HAL
open science

L'autochtonie et la figure de l'Etat

Denis Retaillé

To cite this version:

Denis Retaillé. L'autochtonie et la figure de l'Etat. 2012. halshs-00679159

HAL Id: halshs-00679159

https://shs.hal.science/halshs-00679159

Preprint submitted on 14 Mar 2012

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.

L'autochtonie et la figure de l'Etat

(autochtonie et mondialisation)

Denis Retaillé, Géographe, Université de Bordeaux, ADES-CNRS.

d.retaille@ades.cnrs.fr

Déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones, résolution du 13 septembre 2007.

Art.3 : Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination...

Art.10 : Les peuples autochtones ne peuvent être enlevés de force de leurs terres ou territoires...

Art.20 : Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de développer leurs systèmes ou institutions politiques, économiques et sociaux, de disposer en toute sécurité de leurs propres moyens de subsistance et de développement et de se livrer librement à toutes leurs activités économiques traditionnelles et autres.

Art.43 : Les droits reconnus dans la présente déclaration constituent les normes minimales nécessaires à la survie, à la dignité et au bien-être des peuples autochtones du monde.

Quelques préliminaires pour être clair

Je ne connais pas de peuples autochtones pour quelques raisons qui me poussent à regarder de plus près la mobilisation morale et politique débouchant sur un encadrement juridique international. Et je veux relever, d'emblée, que la résolution de 2007 ne règle pas les questions internes aux Etats pour lesquels le concept d'autochtonie masque mal celui de minorité qui est un vieux problème géopolitique.

Nomadisme

Je ne connais pas de peuples autochtones pour la raison précise que les peuples en question sont nomades pour la plupart. Nomades, ils ne peuvent être qualifiés d'autochtones, puisque les attacher à une terre serait corrompre fondamentalement leur identité. Personne ne s'en gêne, cependant, surtout pas les porte parole des intéressés, et il faudra comprendre pourquoi. La figure de l'Etat et sa reprise en autochtonie, singulièrement réduite à la base matérielle et symbolique du territoire, me semble une clé adaptée. Alors que, d'une main, le territoire semble incontestable en nature par la terre, de l'autre il est l'objet de tous les conflits possible en représentation, propre à l'instrumentalisation, surtout lorsque ce « territoire » est celui de la mobilité investie en premier lieu parmi les valeurs idiomatiques de l'identité. Ce qui demande un calage dans le système dominant de référence qui a l'Etat territorial pour modèle, spatialement fixe par définition.

Minorités nomades est un oxymore géographique renvoyant la question de l'autochtonie au filtre du territoire géopolitisé, renvoyant aussi à une interrogation fondamentale portant sur la référence géographique. A quel titre et pour quel droit une écriture (graphie) naturalisée découpe-t-elle la terre (géo) en cellules cloisonnées, sinon comme l'écho lointain de la théorie des lieux naturels qu'Aristote nous avait proposée il y a deux millénaires et demi (A. Hayen, 1937), et d'où il faudrait sans doute revenir quand l'histoire a eu lieu. Je relève alors la déclaration pathétique des « Peuples autochtones » s'exprimant au forum social mondial réuni à Belem en janvier 2009.

« Nous appartenons à notre mère la Terre, nous ne sommes pas ses propriétaires, pilleurs, ni exploiteurs dans un but financier, et aujourd'hui nous sommes arrivés à un carrefour décisif : le capitalisme impérialiste s'est avéré être non seulement dangereux à cause de la domination, l'exploitation,

la violence structurelle qu'il exerce mais aussi parce qu'il tue notre mère la Terre et nous mène au suicide planétaire... » (partenia2000.over-blog.com/).

Qui parle ? De quoi ? Pour qui ? Les télescopages dogmatiques de cette déclaration liminaire ne suffisent-ils pas à décider d'y aller voir sans se satisfaire de l'évidence qui court.

Autochtonie ou minorité

Je vais à l'extrême : comment décider de l'autochtonie parmi des peuples nomades alors qu'avec la sédentarité et dans des cadres fixes mais mal adaptés de l'Etat, c'est la « minorité » qui devient repérable[1] ? Le fondement de l'identité nomade résidant dans l'investissement des valeurs anthropologiques autrement que dans le sol, il est difficile de transposer la référence à la terre sinon par mimétisme. Elle est importée par les acteurs animateurs (activistes) de la revendication d'autochtonie qui placent ailleurs l'enjeu (dans l'Etat par exemple), en recyclant la problématique de la décolonisation des minorités, augmentée, quand l'occasion s'en est trouvée, de l'écologisme puis de l'anti ou alter mondialisme, cela jusqu'à déboucher sur une législation internationale qui ne peut s'appliquer qu'à la condition de la bonne volonté des Etats soupçonnés de laminer l'identité autochtone.

Un cercle se boucle, qui ne peut être rompu qu'à la condition d'accepter une obligation de bilan sans promouvoir une obligation de résultat, ce qui fait la différence entre théorie et doctrine, soit dit en passant. C'est à une (ou des) théorie(s) de l'espace que les pages qui suivent invitent, quand une géographie non dite est appelée à la preuve par des évidences qui posent problème, celle du territoire et des identités liées, héritée d'une puissante doctrine qui n'a pu être surpassée, celle de l'Etat universel comme forme, tout près de l'universel comme Monde. C'est dans la faille résiduelle subsistant entre les deux que se joue la partie qui nous intéresse, comme tant d'autres, toutes liées à ce que l'on appelle « mondialisation », c'est-à-dire l'élévation à la pertinence de cette échelle 1 autrement que par idéalité (J. Lévy, M.-F. Durand, D. Retaillé, 1992).

---

[1] L'été 2010 des Roms en France est assez caractéristique. Pourquoi la Roumanie plus que le reste de l'Europe devrait-elle admettre leur autochtonie. Autant spéculer sur les origines, et convoquer des Etats d'aujourd'hui recouvrant les possibles zones de départ comme si le départ avait pour origine un point de dispersion d'où l'identité intégralement constituée pour l'éternité y avait surgi.

Le Monde est un, concrètement, et la multitude des lieux de l'autochtonie qui sont réveillés en est la preuve paradoxale de la même manière que l'existence d'un Droit international, voire un peu plus avec les idéologies qui le sous-tendent, faufilés eux aussi entre les deux bornes de l'Etat et du Monde. Les deux défis d'un Droit international et de la définition de l'autochtonie se rejoignent là. La tension de l'Etat (universel dans le principe) et du Monde (comme unité pertinente) a déjà produit une histoire qui dépasse celle des relations internationales malgré toutes les critiques portées au système de l'ONU. La prise en charge de l'autochtonie par des institutions qui établissent le Droit à travers des textes plus ou moins normatifs, poussent plus loin encore la difficulté d'un réglage (comme par exemple une déclaration de l'ONU) remettant en cause cette histoire justement, la jugeant même, pour lui substituer une norme datée de la fin du 20e siècle, mais présentée comme intemporelle avec la nature comme arbitre. Faudrait-il, alors, ouvrir cet autre procès de la culture (ou mieux de la ou des civilisations) dans son (leur) rapport à la nature et à son histoire (S. Moscovici, 1968) ? Parce que la nature a bien une histoire tout comme les peuples autochtones qui lui sont rattachés : c'est l'histoire du Monde de l'Homme, comme l'on dit trop commodément, une vieille histoire ayant la terre pour enjeu. Après qu'il n'a plus été possible de déplacer sa tente pour aller voir ailleurs s'il n'y avait pas de « Monde », l'autochtonie moderne a paru.

Identité et espace

La réclamation de l'autochtonie n'est envisageable que dans des espaces pleins (ceci est à moi) ou dans des espaces immobilisés (je suis le premier arrivé). On entend bien l'affirmation performative de tels énoncés. A ce moment s'élève une petite musique géographique qui attache les identités à des sols, qui découpe, cloisonne, en fixant les bornes aux limites des capacités de transport, sans prendre garde que la différenciation fondamentale qui fait la géographie tient tout entière dans le mouvement (J. Gottmann, 1952). Sans mouvement, pas de différence puisque pas de rencontres ; pas de position puisque pas de relations : l'autochtonie pourrait presque paraître comme la proclamation aporétique de l'infinité du nombre des lieux absolus sans référence partagée. Il n'en est rien pourtant, l'autochtonie étant au monde avec le problème que cela la rend impossible du fait du mouvement nécessaire pour pouvoir la proclamer. Il n'y aurait donc d'autochtonie qu'à la condition du mouvement ? Revoilà le

« nomadisme » et l'oxymore ! Il faudra donc ajouter la condition du contrôle du mouvement pour entamer le raisonnement, quelque chose qui ressemble à la capacité de proclamer l'autochtonie contre le mouvement (envahissant) en masquant le mouvement qui est au fondement anthropologique de l'identité dite désormais autochtone, et en appelant à la terre mère. Il a fallu une contestation de l'Etat et du cloisonnement (des références fixes) pour que s'enclenche cette revendication d'autochtonie recyclant la lutte anti-coloniale dans un cadre paradigmatique nouveau pouvant être ramené à deux orientations qui ne sont pas contradictoires : mondialisation et écologisme.

Je soutiens donc, pour résumer, que l'Etat est l'enjeu de l'autochtonie qui en appelle au Monde, à la mondialité. C'est aussi vrai, on le remarquera au passage, du « marché » qui peut être placé sur le même plan de ce point de vue : le marché (qui est-ce ?) et l'autochtonie (qui parle ?) clamant leur nature naturelle, les deux revendiquant, chacun à sa façon le contrôle du mouvement, tout comme l'Etat d'ailleurs ! Voilà un bon plan de concurrence. Et je soutiens, alors, qu'il y a paradoxe à ce que la contestation de l'Etat par l'autochtonie réclame l'Etat ou le quasi Etat comme s'il s'agissait d'une décolonisation dont on ne sait plus que dire (décolonisation interne ?). Les mythes ont beau dos et les systèmes de représentation avec eux : espaces contre espaces, autrement dit, n'apparaissent plus que très bassement géopolitique. Ce qu'il faut dire ou dépasser. Mais pour le dépassement, il faudra pouvoir user d'un autre paradigme que celui qui est couramment admis dans la géographie commune du découpage en circonscriptions fondées, on ne sait comment, dans des milieux définis tantôt en nature tantôt en histoire cristallisée. Les travaux sont en cours (D. Retaillé, 2005).

Une permanence construite

Il faut ajouter à ce doute portant sur la naturalité géographique, une impossibilité à croire, sinon par idéologie, que les peuples sont délimitables autrement que par fiction, par généalogie pure par exemple, que l'on pourrait remonter aux origines comme par des tuyaux (F. Barth, 1969). Les identités collectives sont construites dans le présent avec un passé arrangé engloutissant dans l'oubli les arrangements et les mélanges qui se sont produits au cours de l'histoire et même avant, surtout avant, parce que l'histoire est écrite et qu'elle est le lieu des arrangements devenus fixes. Histoire contre mémoire alors ? Sur quelle durée ? Par qui ? Le même genre de questions revient sans cesse. Combien de cadavres peuvent-ils être

relevés de cimetières centenaires aurait demandé Rosa Luxemburg (1918), très sensible aux instrumentalisations identitaires[2] ? A quelle occasion ? Où que nous nous posions, en Anatolie, en Afrique du Nord, en Europe occidentale, en Palestine, partout la même interrogation devrait s'imposer : comment peut-on être autochtone ? C'est plus simple, apparemment, dans des circonscriptions insulaires (Australie), quoi que. Il faut rappeler que l'idée moderne de l'autochtonie est née dans des régions du monde où le peuplement a été radicalement transformé : les « pays neufs ». Mais en deçà ? En Inde par exemple ? Ou encore en Afrique décolonisée ? Et même en Europe, balkanique de surcroît ? Au Japon ? Rien n'est simple comme par nature, nulle part.

Deux ordres de contestation s'imposent donc à l'évidence de l'autochtonie : la contestation spatiale (de quel espace parle-t-on et quel est le fondement de sa délimitation ?) ; la contestation temporelle (quel moment l'autochtonie pointe-t-elle ?).

Le paradigme canadien

Le paradigme canadien peut être utile à la délimitation de ces problèmes. C'est bien un « pays neuf » qui tire sont identité, non sans mal, de l'immigration européenne. La « nordicité » y est un thème dépassant (et unifiant) la double colonisation (J.-B. Racine et P. Villeneuve 1992), mais les marges de l'écoumène sont occupées (même faiblement) par une « culture-nature » qui prend des tours politiques quand il est question d'entrer dans l'ère de l'exploitation de la possible nouvelle voie maritime arctique ; du sous-sol aussi. Entre les deux il y avait (il y a) les « Indiens » qui, eux, occupaient la terre et non pas les étendues glacées la moitié de l'année.

Peuples autochtones versus « premières nations »

En 1999, le Canada « créait » le Nunavut[3], 2 millions de km2 pour 30 000 habitants. C'est un territoire autonome, le troisième au Canada après le

---

[2] Allusion à un fragment du manuscrit de « La Révolution russe » non publié dans l'édition posthume préparé par P. Lévy en 1922. Lire R. Luxemburg, Oeuvres II, Ecrits politiques, présentés par C. Weill, Petite collection Maspero, 1971, p. 91-100.

[3] « Notre terre »

Yukon et les Territoires du Nord-Ouest, apparemment dessinés dans la ligne des recommandations de l'ONU. Le Canada n'a pourtant pas signé la déclaration de 2007 pas plus que les Etats-Unis et la Nouvelle Zélande, l'Australie ayant adhéré en 2009.

C'est qu'au Canada, les « premières nations » ne sont pas prévues dans la démarche, les « Indiens » vivant pour moitié en ville (Winnipeg est la capitale indienne du Canada), et pour moitié dans des « réserves » établies dès les premiers traités, comme celui de 1871 avec les tribus de l'actuel Manitoba.

> Les tribus Chippaouaise et Crise et tous les autres Indiens habitant le district ci-après décrit et défini, cèdent par le présent à Sa Majesté la Reine et à ses successeurs à toujours, toutes les terres comprises dans les limites suivantes, savoir...
>
> Sa Majesté la Reine convient et s'engage par le présent de mettre de côté et de réserver pour le seul et exclusif usage des Indiens les étendues de terres suivantes, savoir...
>
> Extrait du premier traité établi après la Confédération entre sa Gracieuse Majesté la Reine et les tribus Chippaouaise et Crise (Manitoba, 1872).
>
> Source : Affaires indiennes et du Nord Canada, 1981.

Il faut chercher la raison de la différence entre « autochtones » et « premières nations » dans la colonisation de peuplement qui toucha inégalement les territoires. Le Grand Nord a été laissé en marge, même s'il a été inclus dans les frontières nationales de la Confédération et lui fournit nombre d'images ; les Inuits n'ont pas été concentrés en « réserves ».

Peuples autochtones, peuples de la nature

La distinction canadienne établie entre les « premières nations » et les peuples autochtones au sens où les comprennent désormais les institutions internationales, souligne une disposition qui se retrouve à travers le monde de l'autochtonie. Les « peuples de la nature » comme ils sont parfois et significativement désignés, occupent les marges de l'écoumène, témoins des limites de la planète et gardiens des secrets d'une autre relation des hommes à leur environnement. C'est à ce titre principal qu'ils entrent dans la conception d'une politique de préservation concernant aussi bien les sites

naturels et culturels remarquables que le patrimoine immatériel : les peuples autochtones au patrimoine mondial de l'humanité en quelque sorte, protégés (UNESCO, 2010). Ce lien géographique, il faut le noter, est établi aux marges, là où s'évanouit la question de la terre, la vraie terre, la terre agricole pourrait-on dire. Au-delà des limites enregistrées de l'écoumène, il n'y aurait donc que de la nature, y compris concernant les « hommes ». On se rappelle que la question s'est même posée, un temps, de l'humanité de ceux-là, aussi bien pour Hérodote (F. Hartog 2001) que pour Montaigne et Las Casas en leur temps, qui ont tenté et réussi à faire opter pour l'intégration. La barbarie n'en reste pas moins ambiguë, tout comme la nature, passant d'un côté ou de l'autre de la connotation positive ou négative : le balancier est au pôle positif dans le contexte actuel après que la barbarie s'est trouvé rapproché de la violence immorale et que la civilisation a été circonscrite à ses aspects matériels « inhumains » (R. P. Droit 2007). Que reste-t-il entre les deux ? Les « cultures-natures », les autochtones refoulés aux marges de l'écoumène qui, de fait, ne sont pas des autochtones (ce qui ne peut se décider), mais des réfugiés. Tant pis, le terme a pris et retenons que, derrière l'autochtonie, cette idée prévaut d'une fusion naturelle même si elle a dû être douloureusement établie de génération en génération.

La naturalisation des identités

Ce n'est pas sans poser quelques difficultés de délimitation et de caractérisation quand les limites de l'écoumène varient et que de nouveaux enjeux s'imposent, autres que celui de la colonisation agricole faisant passer à la culture. Le sous-sol est là aussi, ou, plus loin, les ressources marines et quelques autres que l'on peut attendre, comme l'ouverture d'une voie maritime permanente, au nord, pour en rester au Canada[4]. Les marges de l'écoumène sont donc fluctuantes, ce qui va surtout avec la variation d'appréciation des milieux dits naturels, et avant même une variation « objective » qui reste secondaire en la matière quoique susceptible d'instrumentalisation elle aussi (le réchauffement climatique par exemple). Mais si les critères « naturels » sont variables, on comprend que la définition de cultures par la nature (l'autochtonie donc) devienne délicate ; et l'on comprend aussi cette association qui semble naturelle, des peuples autochtones à des milieux en danger, comme une association de secours et

[4] La création du Nunavut ne se traduit pas territorialement par la continuité spatiale mais par une constellation de 28 sites reconnus autochtones qui laisse ouvert l'espace intermédiaire d'exploitation. Voir B. Collignon

de recours. En danger de quoi au fait ? De transformation ? Un indice se présente là : en danger de transformation signifie en danger d'histoire associé au danger de dégradation de la nature comme s'il existait une nature primitive intacte et égale à elle-même à travers tous les temps. On l'a compris, les peuples autochtones ne doivent pas avoir d'histoire même si l'idée d'autochtonie n'est possible qu'à la condition de ce mouvement temporel qu'est l'histoire des autres accompagnant le mouvement spatial, le déplacement. La nature est la base intemporelle, le gisement, de l'autochtonie aussi difficile à qualifier que sa référence.

Un traitement séparé : rupture patrimoniale et juridique

Qu'est donc cette sortie de l'espace et du temps, sinon une tentative de naturalisation qui peut rejoindre la mobilisation « écologique » arrêtée à un état de nature équilibré et harmonieux dont personne ne devrait pouvoir dire ce qu'il doit être sans blasphémer comme M. Serres (1987) en a la tentation[5].

C'est là que paraît le « patrimoine » sous la forme d'une nature portée par des hommes reconnus, désormais, doués de plus de droits, tous ceux qu'il faudrait qualifier de naturels au sens le plus premier possible, sans intervention philosophique ou juridique, ni scientifique (A. Dufour, 1991). Et surtout sans référence à ce droit historique qui est pourtant celui qui favorise la revalorisation de la coutume. On le constate alors, il ne peut exister de définition normative de l'autochtonie (pas plus que de l'état de nature), mais une approche par les conditions sociales, culturelles et économiques les distinguant des communautés « nationales » historiques qui les englobent : le lien généalogique établi en droite ligne avec les premiers occupants (droit naturel) et la conservation d'institutions traditionnelles, l'auto-identification individuelle et collective qui en sont les marqueurs difficilement décidables et nécessairement rapportés à une forme de droit historique. Cela ne signifie-t-il pas que la définition normative de ce qui relève de la nature et de ce qui relève de la culture est impossible ? Ou bien cela signifie-t-il au contraire que l'autochtonie réussit ce tour de force de rendre compatibles les deux doctrines juridiques ?

D'un côté, l'association des deux termes est proclamée (nature-culture) ; d'un autre, un système de référence extérieur et antinomique est opposé pour

---

[5] L'état de nature a toujours été présenté comme une fiction théorique permettant de poser un commencement à ce qui n'en a pas positivement.

preuve : l'histoire. L'histoire pour preuve de l'autochtonie ? Voilà un paradoxe qui ne trouve de solution que dans la sanctuarisation et même dans la séparation de la condition ordinaire des hommes qui est historique et une condition antérieure, géographique, réduite à la relation biophysique des hommes à leurs milieux. Le problème, c'est qu'il n' y a pas de milieux sans territoires[6], c'est-à-dire sans histoire, le territoire pouvant prendre des formes différentes de la portion de terre exclusivement appropriée.

La référence à l'Etat

Il est délicat de proclamer autochtone un peuple auquel une frontière de « pureté » est attribuée par nature. De quel statut les autres occupants, parfois très anciennement installés en ces confins de l'écoumène, disposent-ils ? Où sont les « Premières nations » comme on dirait au Canada ?

La description ethnographique et la modernité

Les Etats sont bien les cadres de référence par les traditions ethnographiques qui s'y sont déployées, y compris leurs « inventions », fournissant les bases descriptives des territoires et des peuples découverts (soumis, niés ou réservés). Les jeux politiques assortis à ces diverses situations ont fini par donner corps à des entités qui peuvent être très éloignées des conceptions de la société et du territoire... développées par les autochtones eux-mêmes. L'ensemble aborigène en Australie, par exemple, réunit des « tribus » qui n'ont jamais constitué une unité jusqu'aux revendications des dernières décennies et les excuses nationales de 2008. Même les Indiens d'Amazonie se sont récemment construit une identité « ethnique » puis « nationale » subvertissant les frontières des Etats comme l'a montré Christian Gros (1997). On comprend alors que la question de l'autochtonie ait été marquée par une autre problématique très franchement géopolitique : celle des minorités. Le lien est d'ailleurs établi, par le bas, si l'on peut dire, lorsqu'un forum des peuples autochtones s'est réuni à Pau en 2006 (FIPau). Du régionalisme à l'autochtonie, l'éventail est large et recouvre des situations incomparables si l'on songe à ce que le dilemme palestinien pourrait aussi passer par là. En Afrique, pour ajouter à la complexité de l'écheveau, où la colonisation puis les modalités de la

---

6 C'est une évidence géographique difficile à faire admettre dans une ambiance purificatrice qui permet la délimitation d'entités naturelles hors toute phénoménologie et hors toute socialisation de la « nature ».

décolonisation étaient centrées sur la catégorie « indigène », il a resurgi sous la forme de conflits internes dits tribaux ou interethniques. C'est le passage à l'Etat qui, là aussi, a conduit à la revendication identitaire et territoriale, au déchirement entre les « indigènes » eux-mêmes (J.-F. Bayart, P. Geschiere, F. Nyamnjoh, 2001).

Un traitement écologique

Les institutions internationales restent donc prudentes en séparant le traitement de l'autochtonie de celui des minorités, en naturalisant l'identité pour l'associer aux actions de préservation écologique. C'est d'ailleurs par là que tout a commencé en Amérique latine, dans les années 60 et 70, lorsque l'exploitation « minières » des ressources naturelles de régions vierges ou profondément rurales, a conduit au saccage écologique et que la vie même des simples habitants, « autochtones » à des degrés divers s'en est trouvée menacée. Expérience culturelle et radicalisation politique sont alors allées de paire, balayées par les régimes militaires à ce moment là, mais reprenant une ligne constante qui date de la colonisation au 16e siècle et s'exprime encore aujourd'hui (voir, par exemple, la revendication Mapuche au Chili : B. Sepulveda, 2011). Certains se sont encore plus éloignés, évitant tout contact, comme certains groupes isolés de l'Amazonie profonde nous dit-on. D'autres, pris dans le mouvement de mondialisation et victimes sans ressources, ont saisi l'occasion du mouvement écologique naissant pour se relever. Par surcroît, le vent démocratique qui a soufflé durant la décennie 80, a pu activer l'idée que les plus démunis et les plus marginaux des humains devaient aussi disposer du droit à la parole. La mondialisation, dans sa dernière phase, a donc porté le retour d'une très vieille idée : celle de l'identité par la terre, transposable métaphoriquement à l'humanité entière et liée à l'idée d'un patrimoine commun mais fractionné en autant de régions que le forum social mondial en dessine dans sa démultiplication pendant la dernière décennie.

Peuples du Grand Nord, peuples des montagnes, peuples des déserts arides, peuples de la forêt, peuples insulaires, les peuples de la nature sont le plus souvent des nomades. Leurs territoires sont des routes, leur territorialité est dans le mouvement. Alors que les autorités des Etats modernes avaient tenté, pendant plusieurs décennies ou siècles parfois, de sédentariser ces populations mobiles finalement repoussées aux marges de l'écoumène, la nouvelle attention portée à l'autochtonie produit le paradoxe de réaliser la territorialisation ancrée et même d'en pousser la revendication. L’autochtone

se rapproche de l'indigène de ce point de vue, il devient plus commun dans la mesure où il entre dans le schéma de la colonisation avec cet arrière-plan d'exploitation économique des richesses qui ne paraissent telles qu'à la mesure de la civilisation matérielle avancée. Mais alors, devenu comme un indigène, l'autochtone entre dans l'histoire et dans le mouvement qui rend possible son identification politique malgré la contradiction avec sa détermination en nature : il redevient un indigène minoritaire.

C'est le traitement écologique de la question autochtone qui a renvoyé la vieille question de l'indigénéité vers celle de la nature et du genre de vie « naturel » par une conception singulièrement déshumanisée de la géographicité, quand les identités seraient fixées dans la terre, ses plis, ses lignes : arrêtées donc, alors qu'elles ne peuvent se prendre que dans le croisement de mouvements.

Une mouvance mondialisée

350 millions d'autochtones, 150 millions de tribaux[7], 70 pays concernés : les tableaux habituels ne peuvent être que très approximatifs, on le comprend, en l'absence d'une définition normative. Si la prudence est de mise pour des raisons proprement politiques et géopolitiques, les peuples autochtones signent la mondialisation à leur façon. L'élévation à l'Etat national et territorial étant improbable dans le système inter étatique stabilisé, ils en appellent à la gouvernance et au texte de 2007.

Le rapprochement de divers mouvements activistes nés dans l'ambiance des années soixante-dix est intervenu après que l'on a commencé à parler de mondialisation. Même si, objectivement, ce que j'appellerai désormais la « mouvance » date bien de ces années de « crise du pétrole » qui présente déjà tous les aspects de la globalisation (crise monétaire avec l'inconvertibilité du dollar ; crise géopolitique avec la guerre israëlo-arabe ; crise économique par le lien des deux ; crise écologique par la prise de conscience des « limites de la planète » ; « halte à la croissance » en étant un slogan assez trompeusement résumé et traduit (D. Meadows et al., 1972), il a encore fallu une petite décennie pour que les affichages prennent de la netteté.

---

7 Dans son sens anglais d'origine, *tribe* ne comprend pas de référence à une modalité anthropologique particulière mais correspond plutôt au français « ethnie » qui n'a pas d'équivalent substantif en anglais.

Contrat naturel versus contrat social

Alors que la Déclaration initiale des « Droits de l'Homme » est appuyée sur l'idée de « contrat social », et orientée par la répétition du « ne pas pouvoir » qui laisse à la loi le règlement de la relation sociale, celle de 2007 concernant les peuples autochtones répète la litanie du « droit » posé d'emblée, attaché à l'autochtonie. En cela, elle répète d'ailleurs le modèle de la Déclaration de 1948.

La société autochtone est naturelle. C'est-à-dire qu'elle combine une universalité (le droit) et une limite à son expression universelle (le droit aux seuls « naturels »). C'est comme un contrepoids à l'inégalité politique et économique. Mais, en même temps, elle introduit une distorsion en posant l'identité collective comme supérieure à l'identité individuelle que supposaient les « Droits de l'Homme » : ainsi la société autochtone ne serait pas politique. C'est un retour brusque à l'identification holistique « primitive », assortie d'une problématique moderne que les différents modes d'insertion dans les revendications altermondialistes laissent voir aisément. La déclaration de l'assemblée des peuples indigènes d'Amazonie lors du forum social mondial de Belem (2009) l'exprime jusqu'à la caricature.

Exit l'Etat ou la Nation par la naturalisation ? – Non, pour autant ! C'est bien sur le modèle de l'Etat et de son territoire qu'est pensée l'autochtonie contemporaine, inscrite dans la revendication des terres et de leurs ressources, en même temps que dans la revendication des institutions traditionnelles rénovées en patrimoine immatériel et placées sur le même plan que les institutions politiques et sociales de l'Etat « moderne ». Le régionalisme des années soixante et soixante-dix ne s'était pas affiché autrement en France et en Europe (R. Lafont, 1967).

Mondialisation et sortie de l'histoire

La patrimonialisation des institutions et des modalités de l'identité collective autochtone s'appuient, cependant, sur un autre fonds de légitimité dans le rapport aux ressources matérielles et symboliques. Les arts de faire traditionnels témoignent d'une présence respectueuse à la nature qui pourrait constituer un gisement de recours techniques et intellectuels, un contre-modèle de l'accès à la ressource «commune ». Produire et consommer au plus près (P. Martin, 2008) avec une connaissance intime et non pas

utilitairement calculée de la ressource et de son partage, conduit à la révision des prémisses de tout raisonnement économique, tranchant radicalement avec les bases productivistes de la globalisation comme le prône le mouvement d'économie sociale et solidaire (J.-F. Draperi, 2005 ; J-L. Laville, 2007). La même mouvance s'exprime aussi dans les termes alternatifs de l'économie de proximité, de la communauté, de la responsabilité locale – globale. Comment, finalement, l'autochtonie est-elle paradoxalement un registre dans lequel s'exprime la mondialisation (et peut-être la mondialité vertueuse, exemplaire voire promue) ?

Premières victimes de la péjoration écologique mais aussi dépositaires de savoirs ancestraux désormais protégés par le programme « LINKS » (*Learning and knowing in indigenous societies)* de l'UNESCO (D. Nakashima, 2007)), les peuples autochtones sont appelés à témoigner des thématiques les plus globales. Outre la diversité culturelle, c'est le dessein du développement durable qui est visé à travers les systèmes de connaissance et les ontologies non naturalistes (Ph. Descola, 2005)) ayant assuré la reproduction du contrat « naturel » si mal nommé[8]. En passant, la complémentarité des savoirs féminins et masculins est soulignée, privilégiant la transmission genrée qui permettrait l'équilibre holiste nécessaire à la survie harmonieuse (sic). La science occidentale est même visée en ce qu'elle a négligé les savoirs vernaculaires et leurs systèmes de classification, par exemple la continuité liant les humains et les non humains. Ce que l'ethnoscience n'avait pas réellement réussi à introduire dans la science moderne se retrouve à l'ordre du jour et vient interroger les acquis de la technoscience. Quelles catégories opératoires permettent la saisie de la réalité du Monde ? Là est la « nouvelle » question possible à la condition d'observer et reconnaître comment les savoirs autochtones ne sont pas figés dans un lointain passé, mais sans cesse actualisés, et pour cause, dans des environnements qui poussent à l'adaptation, et pourtant !...

Sortie de la géopolitique et de l'histoire

---

8 En bonne logique sémantique, il ne pourrait y avoir de contrat naturel qu'à la condition de l'universalité du naturalisme. Or le naturalisme est à la base de la modernité scientifique, quand les systèmes de pensée des peuples de la nature ne font pas de la « nature » une transcendance ou une référence d'où proviendrait la Loi suprême du Contrat naturel. Les peuples de « la nature » ne sont pas contractualistes !

La reconnaissance de la valeur des savoirs autochtones et des droits des peuples à exprimer, par leurs institutions propres, le rapport à la terre, à leur terre, constitue l'ambiance dans laquelle baigne aujourd'hui la question de l'autochtonie. Extraite de celle des minorités, le plan de problématisation s'est déplacé et l'effet de mondialisation s'y ressent. De géopolitique *stricto sensu*, elle est devenue une question élevée à la globalité via le détour écologiste et une attention soutenue au patrimoine de l'humanité. La référence aux « peuples premiers » est évidente même si le mot n'est pas utilisé dans les textes internationaux.

Du fond des forêts, des extrêmes altitudes et latitudes, du néant des déserts arides sont apparus les reliquats d'une autre humanité, celle d'avant. L'appel à l'autochtonie apparaît alors comme le rachat de l'histoire. Les peuples autochtones, isolés, naturels, sont supposés « purs ». C'est bien de cela qu'il s'agit dans ce nouveau contexte : l'autochtonie désigne l'origine quand la « minorité » désigne le cadre. Mais dans les deux cas, l'évaluation se fait en rapport avec la société environnante voire encadrante, sans qu'il soit toujours possible de décider de la dignité à la revendication. A partir de quel moment l'autochtonie se proclame-t-elle ? Comment peut-on être autochtone (M. Détienne, 2000) ?

La réponse est aisée en apparence puisque l'autochtone est né de la terre. Mais l'origine ne règle pas tout ; elle se dispute. Est-il seulement possible de déterminer le moment auquel se fixerait une identité collective, entretenue égale à elle-même à travers le temps si l'on peut dire, et dont les contemporains seraient désignés comme les héritiers directs. Pour y réussir, il faut dégager le peuple autochtone de l'histoire, lui ôter l'histoire même, et rendre possible le rapprochement de l'origine et du présent. C'est cela naturaliser. L'opération nécessite deux repères extérieurs : le repère de l'histoire des autres auquel est astreint le peuple de la nature immobilisé dans l'origine ; le repère spatial des marges de l'écoumène, position obsidionale attaquée par l'extension de l'espace mondial de production et par celle de l'espace géopolitique qui ne souffrent pas le vide. Les deux conjugués ont propulsé les « derniers » peuples de la nature dans le temps du monde. Ainsi témoignent-ils de la mondialisation et s'inscrivent-ils dans la mondialité. Mais la difficulté demeure à les définir et à les délimiter en deçà de leurs savoirs.

L'autochtonie en situation

En Afrique australe, par exemple, l'autochtonie ne peut pas se décider par simple évacuation de l'histoire. Le régime spécifique de l'apartheid a rendu autochtones tous les « noirs », mais certains plus que d'autres. Paradoxalement, les « bantoustans » et les « townships » ethniquement dédiés ont pu servir de base au départ d'identités plus qu'« africaines », distinguant une hiérarchie qui se retrouve dans les tensions actuelles dont l'ANC elle-même est le lieu (Ph. Gervais Lambony, 2003). Les « bantous » ne sont-ils pas finalement des envahisseurs au même titre que les Afrikaners, arrivés à peu près au même moment dans ce finistère. Les Zoulous semblent plus autochtones mais parés de leur histoire d'Empire guerrier. Où sont finalement les premiers ? Que sont devenus les Khoisans (bushmen) dans cette affaire ? Eclipsés par une histoire qui définit l'autochtonie par ordre d'importance... historique.

En Inde, c'est la colonisation britannique et le travail des ethnographes qui a contribué à fixer l'autochtonie par la création de la catégorie des *tribes* reprise dans le système de recensement post-colonial. Mais les situations sont très inégales par des niveaux différents de capacité à l'auto-identification. Parfois le vocabulaire manque comme en Inde centrale, parfois la lutte armée et le séparatisme sont à l'ordre du jour comme en Assam. Par surcroît, l'hindouisme constitue un repère majeur pour tous, malgré des fidélités prioritaires à l'une des multiples déités dont certaines sont locales (autochtones ?) et d'autres arrivées avec les envahisseurs aryens, toutes rassemblées en un seul panthéon et une seule « geste » (O. Louiset dans ce volume).

Transposé à l'Europe, ce type de dilemme reviendrait à se demander qui sont les descendants des populations pré-celtiques, ceux des Celtes puis des Germains appelés Francs... tous les autres, tous les suivants, et ceux d'avant. Nier l'histoire et admettre la pureté encore une fois, inverser la civilisation en corruption.

Lieu du Monde, le lieu de l'autochtonie l'est donc désormais à plusieurs titres : au titre de la préservation d'un témoignage primordial de l'humanité ; au titre de la morale comme le principe des « droits » le suggère, mais aussi au titre du modèle de l'éco-responsabilité exemplaire. Les savoirs traditionnels hérités, les sagesses, les ontologies animistes ou totémiques porteuses de leçons pour le présent et pour un futur mal identifié, donnent à l'autochtonie l'allure d'une découverte inversée. Elle est un contre-modèle à

la mondialisation, totalement issu de la mondialisation. Alors, ancrage local et responsabilité globale sont réunis sous la forme de ce que l'on peut appeler contrat géographique (J.-P. Ferrier, 1998) associant le « contrat naturel » sans réification de la nature (note 5) et le « contrat social » sans le politique (là non plus l'adjectif ne convient donc pas). La sphère économique est aussi touchée.

Mondialisation

Protégés par l'ONU et les Etats souscrivant à la déclaration de 2007, les peuples de la nature ne sont pas seulement un patrimoine à préserver. Les territoires ne sont pas que des musées et la question de l'exploitation des ressources se pose. Si les gisements attirent les convoitises, les articles de la déclaration de 2007 insistent de manière convergente sur le respect dû aux peuples autochtones. Les entreprises extérieures sont autant concernées que les Etats (articles 8, 10, 17, 18, 26...). Ces dispositions s'accordent avec un plus vaste mouvement initié au sein même de l'Institution internationale qui, dans le cadre de sa rénovation par la promotion de la « gouvernance », commence à accueillir d'autres acteurs que les Etats : des ONG mais aussi des grandes entreprises transnationales mondialisées. Par cette mutation a été lancée la thématique de la responsabilité sociale, de plus en plus reprise par les opérateurs d'envergure dans le sens d'un transfert conceptuel mais aussi actualisé de la souveraineté à la responsabilité. Cette convergence vers la « responsabilité » donne décidément aux lieux de la mondialisation que sont les lieux de l'autochtonie, cette qualité que nous cherchons à définir (D. Retaillé, 2011).

Un lieu de l'autochtonie rassemble ses qualités propres selon une formule qui se résume ainsi. Sur la base d'une très forte identité culturelle actualisée par la concurrence en légitimité avec l'Etat, mais appuyé sur les institutions internationales, l'autochtonie est porteuse d'une alternative dans l'ordre mondial, dépassant les seules références géopolitiques. En amont, par le respect du « contrat naturel », mais peut-être ne faut-il pas être naïf trop ; en aval par une relation contractuelle avec tous les types de partenaires non hiérarchisés et changeant selon les problèmes à traiter, même si l'Etat reste un cadre prégnant. Ce nouveau contractualisme qui opère dans toutes les directions pourrait être exemplaire du fonctionnement de l'espace mondialisé comme le suggère les auteurs réunis par E. Cunin (2006). Le contrat en question permet le branchement improbable du plus localisé voire isolé des peuples sur les grands courants qui traversent le Monde. L'horizon s'en

trouve même inversé lorsque l'autochtonie primitive devient un repère. C'est là que l'Etat est dépassé dans sa transcendance, en n'apparaissant plus que comme un instrument intermédiaire.

Bibliographie

Affaires Indiennes et du Nord Canada, 1981, www.ainc-inac.gc.ca/al/hts/tgu/pubs/t1-2/trty1-2-fra.asp (dernière consultation mars 2011).

BARTH F. (1969) « Les groupes ethniques et leurs frontières » reproduit dans Ph. Poutignat et J. Steiff-Fenart, (1995), *Théories de l'ethnicité*,Paris, PUF.

BAYART J.-F., GESCHIERE P., NYAMJO F., 2001, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique »,*Critique Internationale* n°10, p. 177-194.

COLLIGNON B. (1996), *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan.

CUNIN E. (2006), « La globalisation de l'ethnicité », *Autrepart*,Paris, IRD-A. Colin.

DUFOUR A. (1991), *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF.

DRAPERI J.-F. (2005), *L'économie sociale. Utopies, pratiques, principes*, Presses de l'économie sociale.

FERRIER J.-P. (1998), *Le contrat géographique ou l'habitation durable des territoires*, Lausanne, Payot.

GERVAIS-LAMBONY Ph., (2003), « Migrants et citadins dans les villes africaines », dans C. Coquery Vidrovitch, *Etre étranger et migrant en Afrique au 20e siècle.* Paris, L'Harmattan.

GOTTMANN J. (1952), *La politique des Etats et leur géographie*, Paris, A. Colin.

GROS Ch. (1997), « L'Indien est-il soluble dans la modernité ? » *Cahiers des Amériques latines, Paris,* IHEAL, p. 61-72.

HARTOG F. (2001), *Le miroir d'Hérodote,* Paris, Gallimard.

HAYEN A. (1937), « La théorie du lieu naturel d'Aristote », *Revue néo-scolastique de philosophie,* vol. 40, n° 53, p. 5-43.

LAFON R. (1967), *La révolution régionaliste,* Paris, Gallimard, Idées actuelles.

LAVILLE J.-L. (dir.) (2007), *L'économie solidaire. Une perspective internationale,* Coll. « Pluriel Sociologie », Hachette Littératures.

LEVY J., DURAND M.-F., RETAILLE D. (1992), *Le monde, espaces et systèmes,* Paris, Presses de Sciences Po.

MARTIN P., (2008), *L'économie de proximité,*Paris, Cherche Midi.

MEADOWS D., MEADOWS D., RANDERS J., BEHRENS W., (1972) *The limits to growth* (Universe Books) traduction française : *Halte à la croissance,* Paris, Fayard, 1973.

MOSCOVICI S. (1968), *Essai sur l'histoire humaine de la nature,* Paris, Flammarion.

NAKASHIMA D. (2007), « Le programme de l'UNESCO sur les savoirs locaux et autochtones », Centre de documentation, de recherche et d'information des peuples autochtones,

http://portal.unesco.org/science/fr/files/6064/11955688271links-docip2007-fr.pdf/links-docip2007-fr.pdf

Partenariat2000, http://partenia2000.over-blog.com/ext/http://openfsm.net/

projects/facili-tation-de-fsl/appel-des-peuples-indigenes-face-a-la-crise-de-civilisation (dernière consultation mars 2011)

POL-DROIT R. (2007), *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob.

RACINE J.-B. ; VILLENEUVE P. (1992), « Canada » dans Brunet R., *Géographie Universelle*, Paris, Hachette, Reclus.

RETAILLE D. (2005), « L'espace mobile » dans B. Antheaume et F. Giraut (eds.), *Le territoire est mort, vive les territoires. Paris, IRD.*

RETAILLE D. (2011), *Les lieux de la mondialisation*, Paris, Le Cavalier Bleu.

SEPULVEDA B. (2011), *La revendication territoriale des Mapuche du Chili*, Thèse Rouen multigraphiée.

SERRES M. (1987), *Le contrat naturel*, Paris, Françoise Bourin.

UNESCO (2010), http://portal.unesco.org/culture/fr/ (dernière consultation mars 2011).