



**HAL**  
open science

**Les multiples politiques de la diversité bio-culturelle :  
entre modernités alternatives et rhétorique  
instrumentale**

Jean Foyer

► **To cite this version:**

Jean Foyer. Les multiples politiques de la diversité bio-culturelle : entre modernités alternatives et rhétorique instrumentale. Le multiculturalisme au concret, 2011,, Presse de la Sorbonne Nouvelle,, pp.377-389., 2011. halshs-00688704

**HAL Id: halshs-00688704**

**<https://shs.hal.science/halshs-00688704>**

Submitted on 18 Apr 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.

## **Les multiples politiques de la diversité bio-culturelle : entre modernité alternatives et rhétorique instrumentale<sup>1</sup>**

Jean Foyer est Chargé de recherche à l'Institut des Sciences de la Communication du CNRS. Ouvrages récents : *Il était une fois la bio-révolution* (PUF); *¿Desarrollo con identidad ?* (coordinateur avec Christian Gros, IFEA/FLACSO/CEMCA) et *Desde la integración nacional hacía el desarrollo sustentable* (avec Eric Léonard, CEDRSSA)

Les mouvements environnementaux et identitaires se sont construits de manière parallèle à partir des années 70, donnant lieu à des processus de reconnaissance institutionnelle distincts. Ces deux grandes aspirations socio-politiques se sont cependant croisées dans des espaces et sur des objets communs. La défense de la diversité, biologique d'un côté, et culturelle de l'autre, constitue un de ces points d'achoppement entre revendications environnementales et identitaires. Ces croisements ont même pu se cristalliser explicitement autour de l'idée de diversité bio-culturelle qui, dans le contexte de l'Amérique Latine, renvoie à une certaine correspondance entre une nature redéfinie en termes de biodiversité et une diversité culturelle incarnée par les populations indigènes. Selon des disciplines comme l'ethnobotanique ou l'anthropologie de la nature<sup>2</sup>, ce lien privilégié se manifesterait à différents niveaux (représentation, savoirs, pratiques) notamment dans des cosmogonies particulières ne reconnaissant pas le dualisme entre nature et culture, dans des savoirs traditionnels sur l'environnement ou dans des pratiques de gestion environnementale supposée plus « harmonieuse ». Il ne s'agit pas ici de discuter de la pertinence scientifique de cette notion au regard d'expériences qui viendraient renforcer ou non l'idée d'un lien particulier des populations indigènes à leur environnement, mais d'observer comment cette catégorie de diversité bio-culturelle s'est largement politisée dans les espaces de mobilisation indigène et dans des sphères plus institutionnelles.

---

<sup>1</sup> L'analyse présentée ici est développée de façon plus détaillée dans le chapitre 5 de Foyer, Jean, 2008, *Diversité naturelle et culturelle face aux défis des biotechnologies : enjeux et controverses au Mexique*. Thèse pour le doctorat de sociologie, Paris, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3. Elle est aussi le résultat d'un dialogue constant avec David Dumoulin, que nous remercions ici particulièrement, et fait largement écho à ses différents travaux que l'on trouvera cités dans ce texte.

<sup>2</sup> Parmi la multitude d'ouvrages, on ne citera ici que deux références majeurs: Posey, Darrel (coord.), 1999, *Cultural and spiritual values of biodiversity*, Kenya:United Nations Environment Programme, Intermediate Technology Publications et Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

Dans sa version plus politique, la notion de diversité bio-culturelle est en effet parfois promue par des acteurs indigènes ou non comme une voie pour construire des formes alternatives de mobilisations et de politiques réconciliant l'homme et son environnement naturel. Cette forme de politisation est l'objet de vives critiques pour son romantisme en décalage avec de nombreuses observations de terrain<sup>3</sup> et/ou pour la naturalisation naïve des populations indigènes auxquelles elle peut donner lieu. Nous souhaitons proposer ici une approche essentiellement constructiviste de la notion de diversité-bio-culturelle comme une co-construction discursive et politique au carrefour de différents intérêts et différentes représentations. A travers ce regard, on veut montrer ici la dimension profondément composite d'une notion qui revêt des significations différentes, mobilisée selon des intérêts également très distincts, dans les divers espaces entre lesquels elle circule. On se propose ici de donner un aperçu de la complexité et de la plasticité de ce qui relève de la diversité bio-culturelle, qui, du fait même de cette plasticité, ne saurait donc être réduite ni à une solution miraculeuse face à la crise socio-environnementale ni à une simple illusion « romantique ».

Dans une première partie, on va revenir sur les mobilisations sociales articulant demandes indigènes et environnementales pour montrer comment ce type de revendications nées dans les basses terres amazoniennes est devenu un élément constitutif du capital symbolique des mouvements indigènes, largement redéfini en des termes propres à ces mouvements. Nous verrons par la suite comment ces mobilisations, couplées à un argumentaire scientifique à visées politiques, ont entraîné une dynamique d'institutionnalisation du lien entre populations indigènes et environnement, en même temps qu'elle répondait à cette même institutionnalisation. Les dynamiques de mobilisations interagissent ainsi constamment avec les processus d'institutionnalisation pour donner une image complexe de la notion encore faiblement stabilisée de diversité bio-culturelle.

#### I. Les luttes indigènes et l'environnementalisme: de l'alliance stratégique au contre-projet global

C'est dans le contexte socio-environnemental bien particulier de l'Amazonie, au milieu des années 1980, que le lien entre mouvement indigène et environnementalisme a été

---

<sup>3</sup> Kohler, Florent (à paraître). Diversité culturelle, diversité biologique : une approche critique. *Nature Science Société*

établi le plus clairement. Les organisations indigènes du bassin amazonien brésilien, péruvien, équatorien et colombien ont créé la Coordinación Indígena de la Cuenca de la Amazonía (COICA) en 1984 et se sont vu impliquées dans des luttes de résistance contre de grands projets de développement (barrages, exploitations minières et pétrolières, colonisation paysanne, routes,...). Dans ces luttes bien différentes de celles des mouvements paysans-indiens pour l'accès à la terre, les revendications identitaires pour la sauvegarde des cultures indiennes étaient inséparables de la question centrale de la spoliation et de la dégradation des territoires<sup>4</sup>. Cette défense de leur territoire par les organisations indigènes, généralement en collaboration avec des organisations internationales des droits de l'homme, s'est avérée largement compatible avec la dénonciation du mouvement de déforestation et la promotion de parcs naturels menée par les groupes écologiques transnationaux. Cette convergence d'intérêts s'est traduite par ce que l'on pourrait appeler une certaine « alliance stratégique » entre organisations indigènes et organisations de conservation de la nature<sup>5</sup>. L'une des premières, des plus emblématiques et des plus médiatisées - brillamment analysée par Conklin et Graham qui mettent en avant aussi bien les bénéfices mutuels tirés d'une telle alliance que les ambiguïtés sur lesquelles elle repose - a concerné les peuples kayapos du Brésil<sup>6</sup>. Ces derniers, avec leurs leaders charismatiques Raoni et Kayapan, ont su tirer parti de cette alliance en trouvant au niveau international des appuis puissants qui leur faisaient défaut au niveau national. Sans la pression des ONG des droits de l'homme et des droits indigènes, mais surtout de l'environnement, sur les instances gouvernementales brésiliennes, les Kayapos auraient difficilement pu obtenir gain de cause dans la défense de leur territoire. A la fin des années 1980, de nombreux projets menaçant le territoire de différentes populations indigènes ont ainsi été abandonnés<sup>7</sup>, obligeant même certaines institutions internationales comme la Banque Mondiale à infléchir leur stratégie de développement et à prendre en compte des facteurs culturels et environnementaux en dehors de la stricte logique économique. D'immenses pans de

---

<sup>4</sup> Fontaine, Guillaume, 2006, « Convergence et tension entre ethnicité et écologisme en Amazonie », In *Autre part*, n°38, p.63-80

<sup>5</sup> Dumoulin, David, 2003, *Les politiques de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien : une étude transnationale depuis le Mexique*, Thèse pour le doctorat de Sciences Politiques, Paris, Institut d'Etudes Politiques de Paris.

<sup>6</sup> Conklin, Beth et Graham, Laura, 1995, "The shifting middle ground: amazonian indians and eco-politics", In *American Anthropologist*, vol. 97, n°4. p. 695-710

<sup>7</sup> Dans le cas des Kayapos, le projet de barrage sur la rivière Xingu a été annulé. Les Yanomamis ont mis en échec un projet minier, quand les Huaoranis équatoriens et les Pacaya-Samiria péruviens sont parvenus à faire stopper des projets d'exploitation pétrolière.

territoires ont en outre été accordés aux Kayapos et à d'autres ethnies de la région comme les Yanomamis<sup>8</sup>, ce qui constitue probablement la plus importante victoire pour ces populations. Réciproquement, les ONG conservationnistes<sup>9</sup> ont tiré un grand bénéfice de cette alliance, notamment en termes communicationnels. A travers le formidable capital symbolique représenté par ces indiens aux coiffes de plumes et aux impressionnantes peintures corporelles, l'alliance avec les indigènes a permis aux groupes conservationnistes d'incarner et d'humaniser leurs revendications. Les indiens Kayapos, en même temps qu'ils étaient largement naturalisés, permettaient de personnifier à merveille la forêt, dans un mouvement symétrique de naturalisation des populations indigènes et d'humanisation de la forêt par les groupes environnementaux.

Au-delà de ces bénéfices mutuels, Conklin et Graham analysent avec tout autant de pertinence les limites d'une telle alliance. Les auteurs mettent notamment en avant les effets de dissonances et les distorsions entre symboles et réalités, provoquées par les représentations faussées reposant sur « l'assertion selon laquelle la vision de la nature des populations indigènes et leur manière d'utiliser les ressources naturelles sont compatibles avec les principes conservationnistes occidentaux ». La conservation participative, en collaboration avec les communautés locales et les populations indigènes, n'est en effet pas sans poser de problèmes et, dans bien des cas, elle semble entrer en contradiction avec une approche plus « scientifique » et biocentrée de la conservation, voire même avec des intérêts politico-financiers des grandes ONG conservationnistes. L'anthropologue Mac Chapin, dans un article de la revue *Worldwatch*, a lancé une véritable polémique en dénonçant la dimension superficielle et surtout rhétorique de l'engagement des organisations conservationnistes en faveur de la diversité culturelle, notamment du fait de leur perte d'indépendance vis-à-vis des bailleurs de fonds institutionnels et privés<sup>10</sup>. Les grandes ONG conservationnistes auraient pris parti, en Amazonie, en Amérique centrale ou en Afrique, contre les

---

<sup>8</sup> Les Kayapos se voient attribuer un territoire de 8,5 millions d'hectares et les Yanomamis, quelque 9,4 millions d'hectares. Même si ces immenses territoires ne sont que très peu mis en valeur, il faut mettre en rapport leur taille avec le nombre d'individus très faible des populations indigènes amazoniennes. On peut en outre noter que dans aucune des différentes réformes agraires d'Amérique latine, de si importantes surfaces n'ont été distribuées.

<sup>9</sup> Par cette expression, on renvoie à un type d'organisation environnementale préoccupé essentiellement des questions de conservation d'espace et d'espèces naturelles, par contraste avec des organisations d'écologie politique mêlant plus volontiers questions sociales et environnementales.

<sup>10</sup> Chapin, Mac, 2004, "A challenge to conservationists", In *World Watch Magazine*, vol. 17, n°6, p. 17-31

populations indigènes au profit de grands projets, notamment miniers ou pétroliers. Même s'il reconnaît la réussite de certains projets locaux fondés sur une véritable collaboration avec les populations indigènes, il affirme que, de manière générale, l'implication des populations indigènes reste très marginale, insuffisante et le plus souvent soumise aux conditions et à l'agenda imposé par les conservationnistes. Symétriquement, les populations indigènes ont pu dans certains cas instrumentaliser un discours conservationniste pour accéder à des financements, à la reconnaissance de leurs droits ou de leur territoire, ceci en menant des activités productives ou extractivistes en contradiction flagrante avec les objectifs de préservation de l'environnement<sup>11</sup>.

Dans d'autres cas même, les relations entre populations indigènes et groupes conservationnistes se sont exprimées et continuent de s'exprimer sur le mode du conflit ouvert. C'est notamment le cas avec l'une des mobilisations indigènes les plus emblématiques du continent latino-américain: celle du néo-zapatisme mexicain au Chiapas. Ce mouvement s'est en effet construit sur la base d'une dynamique locale de colonisation de la jungle Lacandonne par des paysans-indigènes, où la logique de revendications agraires entrainait clairement en opposition avec celle de la conservation de l'environnement. Encouragé jusque dans les années 70 par le gouvernement, ce mouvement de colonisation a été ensuite limité tant bien que mal par ce même gouvernement à travers le déni de droits sur la terre, la création de réserves naturelles et des menaces d'expulsion des communautés. Les défenseurs de la forêt et de ces habitants « originels » (les indiens Lacandons), puis les ONG comme Conservation International à la fin des années 90 ont largement fait pression sur le gouvernement mexicain contre les populations indigènes, ce qui explique les réticences des néo-zapatistes à manier un argumentaire écologique.

Malgré ces limites et ces éventuels conflits ouverts, l'alliance avec les organisations de conservation de la nature a indéniablement favorisé l'internalisation du discours écologique occidental. Néanmoins, le croisement de thématiques environnementales et culturelles par les acteurs indigènes n'a pas seulement été le résultat d'alliances stratégiques et ne doit donc pas être uniquement analysé comme une influence purement exogène. C'est probablement aussi parce que ce discours pouvait entrer en résonance

---

<sup>11</sup> Cocks, Michelle, 2006, "Biocultural diversity: moving beyond the realm of "Indigenous" and "Local" people". In *Human Ecology*, vol. 34, n°2, p. 185-200

avec des réalités quotidiennes ou un projet plus général qu'il a constitué un axe de mobilisation centrale, interne et propre à des mouvements indigènes au discours de plus en plus structuré autour de l'idée d'autodétermination. Le lien entre défense de l'identité, du territoire et de l'environnement ne peut d'ailleurs se comprendre que dans le cadre de cette revendication plus large à l'autodétermination.

Parallèlement au Sommet de Rio de 92, la Conférence Mondiale des Peuples Indigènes sur le Territoire, l'Environnement et le Développement débouche sur la Déclaration de Kari-Oca qui affirme clairement les principes d'autodétermination et de droit au contrôle du territoire et de ses ressources naturelles. Les principes de cette déclaration sont réaffirmés dix ans plus tard lors de sa ratification en juin 2002 à Bali puis en septembre à Johannesburg lors du Sommet de la Terre. Depuis 1992, les exemples de ce type de rencontres et de déclarations indigènes au niveau continental ou international se sont multipliés. Au cours des années 2000, on doit noter en particulier au niveau latino-américain les quatre Sommets Continentaux des peuples et Nationalités Indigènes de l'Abya Yala où participaient des représentants des principales organisations indigènes nationales et internationales (ANIPA, COICA, Ecuarunari, CONAIE, ONIC,...) qui se sont respectivement déroulés à Teotihuacán (Mexique) en octobre 2000, à Quito (Equateur) en juillet 2004, à Iximche (Guatemala) en mars 2007 et à Puno (Pérou) en juin 2009. Dans ces différentes rencontres, il est intéressant de noter tout d'abord que les références environnementales sont systématiquement présentes et semblent désormais constituer un élément central de l'auto-identification et des revendications indigènes. Ensuite, dans leur formulation, ces déclarations forment un certain syncrétisme entre différentes références aux cosmovisions indigènes, elles-mêmes mêlées avec des concepts issus du langage de l'environnementalisme occidental, des institutions internationales, mais surtout, de plus en plus au fur et à mesure du temps, des groupes militants alter-mondialistes. La déclaration de Quito illustre ainsi ce syncrétisme :

« Nous sommes les peuples originels de Abya Yala. Nos ancêtres, nos grands-parents nous ont enseigné à aimer et vénérer notre féconde Pachamama, à vivre en harmonie et liberté avec les êtres naturels et spirituels qui existent en elle [...]. Les territoires où nous vivons aujourd'hui se caractérisent par la conservation de la biodiversité et l'existence de ressources naturelles qui sont convoitées par les multinationales à cause desquelles nous souffrons de nouveau de la dépossession. »

Avec ces déclarations internationales et continentales, on voit également que le discours ethno-environmentaliste n'est évidemment pas le propre des organisations indigènes des basses terres amazoniennes. On doit également considérer l'internalisation du discours écologique chez les populations indigènes des hautes terres des Andes. Bien que le recours à l'argumentaire environnemental y ait été moins évident et plus tardif, du fait d'une mobilisation fondée plus sur la lutte agraire que sur la lutte pour le territoire et le contrôle des ressources naturelles, l'articulation écologico-indigène existe aussi bel et bien sous la forme de la mobilisation récurrente d'une figure comme celle de la Pachamama, (Terre-Mère) qui veut que les hommes appartiennent à la terre et non l'inverse, et qu'ils entretiennent avec elle des relations de réciprocité. On doit noter aussi l'utilisation de plus en plus courante au niveau continental du terme des indiens Kunas du Panama, « l'Abya Yala ». Il signifie « une terre pleine de vie » ou « une terre florissante », renvoie comme celui de Pacha Mama, à un certain imaginaire environnemental tout en ayant en plus une dimension pan-ethnique continentale, puisqu'il désigne aussi le continent américain. L'Abya Yala semble ainsi s'imposer comme le nom indigène, écologique et anti-colonialiste de l'Amérique confirmant que les mouvements indigènes puisent de plus en plus dans leur propre répertoire pour réinventer des concepts environnementaux ancrés dans des visions plus large du monde, entre fonds traditionnel et projet de devenir.

Les années 1990-2000 marquent donc la consolidation et l'appropriation de l'argumentaire environnemental dans les demandes indigènes, avec un centrage sur les questions de souveraineté sur les ressources naturelles et probablement aussi une politisation critique croissante. Les questions autour de la souveraineté indigène sur les ressources naturelles ont été l'occasion de nouvelles alliances avec les acteurs d'un environnementalisme moins conservateur et plus social, désormais plus ou moins identifiés à l'alter-mondialisme. Les organisations comme RAFI/ETC, Grain, le Third World Network ou le World Rainforest Movement, de même toutes les organisations nationales et locales de ce courant (Acción Ecológica en Equateur, Grupo Semillas en Colombie,...) ont aussi largement accompagné le mouvement de politisation du discours environnemental des organisations indigènes<sup>12</sup>. Plus centrées dans les années 1980 sur les droits et savoirs paysans, ces organisations ont porté leur intérêt sur les

---

<sup>12</sup> Dumoulin, David, 2004, « Les savoirs locaux dans le filet des réseaux transnationaux d'ONG: perspectives mexicaines », In *Revue Internationale de Sciences Sociales*, n° 178, p. 655-666



droits indigènes et savoirs traditionnels, et ont fait de la lutte contre l'érosion de la diversité biologique et culturelle une de leurs revendications principales. A travers ces influences notamment, tout un courant d'organisations indigènes manie ainsi un discours ethno-environnemental, souvent anti-libéral, qui dénonce une certaine violence de la mondialisation et s'oppose aux firmes nationales pétrolières, agronomiques ou forestières. Comme elles se sont opposées historiquement aux méga-projets de développement à un niveau local, les organisations indigènes se montrent aussi critiques à un niveau désormais plus structurel vis-à-vis de l'économie de marché et des traités de libre-échange.

L'internalisation des discours environnementaux par les acteurs indigènes oscille donc entre alliance instrumentale et tentative de formulation d'un contre-projet de relation social à l'environnement vers des formes de modernité alternatives<sup>13</sup>. Christian Gros suggère que cette internalisation répond à une fenêtre d'opportunité ouverte dans le contexte mondial :

« Dans ce nouveau scénario, marqué par l'émergence et la grande visibilité que représente la question écologique, la biodiversité, la diversité culturelle, le développement alternatif et les droits de l'homme, la population indigène occupe une position symbolique et stratégique croissante. Ceci constitue son « capital symbolique et stratégique » et lui permet d'atteindre de manière inespérée de nouvelles ressources - discursives, économiques, organisationnelles, politiques, etc. - qui orientent sa propre mobilisation et obligent les Etats et les acteurs économiques à réorienter leurs politiques en ce qui concerne la question indigène »<sup>14</sup>.

Arturo Escobar présente une analyse complémentaire qui insiste plus sur le caractère contestataire et alternatif des mouvements indigènes qui

« mènent une politique culturelle portée par des considérations écologiques [...]. Conscients que la « biodiversité » est une construction hégémonique, les militants de ces mouvements reconnaissent que ce discours ouvre néanmoins un espace de construction de formes de développement basé sur la culture qui peuvent contrecarrer des tendances plus ethnocentriques. Il s'agit de la défense d'un projet de vie intégral et pas seulement celle des « ressources naturelles » ou de la biodiversité»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Toledo, Victor Manuel, Toledo, Victor Manuel. *La Paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México : Quinto Sol, 2000. 253p..

<sup>14</sup> Gros, Christian, 2000, "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad", In Gros, Christian, *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 97-115

<sup>15</sup> Escobar, Arturo, 1998, "Whose knowledge, whose nature ? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements", In *Journal of Political Ecology*, vol. 5. p. 53-82.

Astrid Ulloa synthétise en quelque sorte ces deux approches en se posant la question de savoir si les mouvements indigènes ne font que répondre à une « éco-gouvernementalité » hégémonique imposée depuis le Nord ou s'ils construisent un véritable contre-modèle de gouvernamentalité écologique<sup>16</sup>.

## II. L'institutionnalisation inachevée de la diversité bio-culturelle : force des discours, faiblesse des dispositifs

A partir des années 90, la prise en compte du lien entre population indigène et environnement connaît une certaine reconnaissance juridique puis devient un point fort des politiques menées par certaines institutions internationales.

La date charnière qui marque vraiment la reconnaissance internationale du lien entre diversité biologique et diversité culturelle est 1992, année où coïncident le Sommet de la Terre de Rio ainsi que la (contre)-célébration du 500<sup>ème</sup> anniversaire de la découverte de l'Amérique. Dans son fameux article 8j, la Convention sur la Diversité Biologique prévoit le respect « des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation » et « encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques ». S'il n'est pas encore explicitement question d'une double diversité - à la fois biologique et culturelle - on retrouve aussi, à de nombreuses reprises dans l'Agenda 21 qui va fixer les grandes lignes directrices des politiques à venir en matière environnementale, le lien entre populations indigènes et la gestion des milieux naturels. A Rio, l'existence de ce lien semble entérinée, notamment à travers la reconnaissance de l'importance des savoirs traditionnels et du rôle direct que peuvent jouer les populations indigènes dans la conservation. Cette reconnaissance est largement réaffirmée dix ans plus tard au Sommet mondial sur le développement durable ou bien dans les textes internationaux plus directement culturels comme la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Populations Autochtones qui reconnaît « que le respect des savoirs, des cultures et des pratiques traditionnelles autochtones contribue à une mise en valeur durable et équitable de l'environnement et à sa bonne gestion ». Plus récemment encore et au niveau national, on a assisté à l'inclusion dans les préambules même des nouvelles constitutions équatorienne (2008) et bolivienne (2009) d'idées

---

<sup>16</sup> Ulloa, Astrid, 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogota : ICANH.

faisant largement écho à celle de diversité bio culturelle, en des termes syncrétiques entre cultures indigènes et occidentales. La Constitution équatorienne célèbre « la nature, la Pacha Mama » et décide de construire « une nouvelle forme de coexistence citoyenne, dans la diversité et en harmonie avec la nature, pour atteindre le bien vivre, le Sumak Kawsay ». Dans une veine plus poétique, la Constitution bolivienne débute en ces termes :

« Dans des temps immémoriaux des montagnes se sont levées, des fleuves se sont déplacés, des lacs se sont formés. Notre Amazonie, notre Chaco, notre Altiplano et nos plaines et vallées se sont couvertes de verdure et de fleurs. Nous avons peuplés cette Mère Nature sacrée avec des visages différents et nous avons alors compris la pluralité de toutes les choses et notre diversité d'êtres et de cultures ».

Au-delà de ces déclarations, la reconnaissance de droits indigènes et environnementaux, plus ou moins croisés, marque l'esprit de ces deux constitutions.

Si ces différentes formes de reconnaissance juridique marquent bien l'évolution des représentations dans les institutions internationales et nationales, elle a également un effet performatif qui se fait ressentir tout au long des années 1990 et 2000. Il devient dans les années 1990 très politiquement, ou devrait-on dire « ethno-environnementalement », correct d'inclure une dimension socioculturelle dans les politiques environnementales et, inversement, un volet écologique dans les politiques en direction des peuples autochtones. En effet, les thématiques croisées de la diversité biologique et de la diversité culturelle semblent idéalement cadrer avec les objectifs du développement durable<sup>17</sup> au sens où elles combinent les volets sociaux et environnementaux en même temps qu'elles s'appuient sur des acteurs locaux dans la perspective d'un développement endogène et participatif. L'internalisation de ce discours est donc spectaculaire chez les acteurs internationaux du développement comme les banques multilatérales (Banque Mondiale, BID,...) ou les grands organismes de coopération internationale (USAID, Union Européenne), mais aussi chez les institutions onusiennes (UNESCO, PNUE, OMPI,...). C'est probablement au sein de la Banque Mondiale que le processus « d'ethno-verdissement » est le plus spectaculaire. Entre le début et la fin des années 1990, celle-ci passe en effet du statut d'ennemi n°1 des organisations environnementales et indigènes à celui de bailleur de fonds essentiel injectant des sommes d'argent considérables pour des projets locaux devant toujours

---

<sup>17</sup> Pinton, Florence, « Savoirs traditionnels et territoires de la biodiversité en Amazonie Brésilienne », In *Revue Internationale des sciences sociales*, n° 178, 2004. pp. 667-678

plus lier les dimensions environnementales et socio-culturelles. Si au début des années 1990, l'internalisation du lien entre diversité biologique et culturelle restait au mieux rhétorique (Zerner, 1996), la Banque Mondiale, notamment à travers le Global Environment Facility (GEF) qu'elle dirige, est devenue à la fin des années 1990 et au début des années 2000 une source de financement pour des projets locaux de conservation<sup>18</sup>, d'écotourisme, de services environnementaux ou encore de développement rural<sup>19</sup>, qui impliquent des populations indigènes. Dans une logique moins pratique mais qui pousse plus loin le lien entre populations indigènes et environnement à travers une formulation explicite de la notion de diversité bio-culturelle, l'UNESCO s'est aussi montrée particulièrement active sur ces questions. En 2002, à l'occasion du Sommet de Johannesburg, l'UNESCO organise ainsi avec le PNUE une table ronde intitulée Cultural Diversity and Biodiversity for sustainable Development où participent plusieurs Chefs d'Etats dont Jacques Chirac<sup>20</sup>. Entre 1992 et 2005, le programme « People and Plants initiative », en collaboration avec le WWF, a permis la formation d'ethno-botanistes en relation avec des projets locaux de conservation, ainsi que l'organisation d'ateliers et de conférences. L'UNESCO s'intéresse aussi à la question des savoirs traditionnels à travers son programme LINKS (Local and Indigenous Knowledge System in a Global Society) qui vise à la revitalisation de ce type de savoirs à travers des projets de recherche participative locaux. Comme le note David Dumoulin, cette institutionnalisation internationale de la diversité bio-culturelle reste cependant limitée au sens où elle ne se traduit pas par la mise en place de programmes massifs sur la base de cette articulation. Passé un certain effet de mode, cette institutionnalisation connaît même un certain reflux à partir des années 2000 devant une resectorialisation des dispositifs culturels et environnementaux<sup>21</sup>.

Le mode mexicain d'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle illustre assez bien ce décalage entre un affichage volontariste et des programmes de mise en œuvre

---

<sup>18</sup> Jusqu'en 2005, le GEF aurait ainsi financé quelques 130 projets de conservation de la biodiversité impliquant des populations indigènes. Si on veut avoir un aperçu de la diversité et de la quantité des différents projets locaux menés sur ces thématiques par la Banque Mondiale, on peut consulter leur site Internet notamment la section « Document and Reports » qui, le 4 septembre 2007, renvoyait à 499 documents différents, pour les mots clés « indigenous people » et « biodiversity ».

<sup>19</sup> GEF (Global Environmental Facility), 2004. *GEF and the Convention on Biological Diversity : a strong partnership with solid results*. GEF.

<sup>20</sup> UNESCO et PNUE, 2003. *Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development*.

<sup>21</sup> Dumoulin, David, 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni*, n°64, p.23-36.

marginaux. En étant à l'initiative de la création du « groupe des pays Méga-Divers » lors du sommet de Cancun en 2002, le Mexique veut soigner son image environnementale et s'afficher comme l'un des leaders des pays du Sud. Ce « cartel » représentant 70% de la diversité biologique globale, elle-même explicitement associée à la diversité culturelle de ces mêmes pays<sup>22</sup>, vise entre autres à défendre des positions communes lors des forums internationaux sur la biodiversité et à établir des stratégies de conservation conjointes<sup>23</sup>. Cependant cet affichage ostentatoire de la richesse biologique ne fait pas pour autant accélérer les choses au niveau national, puisque depuis 1992 aucun projet de loi d'accès aux ressources génétiques et de partage des bénéfices, en conformité avec la CDB et son article 8J sur les savoirs traditionnels, n'a abouti. La première ministre de l'environnement du Mexique, pourtant formée à l'école d'une écologie fortement politisée, a sans doute contribué durant son mandat (1994-2000) à limiter les tentatives d'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle. En conflit ouvert avec le mouvement néo-zapatiste sur la question des expulsions de la réserve de Montes Azules, elle expliquait :

« Moi, j'ai perdu le romantisme qui peut exister vis-à-vis des indigènes. Je crois que l'on peut trouver des situations où tout ce discours repose sur des bases réelles, mais les conditions actuelles sont en passe de tout détruire. Le flux de la tradition se perd du fait des conditions socio-économiques comme le travail journalier ou la migration. Oaxaca, et spécialement la Sierra Norte, est un exemple de conservation de la tradition et des ressources naturelles avec un développement social. On trouve la situation opposée au Chiapas où il existe une décomposition politique, culturelle et naturelle » (Carabias, entretien personnel, 14/10/2004).

Durant les années 2000, la thématique de la diversité bio-culturelle reste néanmoins dans ce pays un pôle d'attraction et de captation des fonds étrangers, notamment ceux du GEF. En ce qui concerne les financements du GEF et de la Banque Mondiale, on doit aussi faire mention de la poursuite de deux programmes combinant explicitement défense des diversités biologique et culturelle: le Proyecto de Conservación y Manejo Sustentable de Recursos Forestales en México (Procymaf) lancé en 1998 et le programme Comunidad Indígena y Biodiversidad (Coinbio) lancé en 2000. Le Procymaf, financé à 75 % par la BM, n'était qu'un programme pilote dans l'Etat de

---

<sup>22</sup> Ce groupe réunissait à l'origine le Brésil, la Chine, la Colombie, le Costa Rica, l'Equateur, l'Inde, l'Indonésie, le Kenya, l'Afrique du Sud et le Venezuela. Le Congo, la Bolivie, la Malaisie, Madagascar le Pérou et les Philippines sont venus compléter ce groupe.

<sup>23</sup> SEMARNAT, 2002, *Megadiversos, Memoria de la Primera Reunión Ministerial de Países Megadiversos Afines sobre Conservación y Uso Sustentable de la Diversidad Biológica*. Mexico : SEMARNAT.

Oaxaca, mais il a été reconduit et s'est étendu à cinq autres Etats à partir de 2003. Plus centré sur la gestion des ressources forestières, notamment l'exploitation du bois, que sur la biodiversité, il n'en représente pas moins une mise en valeur participative des ressources naturelles puisqu'il s'agit de reproduire comme « bonne pratique » des expériences originales de gestion forestière par les communautés elles-mêmes<sup>24</sup>. Le programme Coinbio, quant à lui, vise à mettre en œuvre des projets de conservation et de mise en valeur de la biodiversité en insistant sur la formation des acteurs locaux, le renforcement des institutions communautaires et la mise en œuvre de projets participatifs comme l'écotourisme. Bien que novateur dans son approche, le programme Coinbio reste encore un projet pilote qui ne s'est pas vraiment étendu en dehors des Etats de Oaxaca, du Michoacán et du Guerrero. A partir de 2009, on retrouve une variante de l'idée de diversité bio-culturelle dans un programme territorialement limité aux Aires Naturelles Protégées et destiné à conserver les variétés locales de maïs in-situ, c'est-à-dire dans leur lieux de production et non pas dans les banques de semence. Si, dans les faits, le programme opère essentiellement dans des régions indigènes, il est de manière plus générale destiné aux individus et organisations des régions rurales et paysannes cultivant des variétés locales de maïs. Ce programme est intéressant dans l'extension de la logique de la conservation in situ à l'agro-biodiversité, dont la dimension culturelle (à travers les pratiques paysannes, culinaires et rituelles notamment) est plus nette que celle de la biodiversité non cultivée. L'agro-biodiversité peut être ainsi considérée comme une forme paysanne et rurale, et non spécifiquement indigène, de diversité bio-culturelle. Ce type de programme pourrait également favoriser l'apparition d'aires naturelles protégées d'agrobiodiversité, maintenues grâce à des dispositifs novateurs tels que les paiements pour services environnementaux. Une subvention de 1160 pesos (95 dollars américains) par hectare et par an est en effet versée aux producteurs maintenant des variétés spécifiques de maïs. Malgré leur dimension souvent novatrice, ces programmes à forte composante socio-culturelle dans leur approche de la conservation de la biodiversité ont du mal à passer le stade de programmes pilotes et restent très marginaux financièrement et territorialement par

---

<sup>24</sup> SEMARNAT/CONAFOR, 2003, *Gestión comunitaria para el uso sustentable de los bosques (Procymaf)*. México: Semarnat.

Barton Bray David et Merino Perez, Laeticia, 2004. *La experiencia de las comunidades forestales en México*. México : INE-SEMARNAT.

rapport à des politiques forestières, environnementales, sociales ou agricoles beaucoup plus structurelles et mieux financées.

Si ces différents programmes peuvent avoir des effets localement, on doit insister sur la dimension largement rhétorique de l'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle. L'idée de diversité bio-culturelle est séduisante et peut être vendeuse, mais elle semble difficile à traduire en dispositifs efficaces. L'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle correspondrait ainsi peut-être plus à une reconnaissance de mots qu'à une reconnaissance de faits. L'institutionnalisation croisée des diversités biologique et culturelle a contribué à faire de ces notions à la fois des slogans et des catégories opérationnelles, réifiant et figeant plus ou moins des réalités locales mouvantes, dynamiques et complexes. L'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle pose ainsi question aussi bien, quant à la volonté politique pour rendre concrète cette reconnaissance, qu'en ce qui concerne la possibilité même de sa mise en œuvre pratique.

Conclusion :

Si les situations locales auxquelles renvoie l'idée de diversité bio-culturelle peuvent être extrêmement diverses et contrastées, ses modes de politisation ne le sont pas moins. L'idée de diversité bio-culturelle résulte des multiples croisements des champs de la biodiversité et de la diversité culturelle, en même temps qu'elle acquiert une certaine autonomie pour former elle-même un champ mixte, traversé de différences de perceptions, d'interprétations, de discours, de pratiques et d'intérêts.

Bien que la catégorie de diversité bio-culturelle en tant que telle reste encore peu utilisée, l'idée qu'elle véhicule d'un lien spécifique entre population indigène et environnement naturel est plus ou moins implicitement présente dans d'autres catégories comme celle de savoirs traditionnels écologiques, de conservation participative ou, en des termes plus indigènes, de Pacha Mama ou Sumak Kawsay. On a vu que ces catégories peuvent être mobilisées politiquement par des acteurs très différents (scientifiques, organisations indigènes, institutions internationales et nationales,...) selon des intérêts également très différents. Très schématiquement, les acteurs indigènes oscillent dans leurs références à la diversité bio-culturelle entre défense de leur cosmogonie propre, de pratiques locales ou de leur territoire, recherche d'alliance et/ou de financements, et contre-projet alternatif. Du côté institutionnel, les

références à la diversité bio-culturelle répondent aussi bien à de nouvelles orientations politiques en faveur de l'environnement et du multiculturalisme qu'à des modes administratives ou communicationnelles. En fonction des contextes et configurations d'acteurs, ces intérêts très différents sont évidemment plus ou moins compatibles. Actuellement, la diversité bio-culturelle pourrait répondre à trois grands types de visions politiques. Une diversité bio-culturelle radicale, portée par des organisations indigènes et des militants de l'écologie politique, se poserait, depuis des organisations locales jusqu'aux réseaux de militants transnationaux, en ébauche de contre modèle de développement au capitalisme. Une vision beaucoup plus consensuelle et ethno-environnementalement correcte dominerait dans les discours et catégories, bien plus que dans les politiques concrètes, des institutions internationales et nationales. Entre ces deux pôles, plusieurs formes pragmatiques et plus concrètes de politisation de la diversité bio culturelle se traduisent par des alliances plus ou moins ponctuelles et circonscrites autour de projets locaux de développement croisant problématiques culturelles et environnementales.

Entre fond culturel occidental et indigène, pratiques locales extrêmement diverses, objet scientifique, mobilisations politiques et dispositifs institutionnels, l'idée de diversité bio-culturelle recouvre une multiplicité de réalité et ne saurait en tous cas être réduite à des oppositions schématiques entre utopie alternative à la modernité d'un côté et fantasme infondée et politiquement instrumentalisé de l'autre.