surface et en en régulant l'accès et les moyens de le parcourir, que le milieu maritime était contrôlé par les tribus guerrières. Les tribus maraboutiques fondaient quant à elles leur emprise sur la mer par le biais d'une relation heuristique : en exerçant un pouvoir exégétique sur l'espace « infra-maritime », par la sollicitation rituelle d'existants non humains

41 C'est en effet sur l'initiative du naturaliste T. Monod que ce site, point de migration et reproduction ornithologique d'exception, a été défini comme Parc National.

42 Abdel Wedoud Ould Cheikh, « Création, évolution, peuplement et identité imraguen, gestion de l'espace. Le Parc National du Banc d'Arguin », CONSDEV Working Document/WP1/02, Nouakchott, 2002, p. 35.

43 Citons entre autres explications celles que donne Gruvel de l'« imraguen » comme de « celui qui ramasse les coquillages », ou Mokhtar Ould Hamidon comme « les gens situés à l'extrême ouest, au bord de mer » en référence à la racine znâga qui signifierait « les nuages venant de l'Ouest ».

(tortues ou dauphins) dont dépendait la réussite de la pêche. Pêcheurs Imrâgen et protagonistes non pêcheurs jouaient donc dans l'économie sociale et écologique de la zone des rôles distincts et également complémentaires.

Lorsque le Parc a défini dans sa législation (loi 2000/24) le profil des usagers légitimes de ses ressources, cette variété de postures a été suspendue au profit d'un modèle social simplifié et de la valorisation d'une activité unique: la pêche, dont les modalités ont été très rigoureusement précisées<sup>44</sup>. La revendication de l'autochtonie a impliqué, au lieu de ces perspectives contrastées sur le milieu maritime, la référence à une identité et à une pratique communes. C'est sur la base des critères retenus par le Parc comme étant les mesures de l'autochtonie : l'idée de territorialité d'une part (chapitre 2 de la loi 2000/24) et la relation respectueuse à l'environnement, ou « conservation », d'autre part (chapitre 3), que se sont élaborés les discours des communautés concernées. Systématiquement mobilisées pour servir d'appui à leur revendication, ces deux entités : territoire et conservation, ont charpenté l'idée d'autochtonie et ce, en dépit d'une appropriation malaisée dans le contexte local. La notion de « territoire » induit, en effet, pour les sociétés nomades dont sont issues les communautés du Banc, d'autres types de représentations que celles d'un espace concentrique pourvu de frontières stables. Dans le cas des populations nomadisant dans la zone, le territoire se présentait sous la forme de trajectoires biographiques ou tribales flexibles, constamment soumises à révision. Un certain attachement à la « terre » (*kehthon*) pouvait certes être mobilisé et, à ce titre, constituer un élément identitaire significatif dans la définition d'une « autochtonie » locale, mais à la condition de concevoir cet attachement comme essentiellement labile, et d'appréhender cette « terre » dans son étroite relation avec l'espace maritime. Pour présenter une identité territorialisée, sédentaire et continentale, d'autres stratégies ont donc émergé. Elles ont, pour la plupart, consisté à prendre appui sur le cadastre territorial établi par l'administration coloniale à l'issue d'un conflit survenu dans la zone en 1930. En mobilisant dans leurs discours cet épisode, les communautés incluses dans la zone du Parc avaient le sentiment d'« authentifier » ce droit à la terre et de lui apporter une légitimité, notamment écrite, incontestable. C'est donc en réactualisant et se réappropriant le sens de son passé colonial : en lui attribuant une valeur fondatrice, que le discours autour de l'autochtonie s'est, en partie, construit localement<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> L'article 11 de la loi 2000/24 décrit en effet de façon très précise les pratiques, matériels et embarcations autorisés dans la zone du Parc.

<sup>45</sup> Hélène Artaud, « La mémoire en ressac : Savoir, autochtonie et mémoire chez les pêcheurs Imrâgen du Banc d'Arguin » in Pierre Bonte et Sébastien Boulay (dir.), *La Mauritanie contemporaine : enjeux de mémoire et nouvelles identités*, *The Maghreb Review*, 2010, p. 108-125 ; Hélène Artaud, *La poétique des flots. Ouvrir*,

L'autre notion mobilisée par les communautés locales pour asseoir leur légitimité à résider dans le Parc et à en utiliser les ressources est celle de « conservation » ou « gestion » de la nature, également mise en tête de la loi 2000/2424. Là encore, cette idée de « conservation » – qui implique de concevoir la nature comme un espace fragile sur lequel peuvent s'exercer des pressions dommageables qu'il convient de prévenir et de maîtriser, n'a pu recouvrir pour ces communautés vivant jusque dans les années 1970 d'une pêche de subsistance, qu'un contenu très incertain. C'est pourtant en prônant systématiquement dans leurs discours la conformité de leurs pratiques « ancestrales » avec les objectifs écologiques définis par le Parc, que les différents protagonistes de la zone ont tenté de faire valoir – de façon délibérée ou non, une inscription légitime dans la zone du PNBA. Pour profitable qu'ait été cet exercice, – au niveau de la mémoire collective notamment dont elle a réactualisé des savoirs et représentations parfois durement éprouvés par des changements technologiques soudains<sup>46</sup>–, cette injonction tacite à se définir dans le sillon naturaliste n'en a pas moins mis en évidence un processus complexe, et à certains égards opportuniste, de « réinvention de ces identités tribales »<sup>47</sup> et reconstruction du passé. Il est donc patent, à considérer la façon dont l'« autochtonie » s'est échafaudée dans le discours des communautés toutes confondues de la zone, qu'elle apparaît essentiellement comme une catégorie extérieure, « importée »<sup>48</sup>, dont l'appropriation nécessite des ajustements mémoriels partagés, entre des groupes originellement distincts voire rivaux.

Si donc l'émergence d'une identité autochtone a stimulé à un niveau local des transformations notables, elle n'a pas non plus été sans incidence à un niveau plus global : celui du tissu social dans lequel s'inscrivaient, avant le développement du PNBA, les communautés de pêcheurs « Imrâgen ». Leur inclusion dans l'espace protégé du Banc d'Arguin a très largement participé à redéfinir leur importance au niveau national. Avec leur soudaine visibilité patrimoniale, et les « droits » qui leur ont été en conséquence imputés, les

---

*construire et refermer la mer dans le Banc d'Arguin*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2011 ; Hélène Artaud, « Une éthique amrîg de la conservation a-t-elle existé ? Relecture de l'écologie traditionnelle des pêcheurs Imrâgen à la lumière des textes de R. E. Johannes » in Sébastien Boulay et Bruno Lecoquiere (dir.), *Le littoral mauritanien à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle : nouvelle mobilités, gouvernance de la nature et dynamiques socio-culturelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 235-252.

<sup>46</sup> Les années 1970 coïncident avec le développement sur tout le littoral mauritanien (le Banc d'Arguin n'y ayant pas fait exception) de techniques (filets et embarcations) nouvelles.

<sup>47</sup> Tarik Dahou et Abdel Wedoud Ould Cheikh, « L'autochtonie dans les Aires marines protégées. Terrain de conflit en Mauritanie et au Sénégal », *op. cit.* p. 173-190.

<sup>48</sup> Bertrand Cazalet, « Les aires marines protégées à l'épreuve du sous-développement en Afrique de l'Ouest », *La biodiversité des océans : ses différents visages, sa valeur et sa conservation*, *Vertigo*, vol. 5, n°3, décembre 2004.

« Imrâgen » ont bénéficié d'une image nouvelle, et trouvé une exemplarité d'autant plus inattendue qu'elle semblait procéder « à rebours » de l'imaginaire traditionnellement associé à ces communautés. Les populations occupant l'espace du Banc d'Arguin ont largement pâti, en effet, d'un préjugé négatif attaché à leur position statutaire basse, et à leur marginalité professionnelle. Si cette réhabilitation s'est engagée en amont de la création du PNBA, avec la place nouvelle impartie à la pêche au tournant des années 1970 dans l'économie mauritanienne<sup>49</sup>, c'est la création du Parc qui a sans doute opéré le changement le plus tangible. En mettant les communautés Imrâgen au cœur d'un Parc de renommée mondiale, caractérisé par son « rôle phare » dans le réseau d'Aires marines protégées de la sous-région, ces communautés jusqu'alors ostracisées et marginalisées s'en sont soudain trouvées les emblématiques représentants. Le processus d'autochtonisation, auquel ont été enjointes ces communautés Imrâgen, a donc opéré un renversement notable dans les représentations collectives de la société maure: passant de la marginalité professionnelle à l'inclusion dans un dispositif économique national; de la dépréciation sociale à leur exemplarité patrimoniale. Cette mobilité sociale se présente là encore comme un autre trait commun aux stratégies identitaires en vigueur dans les espaces protégés. Outre les redéfinitions identitaires que la création des espaces protégés stimule à un niveau local, c'est aussi à une échelle nationale que ces changements se font sentir: en créant des statuts identitaires d'exception. En effet, si « la majorité des populations concernées par les aires protégées était restée longtemps des « citoyens de seconde catégorie » à cause de la quasi-absence de l'État dans ces régions »<sup>50</sup>, les espaces protégés leur assignent désormais une importance et une visibilité nouvelles. Parallèlement au système étatique et au sein du territoire national dans lequel elles s'inscrivent, les aires protégées produisent donc un système d'emboîtements de droits et de contraintes, en marge de celui valorisé par l'État. Ils redistribuent d'une façon souvent inattendue les emplacements sociaux et participent ainsi à la fabrication d'une « citoyenneté segmentaire »<sup>51</sup> qui n'est pas sans éprouver les principes qui fondent l'équilibre national.

Ces processus d'identification nouveaux, façonnant de façon parfois toute autre le paysage social préexistant, mettent bien en évidence la plasticité de la structure sociale qui y est soumise, son aptitude essentielle à redéfinir, et à créer à partir d'injonctions différentes un équilibre. C'est peut-

---

<sup>49</sup> De 1979 à 1987, le gouvernement mauritanien engage une nouvelle politique des pêches (NPP) dont l'orientation la plus importante est la « mauritanisation » de toutes les captures réalisées dans la Zone économique exclusive. La volonté du gouvernement est alors de montrer l'importance d'un secteur considéré comme la « locomotive de l'économie » du pays.

<sup>50</sup> David Dumoulin Kervran, « Les politiques de conservation de la nature en Amérique latine : au cœur de l'internationalisation et de la convergence des ordres politiques », *Revista de la Cepal*, 2005, p. 82.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 83.

être bien en effet ce que génère aussi la notion d'autochtonie : l'émergence de liens et de regroupements inédits entre des ensembles *a priori* distincts. N'y a-t-il pas dès lors, dans la notion d'autochtonie, un puissant moteur de cohésion sociale ?

### L'autochtonie et les conditions de la cohésion sociale

Pour des raisons diverses la Communauté internationale a commencé à répondre aux attentes des populations sur la base de leur(s) autochtonie(s). Or ces demandes de reconnaissance de droits interpellent la logique de l'État-nation et sa souveraineté en même temps que les principes républicains de liberté, égalité et fraternité<sup>52</sup>. La république, bien que porteuse de droits égaux, impose en effet un modèle d'intégration nationale qui se fonde sur une conception universaliste de la citoyenneté et qui consacre la figure abstraite de la personne juridique. Cet édifice correspond à un mode d'acceptation de la diversité qui met en œuvre une formule particulière de réduction des différences, ou de suspension de celles-ci. Il n'y a pas de disparition des différences, il y a une neutralisation relative de celles-ci, qui va de pair avec leur connaissance de principe. C'est donc précisément les principes de l'intégration universaliste que mettent en cause la réalité ou l'émergence de la diversité autant que les revendications qui s'y attachent.

Ainsi, au-delà du seul autochtone, la question de la diversité qu'activent sans cesse les différentes figures de l'autre conduit à introduire la question politique dans un thème qui est généralement abordé à partir d'une perspective culturelle. C'est, d'ailleurs, le manque de cette dimension politique qui a fait, au moins dans un premier temps, la faiblesse des mouvements indigènes de l'Équateur et de la Bolivie<sup>53</sup>. Cela signifie que si l'intégration implique la reconnaissance de la diversité dans toutes ses expressions, une simple affirmation/reconnaissance identitaire risque de réduire la perspective au groupe sur lui-même – comme nos exemples l'ont montré.

Est-il possible, dans ce contexte, d'envisager des expressions politiques articulées, qui, au lieu de s'attarder sur ce qui divise en s'attachant à un terme pour définir des populations et des identités, s'intéresseraient à ce qui peut faire sens commun ? Peut-on mettre, en face de développements de l'autochtonie qui quelquefois s'empilent en compliquant les données locales, une réflexion qui s'attacherait à des référentiels suffisamment extérieurs et

---

52 V. Susana Villavicencio, « La république, la nation et la démocratie à l'épreuve de la diversité », *Diogène* 2007/4, n° 220, spéc. p. 92-93.

53 François Houtart, « La culture des peuples autochtones comme force de résistance à la mondialisation » in J.-C. Fritz et al., *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 430.

pourtant incontournables dans le principe pour revenir à ce qui détermine ces populations, et en réalité toutes les autres : les conditions du lien social.

Or si dans le cadre qui nous occupe, la référence au groupe, au collectif est déterminante, notamment par un rapport à la terre spécifique qui, à la fois, entretient et revendique ce lien, elle entre en confrontation avec une logique qui, au contraire, vise la singularité de l'individu au détriment du groupe – transformant ainsi profondément tout projet de société où prévaudrait vivre-ensemble et altérité.

### ***Une sociabilisation dans le rapport à la terre***

Il a été démontré dans les différents textes et rapports relatifs aux peuples autochtones, que pour les autochtones la relation à la terre définit les rapports sociaux. Or ce même constat a émergé de travaux menés à l'initiative commune du Programme des Nations unies pour l'Environnement, du Programme des Nations unies pour le Développement et de la Banque mondiale – confirmant ainsi un consensus sur la prégnance du lien nature/société (si ce n'est sur sa signification).

### **Apports des philosophies autochtones à la construction sociale**

Plusieurs textes internationaux font état d'une relation particulière des peuples autochtones avec la terre. Il en est ainsi de l'article 13 de la Convention n°169 de l'Organisation Internationale du Travail concernant les peuples autochtones et tribaux dans les pays indépendants<sup>54</sup>, du préambule et du dispositif (en particulier l'article 25) de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones<sup>55</sup>. Ce sont les conclusions, les propositions et les recommandations formulées par le Rapporteur spécial, José Martínez Cobo dans l'*Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones* (volume 5)<sup>56</sup> qui ont façonné la perception que la Sous-Commission pour la promotion et la protection des droits de l'homme<sup>57</sup> et d'autres organismes des Nations unies ont de cette relation et qui ont guidé leur ligne

---

54 « L'importance spéciale que revêt pour la culture et les valeurs spirituelles des peuples intéressés la relation qu'ils entretiennent avec les terres ou territoires, ou avec les deux, selon le cas, qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et en particulier les aspects collectifs de cette relation », Genève, 1989, article 13 de la Convention (n°169) de l'Organisation Internationale du Travail concernant les peuples autochtones et tribaux dans les pays indépendants.

55 « Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures », article 25 de la déclaration des Nations-unies sur les droits des peuples autochtones, (A/61/L.67 et Add.1).

56 José R. Martínez Cobo, *Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones*, vol. 5, Conclusions, propositions et recommandations, Doc. Nations unies, E/CN.4/sub.2/1986/7/Add.4.

57 Sous-Commission du Conseil économique et social des Nations unies sur la prévention des discriminations et la protection des minorités, document E/CN.4/Sub.2/2000/25.



d'action en la matière. Elles reflètent, en effet, les caractéristiques que les peuples autochtones eux-mêmes ont de leur relation à la terre :

1. il existe une relation intime entre les peuples autochtones et leurs terres, leurs territoires et leurs ressources ;
2. cette relation a des implications et des fonctions sociales, culturelles, spirituelles, économiques et politiques ;
3. cette relation revêt une **dimension collective** importante ;
4. l'aspect intergénérationnel de cette relation est essentiel à **l'identité, à la survie et à la viabilité culturelle** des peuples autochtones.

Les éléments surlignés font échos à divers rapports<sup>58</sup> qui ont effectivement relevé que ces populations ont une relation à la fois spirituelle et matérielle à la terre et à ses ressources. Ce n'est pas uniquement une question de subsistance, mais aussi un élément essentiel de la vie **communautaire** et même de la continuité de leur culture et de leur **société**. Pour eux, le mot « terre » a un sens très large, recouvrant tous les éléments de l'environnement ; c'est ce que les écologistes appellent la *biosphère*<sup>59</sup>, c'est-à-dire tout ce qui permet la vie sur la planète. La terre n'assure donc pas seulement la subsistance, mais la vie elle-même, et elle doit être traitée en conséquence. De là, les liens que les gens ont avec la terre et la façon dont ils vivent forment également les **fondements de la société**, de l'identité et de la communauté. La terre engage tous les aspects de la vie : les vues philosophiques et spirituelles, l'approvisionnement en nourriture et en matériaux pour se vêtir et se loger, les cycles de l'activité économique, les modes d'organisation sociale comme les loisirs et les cérémonies, les régimes de gouvernement et de gestion.

D'après ces rapports, pour les peuples autochtones, la terre n'est pas une simple étendue mais une **partie du corps social** et la demeure des ancêtres. Cette relation particulière vient d'une vision de la Terre appelée « *Cosmovision* » où le Cosmos (entendu au sens de Nature, mais non distinct de l'homme et du Divin) est central<sup>60</sup>; l'homme n'en est qu'une dimension et pas nécessairement la plus élevée : en tout cas, il n'est ni le centre ni le but

---

58 Par exemple, ministère des Affaires indiennes du nord Canada, *Rapport de la commission royale sur les peuples autochtones*, Vol. II : *Une relation à redéfinir*, 1996, Canada, Chapitre III : les terres et les ressources, p. 364 et p. 374.

59 Ensemble des écosystèmes de la Terre, correspondant à la mince couche (20 km max.) de l'atmosphère, de l'hydrosphère et de la lithosphère où la vie est présente. Le terme de biosphère, désigne le système complexe associant, à la surface de la planète, des milieux aux caractéristiques physico-chimiques uniques (océan, atmosphère et couches supérieures de la lithosphère) et les êtres vivants qui les composent, *Dictionnaire Larousse*.

60 Voir pour plus de développements : Nadia Belaidi, « Apport de la vision du monde des peuples autochtones à la question environnementale sous l'angle juridique » in J.-C. Fritz et al., *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 401-424.

premier. Cela signifie que le point de départ n'est pas l'individu mais ce Tout complexe qu'est l'univers entier et la communauté, lequel donne toute sa valeur à l'individu et non le contraire.

Dans ce cadre, le Cosmos est un ensemble de phénomènes que l'Homme, par le truchement des rites, doit préserver<sup>61</sup>. Les modes de vie développés par ces populations ont prospéré en codant la viabilité biologique dans le corps de pratiques, de mythes et d'interdits transmis des parents aux enfants. Ces systèmes de connaissances ont pour double objectif, d'une part, de gérer les terres et les ressources, et d'autre part, d'affirmer et de renforcer les liens de chacun avec la Terre et ses créatures. On respectait/respecte donc les rites qui entourent le milieu afin de ne pas mettre en péril le groupe. La survie de la plupart des individus est/était conditionnée par la coexistence la plus harmonieuse possible au sein du groupe social.

### **La terre, facteur de lien social**

Aussi atypique qu'elles puissent être considérées par les sociétés occidentales qui distinguent volontiers la relation nature/culture, cette vision du monde n'en offre pas moins le cadre pour de *bonnes relations sociales* comme le souligne, en 2005, le *Millennium Ecosystem Assessment* (Évaluation des Écosystèmes pour le millénaire)<sup>62</sup>, qui examine comment les changements qui touchent les services d'origine écosystémique influencent le bien-être de l'Homme<sup>63</sup>.

C'est plus précisément la cohésion sociale qui est visée par l'Évaluation pour le millénaire en faisant référence à ces relations. Sont relevés deux

---

<sup>61</sup> Denis Bon, *L'animisme, l'âme du monde et le culte des esprits*, Éditions de Vecchi, Paris, 1998, p. 46.

<sup>62</sup> Le concept de l'Évaluation des écosystèmes pour le millénaire a été élaboré en 1998 et 1999 sur l'invitation du World Resources Institute, du Programme des Nations unies pour l'Environnement, du Programme des Nations unies pour le Développement et de la Banque mondiale. L'Évaluation des écosystèmes pour le millénaire fait la synthèse des informations à partir de la littérature scientifique et de jeux de données et modèles pertinents ayant subi l'épreuve de la revue contradictoire. Elle incorpore la connaissance détenue par le secteur privé, les praticiens, les communautés locales et les peuples autochtones. Plus de 1 360 auteurs de 95 pays y ont participé.

L'Évaluation met l'accent sur les liens entre les écosystèmes et le bien-être de l'Homme et, en particulier sur les « services d'origine écosystémique ». Elle traite de la gamme complète des écosystèmes (complexe dynamique de composé de plantes, d'animaux, de micro-organismes, et de la nature morte environnante agissant en interaction en tant qu'unité fonctionnelle) – depuis ceux relativement intacts, tels que les forêts naturelles, aux paysages caractérisés par des témoins variés de l'exploitation d'origine humaine, jusqu'aux écosystèmes sous contrôle intensif de l'Homme et subissant des modifications dues à son action, tels que les terres agricoles et les trames urbaines. Les services que procurent les écosystèmes sont les bénéfices que les humains tirent des écosystèmes. Ceux-ci comprennent des services de prélèvement tels que la nourriture, l'eau, le bois de construction, et la fibre ; des services de régulation qui affectent le climat, les inondations, la maladie, les déchets, et la qualité de l'eau ; des services culturels qui procurent des bénéfices récréatifs, esthétiques, et spirituels ; et des services d'auto-entretien tels que la formation des sols, la photosynthèse, et le cycle nutritif.

<sup>63</sup> Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, Island Press, Washington DC, 2005.

cadres principaux d'atteintes dans lesquels des changements dans les services écosystémiques peuvent affecter les relations sociales. D'abord, lorsqu'il y a un changement dans l'approvisionnement et la régulation des services d'origine écosystémique, principalement par le biais de leurs impacts plus directs sur le bien-être matériel, la santé et la sécurité. Ensuite, lorsqu'il y a un changement dans les services culturels qu'ils produisent, en particulier dans les cultures qui ont conservé des liens étroits avec des environnements locaux. Avec cette évaluation, on va même plus loin en envisageant que les services d'origine écosystémique impactant sur la liberté de choix et d'action, même si elle est influencée par d'autres éléments constitutifs du bien-être (tels que l'éducation), met en jeu l'accès à d'autres composantes du bien-être, en particulier en ce qui concerne l'équité et la justice<sup>64</sup>.

Le cadre conceptuel de l'Évaluation pour le millénaire postule que les Hommes sont partie intégrante des écosystèmes et qu'il existe une interaction dynamique entre ces Hommes et d'autres éléments de ces écosystèmes. Le *capital naturel*<sup>65</sup> est reconnu comme une valeur sociale sur la base de sa valeur inhérente. Assertion d'ailleurs confirmée par l'évaluation réalisée par et pour les communautés autochtones de la région de Vilcanota au Pérou<sup>66</sup>.

Dans la vision quechua du cosmos, *Ayllu* représente les institutions qui régulent les interactions entre tous les êtres vivants – humains et non humains. Cela signifie qu'en interaction avec les systèmes d'apprentissage et de transmission des connaissances, les systèmes de croyances et les principes du bien-être propres à ces populations (Munay, Yachay et Llankay), *Ayllu* apporte des réponses « sociales » organiquement intégrées dans les composants de la définition des écosystèmes Inca exprimés par des concepts tels que la réciprocité (Ayni), l'inséparabilité de l'espace et du temps ainsi que la nature cyclique de tous les processus (Pachakuti), les deux échelles spatiales et la relation cyclique entre le passé, le présent et l'avenir (Kaypacha, Hananpacha, Ukupacha).

Cette base (représentée graphiquement par la *Chakana*) est la forme la plus reconnue et sacrée d'ordonnement du monde. C'est à travers la prise de décision délibérative et collective, et en mettant l'accent sur la réciprocité (Ayni), que les Quechuas ont « évalué » leur environnement/Milieu de vie et trouvé, au sein de leurs propres institutions culturelles et spirituelles, des réponses adaptées à leur société.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, Figure A, p. VI et p. 50.

<sup>65</sup> Gretchen Daily, *Nature's Services: Societal Dependence on Natural Ecosystems*, Island Press, Washington DC, 1997.

<sup>66</sup> Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, *op. cit.*, box 6.1, p. 87.

Cette expression de la *cobésion sociale* est fondée sur le lien social, lequel permet aux Hommes de vivre ensemble. Le lien social a de multiples définitions mais de manière simple, il vise l'ensemble des relations qui unissent des individus faisant partie d'un groupe social jusqu'aux mécanismes collectifs de solidarité, en passant par les normes, les règles, les valeurs qui dotent ce groupe d'un minimum de sens d'appartenance collective<sup>67</sup>.

Or il est connu que les écosystèmes influencent le type de relations sociales qui sont établies. C'est précisément ce que les mouvements de « retour à la terre » ou de « retour à la nature » dans les sociétés occidentales tentent/ont tenté d'expérimenter. On trouve, d'ailleurs, dans leur approche de fortes convergences avec les systèmes autochtones.

Le mouvement dit « du retour à la nature » qui se caractérisait, dans les années 1970<sup>68</sup>, par une migration de la ville vers les zones rurales afin de retrouver la vie « selon la nature » semble avoir été revigoré au cours des dernières années avec une ferveur pour le jardinage voire pour une idéologie de la relation au vivant avec la permaculture<sup>69</sup>.

Ce retour à la terre s'accompagne d'un retour à la vie traditionnelle/la vie rurale avec ses règles et ses rites qui permettrait de retrouver les savoirs enfouis – pratiques agricoles, médicaux (naturopathie, médecine par les plantes,...) etc. Retrouver ces savoirs, ce serait retrouver, *ipso facto*, les équilibres naturels que ce mode de vie et ces savoirs sont censés avoir su intégrer : ce serait donc se conformer à un *ordre fondamental* inscrit dans les processus biologiques.

C'est sur cette même base qu'on postule que la dépendance de l'homme à la nature fonde une sociabilité naturelle où tous les individus, liés entre eux par des rapports personnalisés et stables, par des droits et des devoirs précis, ont une place définie. La communauté à laquelle on aspire, par là, est une société des égaux, un groupe de pairs où les positions de chacun sont ou devraient être assurées sur la base d'une stricte égalité, où chacun peut participer à la prise de décision, faire valoir ses droits à la reconnaissance sociale et bénéficier d'un statut garanti.

---

<sup>67</sup> Voir Pierre-Yves Cusset, *Le lien social*, Armand Colin, collection 128, Sociologie, 2007, p. 5.

<sup>68</sup> Dans le monde occidental, suite aux immigrations utopiques de l'après-68, V. en Amérique du nord : John Case & Rosemary Taylor (eds), *Co-ops, Communes and Collectives: Experiments in Social Change in the 1960s and 1970s*, Pantheon, New York, 1979 ; en France : Danièle Léger & Bertrand Hervieu, *Le Retour à la Nature. Au Fond de la Forêt, l'Etat*, Le Seuil, Paris, 1979 ; au Royaume Uni, Andrew Rigby, *Communes in Britain*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974.

<sup>69</sup> Bill Mollison and David Holmgren, *Permaculture One: A Perennial Agricultural System for Human Settlements*, Tagari publishers, New South Wales, Australia, 1978 ; Bill Mollison and Reni Mia Slay, *Introduction to Permaculture*, Tagari Publishers, Tyalgum, Australia, 1991 ; David Holmgren, *The Permaculture Way: Practical Ways to Create a Self-Sustaining World*, Thorsons, London, 1992.

Ces formes de sociabilité et d'organisation seraient, donc, assurées par les rapports des Hommes à leur environnement naturel, support à la qualité des rapports entre eux. Le rapport à la terre expérimenté dans ce cadre noue, sur le plan des rapports sociaux, une solidarité comme valeur fondamentale du groupe, pivot de l'existence collective. Une telle lecture de l'existence humaine est évidemment liée à la survie : partie du groupe social, la solidarité est la garantie de la survie de l'individu ; ce qui n'est pas sans rappeler certaines convergences avec les aspirations et systèmes d'organisation autochtones<sup>70</sup>.

Cette représentation de la nature nourrit des tentatives essentiellement éthiques pour faire face à l'incertitude sociale et morale créée par les contradictions du développement capitaliste. La soumission à la « nature », aux « lois naturelles », aux « rythmes fondamentaux de la vie biologique » serait nécessaire afin de conjurer les menaces que fait peser sur l'humanité la poursuite d'un type de croissance impliquant la destruction massive des équilibres naturels. On affirme aussi, par là, le primat de la nécessité naturelle – fondement d'une véritable éthique – sur les choix politiques. Le retour à la nature serait le seul moyen d'échapper à la fin imminente de la société industrielle, incapable de maîtriser les contradictions inhérentes à la logique productiviste. De ce point de vue, il s'agit de revenir sur la distance qu'institue nécessairement le dispositif technico-économique, orienté vers la seule conquête et l'exploitation des ressources naturelles et de penser l'Homme, les Hommes, le groupe social dans la nature et non pas en face d'elle.

### ***Une atomisation des relations***

Aujourd'hui où la préoccupation politique pour ce qui est commun est affaiblie au bénéfice de l'exploitation de la planète, la réaffirmation du lien Homme-Nature peut être interprétée comme l'expression politique d'une forme de résistance, à la fois, aux forces dominantes de promotion du capitalisme, de la mondialisation et du néolibéralisme ainsi qu'à des politiques économiques et culturelles qui gomment toute différence et tendent à l'homogénéisation.

### **L'individualisme économiciste**

Si l'idée que la biodiversité et un bon fonctionnement des écosystèmes contribuent à la cohésion sociale semble acceptée avec le concept de « service écosystémique », devenu le modèle incontournable du lien entre le fonctionnement des écosystèmes et le bien-être humain par sa diffusion par

---

<sup>70</sup> V. François Houtart, « La culture des peuples autochtones comme force de résistance à la mondialisation », *op. cit.*, p. 428.

l'expertise internationale du Évaluation des Écosystèmes pour le millénaire<sup>71</sup>, ce terme est pourtant porteur d'une vision de la Nature dominée par un courant qui rend marginale cette relation.

Si l'Évaluation des Écosystèmes pour le millénaire développe une démarche selon laquelle l'environnement est un système de relations dynamiques entre l'homme et le milieu dans lequel il vit, elle s'appuie sur des paradigmes issus de *l'économie de l'environnement* pour développer une analyse où les écosystèmes sont une source essentielle de biens et de services pour les sociétés et le bien-être des hommes. Dans ce cadre, la valeur reconnue à la nature est anthropocentrée, utilitariste et instrumentale<sup>72</sup>. C'est-à-dire qu'elle ne traduit que le bien-être des humains, ce qui signifie que les intérêts des générations futures ou d'autres espèces et milieux ne peuvent être pris en compte qu'à travers leur influence sur le bien-être des humains vivants. Ici les actions ne sont donc jugées qu'à l'aune de la somme de leurs conséquences – positives et négatives – sur le bien-être des individus et non sur leurs fondements éthiques. Cette approche s'oppose à celles décrites plus haut qui attribuent à toute forme de vie une valeur « intrinsèque ».

L'économie de l'environnement se donne pour tâche de découvrir des règles de gestion permettant une meilleure allocation des ressources naturelles. Elle fait confiance pour cela aux instruments économiques plutôt qu'au(x) droit(s), en essayant d'établir les conditions d'un échange marchand à l'aide d'instruments économiques, dont la régulation par le marché, les taxes, les mécanismes de certification des produits, le paiement pour les services rendus par les écosystèmes, en prenant l'exemple du marché du carbone<sup>73</sup>.

L'évaluation de la biodiversité a donc pour visée d'éclairer et d'orienter les choix des agences publiques dédiées à la politique de conservation de la biodiversité sur la façon d'affecter leur budget pour en tirer le plus grand « bénéfice social »<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> V. Jean-Michel Salles, « Évaluer la biodiversité et les services écosystémiques : pourquoi, comment et avec quels résultats ? », *Natures Sciences Sociétés*, Vol. 18, n°4, 2010 p. 414-423 ; Christian Lévêque, « À propos de l'Évaluation des écosystèmes pour le Millénaire : l'économie de l'environnement à l'épreuve des faits », *Natures Sciences Sociétés*, Vol. 15, n°1, janvier-mars 2007, p. 77-80 ; Georges Serpantié, Philippe Méral et Cécile Bidaud, « Des bienfaits de la nature aux services écosystémiques », *VertigO*, Vol. 12, n° 3, décembre 2012, <http://vertigo.revues.org/12924> ; Philippe Méral, « Le concept de service écosystémique en économie : origine et tendances récentes », *Natures Sciences Sociétés*, Vol. 20, n°1, janvier-mars 2012, p. 3-15.

<sup>72</sup> Jean-Michel Salles, *ibid.*, p. 415-416.

<sup>73</sup> Christian Lévêque, « À propos de l'Évaluation des écosystèmes pour le Millénaire : l'économie de l'environnement à l'épreuve des faits », *op. cit.*, p. 78.

<sup>74</sup> Jean-Michel Salles, « Évaluer la biodiversité et les services écosystémiques : pourquoi, comment et avec quels résultats ? », *op. cit.*, p. 420.

Pour ce faire, on ne cherche cependant pas à renforcer les liens mais on cherche à estimer les pertes de *bien-être* social entraînées par un projet en comparant la situation avec et sans le projet et en s'efforçant d'élaborer des équivalents-prix des pertes de services biophysiques. Cependant, comme ces estimations doivent être exprimées en termes monétaires, afin de pouvoir les comparer avec les autres aspects et impacts du projet mais également avec le coût de mesures de restauration ou de remplacement des écosystèmes dégradés ou détruits, les seules évaluations qui semblent réalisables en pratique concernent l'estimation de valeurs d'usage et de non-usage des variations de services entraînées par des projets de types autoroute, extensions urbaines ou politiques agricoles<sup>75</sup>. D'ailleurs, sur la base des idées développées dans l'Évaluation des écosystèmes pour le millénaire, l'initiative TEEB (The Economics of Ecosystems and Biodiversity), qui s'efforce d'estimer les pertes de bien-être en comparant la situation actuelle et une situation future représentée par un ou plusieurs scénarios, « [...] vise à promouvoir une meilleure compréhension de la véritable valeur économique des services fournis par les écosystèmes, ainsi qu'à offrir des outils économiques tenant dûment compte de cette valeur »<sup>76</sup>.

Cette « contrainte » relativise grandement la notion de *bien-être* qui, selon l'OMS, « exige un environnement propre et harmonieux dans lequel tous les facteurs physiques, psychologiques, sociaux et esthétiques, reçoivent leur juste place »<sup>77</sup> et, replacée dans le cadre du préambule de 1946 à la Constitution de l'organisation mondiale de la santé (OMS), vise avec le « bien-être physique, mental et social », tous les besoins fondamentaux de la personne, qu'ils soient affectifs, sanitaires, nutritionnels, culturels ou sociaux – entendus comme l'harmonie avec soi et avec les autres.

Dès lors, la liaison effectuée entre conservation de la biodiversité et services marchands, en plus de recéler le potentiel de préparer sa mise dans le commerce juridique, conduit à sous-estimer les implications sociales de la nature. Là où la valeur de la nature ne peut être appréhendée qu'au cas par cas et est, en réalité, incommensurable au vu de la multiplicité de ces interactions avec la vie, on cherche une valeur pouvant être monétarisée aux fins de comparaison. Dans ce cadre (comme dans d'autres), la lecture capitaliste détruit les relations sociales concrètes de coopération et de solidarité et les réduit à des intérêts marchands loin de l'intérêt collectif supporté par la relation Homme-Nature.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>76</sup> TEEB/EEB, *L'économie des écosystèmes et de la biodiversité*, Rapport d'étape, Communautés européennes, 2008, p. 9 <http://www.teebweb.org/publication/the-economics-of-ecosystems-and-biodiversity-an-interim-report/>

<sup>77</sup> Charte européenne de l'environnement et de la bonne santé diffusée par l'OMS en 1989.

Ainsi, dans le système actuel, alors que la dimension sociale est au fondement de la vie humaine, elle est soumise à la dimension économique. Certes c'est une dimension importante, voire déterminante, de la vie sociale mais elle est nécessairement en relation avec le social. D'autant que s'exprimant, dans cette conception, en termes monétaires, elle est très éloignée du point de départ : ce qui assure la subsistance, ce qui est indispensable à la vie, ce qui est considéré comme important ou utile dans une culture déterminée<sup>78</sup>.

Cette subordination s'appuie sur la maximisation de l'intérêt personnel, laquelle s'effectue, le plus souvent, au détriment des autres buts possibles dans la vie individuelle et sociale. En survalorisant la dimension économique de l'homme, cette attitude laisse de côté toute une série de dimensions fondamentales de l'être humain en tant qu'être social. Liée à un aspect individualiste très marqué, cela conduit à une apologie de l'égoïsme où la prise en considération par chacun de ses seuls besoins personnels, qui doit permettre la meilleure allocation de ressources pour tous, est considérée comme la condition pour que le meilleur équilibre d'ensemble soit réalisé<sup>79</sup>. Cette considération de soi-même dans le groupe renvoie vers un autre écueil majeur de la (re)vitalisation de la relation Homme-Nature : la relation à l'autre.

### **Autochtonie *in situ*, autochtonies déplacées**

La question de l'autochtonie a connu plus ou moins récemment une variante qui conduit à de nouveaux types de réflexion. Si les arguments qui fondent l'autochtonie ont pu évoluer, et même entrer en concurrence, cela, dans la plupart des cas, a concerné des populations inscrites dans une écologie et dans une géographie reconnues et situées. Il y avait, pour ces populations, identification à un espace d'origine dans lequel elles restaient inscrites, même si les paradigmes de l'inscription géographique et de la légitimité sociale avaient évolué profondément dans leur propre pays.

Or, il faut se rendre compte que, pour nombre de personnes ayant émigré parfois loin de chez elles, on relève un attachement à la notion d'autochtonie qui trouve ici son fondement dans les critères de l'autodétermination, de l'autodéfinition, de la libre disposition de soi-même et, ultimement, dans les droits de l'homme. Venus d'États-nations dans lesquels l'autochtonie est devenue souvent un enjeu partagé, et où le principe d'un intérêt pour l'autochtonie est admis, les personnes qui migrent emportent avec elles cet attachement au principe de l'autochtonie. Elles l'emportent dans des contrées où, comme cela a été dit, il y a une reconnaissance *a priori*

---

<sup>78</sup> Gary Leech, *Capitalism, a structural genocide*, Zed books, London & New York, 2012.

<sup>79</sup> Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2010.



des différences, et une acceptation de celles-ci, sous condition d'un retrait relatif des revendications par trop particularisantes.

Le paradigme de l'autochtonie, intégré chez celui qui se déplace, trouve donc un écho de principe dans les contrées où il s'installe, puisqu'une légitimité relativement claire est accordée aux différences ethniques et étatiques. La Délégation générale à la langue française n'a-t-elle pas, à un certain moment de son histoire, transformé son intitulé en Délégation générale à la langue française et aux langues de France, élisant au rang de langue de France toute langue étrangère qui n'aurait pas un statut de langue nationale dans un pays ou un autre de la planète ? On revient donc par là aux traits par lesquels se définit le principe républicain, tels qu'on les a rassemblés déjà. Un tel principe s'avère partagé dans de nombreuses contrées, dans divers continents, il est vrai dans des déclinaisons parfois fort différentes les unes des autres. Ce qui rend difficile toute généralisation hâtive dans l'analyse.

Dans un tel contexte, deux phénomènes se croisent, dont les implications concrètes ne sont pas minces. D'une part, ceux qui migrent le font en emportant avec eux leur culture propre. Autrement dit, les migrants qui arrivent dans des États où l'autochtonie est valorisée et légitime viennent avec leurs différences propres, qu'ils peuvent concevoir de maintenir peu ou prou. Et même dans le cas où les personnes concernées ont vécu en suivant le modèle d'un lien social fortement articulé au respect de la terre comme ressource et pourvoyeur fondamental, les manières dont un tel modèle ont été métabolisés ici et là peuvent varier grandement. Au point que, si l'on ne fait pas attention, un tel modèle de base n'est pas reconnu, n'est pas reconnaissable. Ce qui contribue encore à renforcer les différences, mais aussi à compliquer la question de l'inscription dans le cadre républicain.

D'autre part, les modèles républicains de l'immigration ont une histoire plus ou moins longue selon les pays concernés. Non seulement ces modèles varient d'un pays à l'autre, mais, au delà des différences et sans que celles-ci ne disparaissent dans leurs effets, de nouveaux concepts et de nouvelles figures juridiques se sont développés : ceux précisément qui tournent autour de l'autochtonie, de l'autodétermination, de la revendication et de la reconnaissance des différences. Sur tous ces points, qui plus est, les juridictions et les débats nationaux doivent intégrer les discussions formelles qui se déroulent dans les instances internationales mais aussi les normes du droit international sur tous ces points.

L'augmentation exponentielle des différences ethniques, étatiques et identitaires tout autant que la légitimité *a priori* des droits des personnes ont conduit les États concernés à devoir innover en matière de pédagogie des

valeurs partagées, donc en matière de relation à sa propre identité et à celle des autres. C'est dans un tel contexte que la médiation interculturelle a pris son essor, au point de devenir un métier en pleine expansion, mais qui cherche encore ses marques<sup>80</sup>.

La médiation interculturelle est ainsi devenue en peu d'années un laboratoire à ciel ouvert pour les autochtonies dans la cité. Un tel phénomène tend à se développer sur divers continents, marquant ainsi une nouvelle étape dans la longue histoire de l'autochtonie.

À observer de près ce mouvement d'ensemble, il apparaît clairement que toutes les composantes du lien social se trouvent mobilisées, se trouvent interrogées, dans leurs fondements, dans leur cohérence interne, dans leurs raisons d'être, dans leurs implications : des ritualisations aux représentations, des dénominations aux formulations juridiques. Dans tous les cas, les catégories culturelles, sociales, juridiques, politiques, économiques, et les modes de catégorisation qui les sous-tendent, deviennent l'objet d'après négociations quotidiennes<sup>81</sup>.

De telles négociations posent à leur tour la question du cadre de référence dans lequel peuvent se métaboliser les débats, des principes sur la base desquels ces débats peuvent ou vont être tranchés.

---

<sup>80</sup> Carole Younes et Etienne Leroy (dir.), *Médiation et diversité culturelle. Pour quelle société ?* Paris, Karthala, 2002.

<sup>81</sup> Frank Alvarez-Pereyre (dir.), *Catégories et catégorisations. Une perspective interdisciplinaire*, Paris, Peeters, Selaf NS 33, 2008 ; Marie-Christine Bornes-Varol (dir.), *Chocs de langues et de cultures ? Un discours de la méthode*. Paris, Presses universitaires de Vincennes, 2011.

## Bibliographie

- ALVAREZ-PEREYRE (Frank) (dir.), *Catégories et catégorisations. Une perspective interdisciplinaire*, Paris, Peeters, Sela NS 33, 2008.
- ARTAUD (Hélène), « La mémoire en ressac : Savoir, autochtonie et mémoire chez les pêcheurs Imrâgen du Banc d'Arguin » in Pierre Bonte et Sébastien Boulay (dir.) *La Mauritanie contemporaine : enjeux de mémoire et nouvelles identités*, *The Maghreb Review*, 2010, p. 108-125.
- ARTAUD (Hélène), « Une éthique amrig de la conservation a-t-elle existé ? Relecture de l'écologie traditionnelle des pêcheurs Imrâgen à la lumière des textes de R. E. Johannes » in Sébastien Boulay et Bruno Lecoquiere (dir.), *Le littoral mauritanien à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle : nouvelle mobilités, gouvernance de la nature et dynamiques socio-culturelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 235-252.
- ARTAUD (Hélène), *La poétique des flots. Ouvrir, construire et refermer la mer dans le Banc d'Arguin*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2011.
- BAHUCHET (Serge) et GUILLAUME (Henri), « Relations entre chasseurs-collecteurs pygmées et agriculteurs de la forêt du nord-ouest du bassin congolais » in Serge Bahuchet (dir.), *Pygmées de Centrafrique. Études ethnologiques, historiques et linguistiques sur les Pygmées « Ba.Mbenga » (aka/ baka) du Nord-Ouest du bassin congolais*, Peeters, Louvain-Paris, 1979, p. 109-139.
- BARRE (Marie-Chantal), « Indigénisme, politique », *Encyclopedia Universalis*, Thésaurus III, 2008, p. 2687.
- BAYART (Jean-François), GESCHIERE (Pierre), NYAMNJOH (Francis), « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, 2001, 10, p. 177-194.
- BELAIDI (Nadia), « Apport de la vision du monde des peuples autochtones à la question environnementale sous l'angle juridique » in J.-C. Fritz *et al.*, *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 401- 424.
- BENSA (Alban), « Usages savants et politiques de la notion d'autochtonie », *Autochtonies*, 2009, p. 21-31.
- BERKES (Fikret), COLDING (Johan), FOLKE (Carl), « Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptative management », *Ecological Application*, vol. 10, n°5, 2000, p. 1251-1262.
- BON (Denis), *L'animisme, l'âme du monde et le culte des esprits*, Éditions de Vecchi, Paris, 1998.
- BORNES-VAROL (Marie-Christine) (dir.), *Chocs de langues et de cultures ? Un discours de la méthode*. Paris, Presses universitaires de Vincennes, 2011.
- CASE (John) & TAYLOR (Rosemary) (eds), *Co-ops, Communes and Collectives: Experiments in Social Change in the 1960s and 1970s*, Pantheon, New York, 1979.
- CAZALET (Bertrand), « Les aires marines protégées à l'épreuve du sous-développement en Afrique de l'Ouest », *La biodiversité des océans : ses différents visages, sa valeur et sa conservation*, *Vertigo*, vol. 5, n°3, décembre 2004.
- CEUPPENS (Bambi), GESCHIERE (Peter), « Autochthony: local or global? New modes in the struggle over citizenship and belonging in Africa and Europe », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. 385-407.

- CHEIKH (Abdel Wedoud Ould), « Création, évolution, peuplement et identité imraguen, gestion de l'espace. Le Parc National du Banc d'Arguin », CONSDEV Working Document/WP1/02, Nouakchott, 2002.
- COBO (José Martinez), *Study of the problem of discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/sub.2/ 1986/7/Add.1 à 4.
- CUSSET (Pierre-Yves), *Le lien social*, Armand Colin, collection 128, Sociologie, 2007.
- DAHOU (Tarik) et CHEIKH (Abdel Wedoud Ould), « L'autochtonie dans les Aires marines protégées. Terrain de conflit en Mauritanie et au Sénégal », *Politique Africaine*, n°108, 2007/4, 2007, p. 173-190.
- DAILY (Greitchen), *Nature's Services: Societal Dependence on Natural Ecosystems*, Island Press, Washington DC, 1997.
- DARDOT (Pierre) et LAVAL (Christian), *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2010.
- DETIENNE (Marcel), « Des métaphores de l'autochtonie au temps de l'identité nationale », *Cités*, 1/37, 2009, p. 147-153.
- DETIENNE (Marcel), *Comment être autochtone : du pur athénien au français raciné*, Seuil, Paris, 2003.
- DUMOULIN KERVRAN (David), « Les politiques de conservation de la nature en Amérique latine : au cœur de l'internationalisation et de la convergence des ordres politiques », *Revista de la Cepal*, 2005, p. 71-85.
- FAVRE (Henri), *L'indigénisme*, PUF, Paris, « Que sais-je ? » n°3088, 1996.
- GESCHIERE (Peter L.), *The peril of belonging. Autochtony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.
- GESCHIERE (Peter), JACKSON (Stephen), « Autochthony and the crisis of citizenship: democratization, decentralization, and the politics of belonging », *African Studies Review*, vol. 49, n° 2, 2006, p. 1-7.
- GIRAUT (Frédéric), GUYOT (Sylvain), HOUSSAY-HOLZSCHUCH (Myriam), « Les aires protégées dans les recompositions territoriales africaine », *L'information géographique*, Volume 68, n°4, 2004, p. 340-368.
- HODGSON (Dorothy L.), « Becoming indigenous in Africa », *African Studies Review*, vol. 52, n°3, 2009, p. 1-32.
- HODGSON (Dorothy L.), « Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas », *American Anthropologist*, vol. 104, n°4, 2002, p. 1037-1049.
- HOLMGREN David, *The Permaculture Way: Practical Ways to Create a Self-Sustaining World*, Thorsons, London, 1992.
- HOUTART (François), « La culture des peuples autochtones comme force de résistance à la mondialisation » in J.-C. Fritz et al., *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 425-431.
- KANTOROWICZ (Ernst), *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1989.
- KOUBI (Geneviève) ET SHULTE-TENCKOFF (Isabelle), « "Peuple autochtone" et "minorité" dans les discours juridiques : imbrications et dissociations », *RIEJ* n° 45, 2000, p. 1-26.
- LEECH (Gary), *Capitalism, a structural genocide*, Zed books, London & New York, 2012.

- LÉGER (Danièle) & HERVIEU (Bertrand), *Le Retour à la Nature. Au Fond de la Forêt, l'Etat*, Le Seuil, Paris, 1979.
- LEONHARDT (Alec), «Baka and the Magic of the State: Between Autochthony and Citizenship», *African Studies Review*, vol. 49, n°2, 2006, p. 69-94.
- LÉVÊQUE (Christian), « À propos de l'Évaluation des écosystèmes pour le Millénaire : l'économie de l'environnement à l'épreuve des faits », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 15, n°1, janvier-mars 2007, p. 77-80.
- LEWUILLON (Serge), « Origines barbares. Pourquoi les Celtes n'ont jamais été des autochtones ? », *Autochtonies*, 2009, p. 3-20.
- MBEMBE (Achille), « A propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, 2000 77, p. 16-43.
- MÉRAL (Philippe), Le concept de service écosystémique en économie : origine et tendances récentes, *Natures Sciences Sociétés*, vol. 20, n°1, janvier-mars 2012, p. 3-15.
- MIRON (Françoise), « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse ? », *Parcours anthropologiques*, 6, 2006, p. 54-64.
- MOLLISON (Bill) and HOLMGREN (David), *Permaculture One: A Perennial Agricultural System for Human Settlements*, Tagari publishers, New South Wales, Australia, 1978.
- MOLLISON (Bill) and SLAY (Reni Mia), *Introduction to Permaculture*, Tagari Publishers, Tyalgum, Australia, 1991.
- PESSINA DASSONVILLE (Stéphane), « Le statut des peuples autochtones à la croisée des savoirs », *Cahiers d'anthropologie du droit*, 2012, p. 7-29.
- RIGBY (Andrew), *Communes in Britain*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974.
- ROBILLARD (Marine) et BAHUCHET (Serge), « Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique », *Journal des Africanistes*, vol. 82, n° 1-2, 2012, p. 15-51.
- ROBILLARD (Marine), *Pygmées Baka et voisins dans la tourmente des politiques environnementales en Afrique centrale*, thèse, Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 2010.
- ROUÉ (Marie), NAKASHIMA (Douglas), « Des savoirs 'traditionnels' pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 3, n° 173, 2002, p. 377-387.
- RUIZ (Manuel), VERNOOY (Ronnie) (eds), *The custodians of biodiversity. Sharing access to and benefits of genetic resources*, Earthscan, New York, 2012.
- SALLES (Jean-Michel), « Évaluer la biodiversité et les services écosystémiques : pourquoi, comment et avec quels résultats ? », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 18, n°4, 2010 p. 414-423.
- SERPANTIÉ (Georges), MÉRAL (Philippe) et BIDAUD (Cécile), « Des bienfaits de la nature aux services écosystémiques », *VertigO*, vol.12, n° 3, décembre 2012, <http://vertigo.revues.org/12924>
- SIMONE (AbdouMaliq), «On the Wordling of African Cities», *African Studies Review*, 44 (2), 2001, p. 15-34.
- VILLAVICENCIO (Susana), « La république, la nation et la démocratie à l'épreuve de la diversité », *Diogène* 2007/4, n°220, spéc. p. 92-93.
- YOUNES (Carole) et LEROY (Etienne) (dir.), *Médiation et diversité culturelle. Pour quelle société ?* Paris, Karthala, 2002.



## Les langues autochtones dans la cité

Aborder les peuples autochtones par le biais de leur présence linguistique dans la ville ne devrait plus étonner au XXI<sup>e</sup> siècle où le mythe du bon sauvage nécessairement implanté sur son territoire d'origine a cédé la place à un citoyen cosmopolite informé et pleinement conscient de ses identités. La globalisation, les progrès technologiques et l'extension urbaine permettent désormais aux autochtones de signifier leur présence dans la ville quand ce n'est pas la ville qui s'immisce sur leur territoire.

Les auteurs de cet ouvrage nous proposent de revisiter les identités, de déconstruire les mythes, d'envisager la cité ou les pratiques langagières de leur point de vue. L'attachement viscéral à une autre façon de concevoir la culture ainsi que la manière dont ces indigènes dans la ville ont su troquer leurs armes traditionnelles pour des outils de communication de pointe seront au cœur de ces diverses interprétations de l'autochtonie. Les experts mobilisés pour ce numéro viennent d'horizons tant académiques que géographiques fort divers, historiens, linguistes, sociolinguistes, politologues et juristes, tous décrivent des situations sinon identiques du moins fort similaires.

Après avoir posé les jalons juridiques et anthropologiques des définitions de l'autochtonie et de leur distinction parfois ténue avec les minorités linguistiques ou culturelles issues des migrations voulues ou forcées dont notre société contemporaine s'est fait le synonyme, ces universitaires parfois doublés d'une casquette d'activistes et parfois armés de leur expérience singulière, nous offrent un panorama de la problématique autochtone dans les villes, du Canada à la Tanzanie en passant par le Pérou, le Mexique, le Sénégal, l'Europe de l'Est et le Canton de Berne. Définir, évaluer et analyser les divers degrés de présence, de vitalité – voire de réception par le reste de la société – des langues autochtones et minoritaires dans des contextes urbains, voilà le défi que leurs regards croisés permettent de relever de manière à la fois inédite et authentique.