

Autochtonie et migrations dans les sites du patrimoine naturel de l'Unesco

Igor Babou, Professeur à l'Université de La Réunion, LCF (EA 4549).

igor.babou@orange.fr

Les recherches que je mène habituellement sur les circulations, les transformations et les confrontations de savoirs m'ont amené à m'intéresser aux discours de vulgarisation, aux musées de science, aux bibliothèques, et au travail dans les laboratoires scientifiques. Ces objets empiriques nécessitent, pour être compris dans toutes leurs dimensions, qui sont à la fois matérielles, discursives et sociales, de croiser des ethnographies de terrain avec des analyses de discours et de dispositifs de communication. De même, l'analyse des relations entre les sociétés et la nature (avec le cas particulier les parcs naturels), interroge des objets empiriques où des savoirs s'articulent avec la matérialité des territoires et les formes du vivant, mais aussi avec les enjeux culturels et les constructions identitaires des populations qui habitent des sites patrimonialisés.

Le domaine sur lequel je vais me focaliser ici est celui de la mise en patrimoine de la nature dans le cadre de l'inscription de territoires sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité par l'Unesco. Ces sites sont souvent localisés dans des zones géographiques où les enjeux de conservation de la biodiversité sont importants, et sont fréquemment situés dans les pays du sud. Cela soumet alors ces territoires à des confrontations ou à des jeux d'alliances complexes entre les Etats qui les administrent, les anciennes puissances coloniales, et des populations qui peuvent être autochtones ou non. L'intérêt spécifique des sites classés au patrimoine mondial par l'Unesco me paraît être le suivant : on y a affaire à des conceptions universalistes du droit et des savoirs qui s'appliquent à des populations locales et à des cultures dont l'Unesco reconnaît la spécificité et la légitimité. Dans ces contextes, on observe alors une multiplication d'échelles territoriales, de dispositifs de normalisation, et de forums internationaux dans lesquels des peuples autochtones sont impliqués. Autrement dit, ces objets d'analyse permettent d'interroger les tensions entre des conceptions universalistes et transnationales (le droit, les savoirs scientifiques, la gouvernance internationale, etc.) et l'ancrage local des sociétés dans des territoires et dans des pratiques. On alors fera apparaître que cette opposition supposée entre l'universel et le local repose sur la diversité de médiations qui s'intercalent entre ces deux pôles, médiations qui remettent en cause l'idée même de cette opposition.

Les peuples autochtones sont considérés par l'Unesco comme vulnérables face à la mondialisation : c'est pourquoi on patrimonialise leurs cultures matérielles et immatérielles qui sont vues aujourd'hui comme des ressources pour contrer les effets néfastes de la mondialisation et d'un développement non maîtrisé. Mais cela signifie que les peuples autochtones ont au moins la légitimité de leur autochtonie dans ce contexte. La question qui se pose alors est de comprendre quelles sont les ressources des populations qui ne

sont ni autochtones ni créoles, et qui ne bénéficient donc ni de l'aura de l'authenticité autochtone ni de celle de la créativité linguistique et culturelle créole.

C'est en comparant les ressources et légitimités des autochtones et des non-autochtones (des populations issues de migrations récentes), que j'interrogerai la tension entre le local et l'universel telle qu'elle se décline lors de l'inscription de sites sur la liste du patrimoine mondial.

Ma démarche va reposer sur 3 sources de données :

- Un corpus de textes juridiques et de communication de l'Unesco : ils définissent ou présentent le patrimoine mondial (un total de 8 textes a été retenu, principalement des conventions juridiques signées par les Etats membres de l'Unesco, qui vont de la convention sur le patrimoine mondial de 1972 jusqu'au protocole de Nagoya sur la biodiversité signé en 2012, en passant par la déclaration sur le droit des peuples autochtones de 2007)
- Un ensemble de monographies de sites classés au patrimoine mondial par l'Unesco pour des caractéristiques principalement naturelles, mais aussi culturelles. Il existe plusieurs travaux de ce type, menés par des ethnologues ou des géographes. Toutes ces monographies de sites font état d'un peuple autochtone, et de la manière dont se construisent ses relations avec le processus de patrimonialisation et l'Unesco (6 monographies de sites situés dans les pays du sud ont été retenues en Amérique du sud, Afrique et Asie : Absi, 2005 ; Ramousse et Salin, 2007 ; Cousin et Martineau, 2009 ; Velut, Ménanteau et Negrete, 2009 ; Ouallet, 2009 ; Berliner, 2010)
- Une ethnographie d'un parc naturel classé au patrimoine mondial que j'ai réalisée moi-même (Babou, 2009), dans lequel les populations locales ne sont pas autochtones, mais sont issues de différentes vagues de migration (recherche pour laquelle je me suis installé durant 7 mois dans un village situé dans un parc naturel en Argentine, et où j'ai partagé le travail de biologistes de la conservation, et la vie quotidienne d'entreprises d'écotourisme et des habitants)

Je vais présenter rapidement les caractéristiques de la définition de l'autochtonie et de l'universalité dans le corpus des textes de l'Unesco. Ensuite, je ferai une synthèse rapide des monographies de sites Unesco habités par des populations autochtones. Je présenterai alors de manière plus détaillée la monographie que j'ai réalisée en Argentine, dans le parc naturel de la Península Valdés. Pour terminer, je ferai apparaître, par contraste, les destins divergents des populations autochtones et migrantes dans le contexte de la patrimonialisation de l'environnement. Je conclurai sur la question de l'universel et de sa confrontation au local.

L'universalité dans les textes de l'Unesco

Les textes de l'Unesco définissent depuis 1972 une « valeur universelle exceptionnelle » dont doivent disposer les « biens » classés au patrimoine mondial. Cette expression (« valeur universelle exceptionnelle ») a de multiples occurrences dans la convention du patrimoine mondial et elle est systématiquement associée au droit, aux sciences et aux arts, qui définissent son ancrage sémantique : du côté de l'éthique (« valeur » universelle), des sciences et des arts (c'est « du point de vue de la science, de la conservation ou de la beauté naturelle » que l'universalité en valeur d'un site doit être prouvée par ceux qui en demande l'inscription), et enfin du droit et de la politique pensés comme immanents à l'Etat (référence à la Déclaration universelle des droits de l'homme ; définition d'un comité constitué des Etats membres qui se réunit pour valider les propositions ; les Etats doivent mettre en place les conditions scientifiques et juridiques de gestion et de conservation du patrimoine universel). A travers cette association systématique entre le droit et les sciences, on retrouve les caractéristiques bien connues de la rationalité moderne (Descola, Latour), c'est-à-dire un agencement culturel spécifique qui a produit les fameux Grands Partage entre l'Homme et la nature, entre le sujet et les objets, entre le savoir et l'irrationnel, entre « nous » et « les sauvages ».

L'autochtonie et l'Unesco

La catégorie de l'autochtonie apparaît plus tardivement dans les textes signés à partir des années 1990. Elle est toujours associée à celle du « local » et des « savoirs traditionnels » dans les textes et conventions internationales de l'Unesco : « Convention sur la diversité biologique » (1992), « Notre diversité créatrice » (1996), « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » (2003), « Déclaration sur le droit des peuples autochtones » (2007). Ces associations de concepts sont encore plus nettes dans les documents les plus récents : par exemple le « Protocole de Nagoya sur l'accès aux ressources biologiques » (2012). Le lien entre « autochtonie », « savoirs traditionnels », et contexte « local », prend appui sur l'idée selon laquelle le développement des peuples autochtones est forcément « durable » puisque ces peuples existent toujours (ce qui occulte évidemment la question des ethnocides et des génocides qui font que s'ils existent, c'est sur fond de destructions...). L'Unesco plaque alors sur leurs sociétés les catégories occidentales et modernes de la bonne « gestion », puisque leur culture et surtout leur environnement sont supposés avoir gardé un caractère traditionnel, authentique, et préservé, ce qui devrait nous servir de modèle de gestion rationnelle.

Pour l'Unesco, tout se passe donc comme si l'anthropologie n'avait jamais montré que les peuples sans Histoire n'existaient pas. Ces conceptions, qui décrivent les sociétés autochtones comme des « peuples traditionnels » échappant aux évolutions historiques ne s'expriment pas uniquement dans des textes. Elles ont des effets de réalité dans certains forums où se joue l'avenir des diversités biologiques et culturelles de la

planète. J'ai pu l'observer en assistant à des réunions de la Fondation pour la Recherche sur la Biodiversité où le lexique des « savoirs traditionnels » était mobilisé par les représentants de l'industrie semencière et du ministère français de l'environnement. Ils y annonçaient que, suite aux rencontres de Nagoya, le programme des Nations Unies pour l'environnement allait mettre en place des normes juridiques pour partager les « avantages » de certaines ressources biologiques avec les peuples traditionnels, en créant des bases de données informatisées et internationales pour intégrer les savoirs locaux. La catégorie de l'autochtonie, et les savoirs traditionnels ou locaux, se retrouvent donc au centre d'enjeux économiques, juridiques et politiques très importants. En revanche, on ne trouve aucune mention de la créolité dans ce corpus : je laisserai donc de côté cet aspect.

Les monographies de sites classés au patrimoine mondial

Sans entrer dans le détail, ces monographies indiquent la proximité de fonctionnement du concept d'« autochtonie » avec celui d'« ethnie » (après le travail d'Amselle et M'Bokolo en 1985 qui déconstruit le concept d'ethnie, repris et critiqué par Verdeaux et Roussel en 2006, qui ont travaillé sur le lexique de l'ethnologie et sur celui des textes de l'Unesco). Comme pour la catégorie d'« ethnie » au début du XX^e siècle qui était une construction issue de l'ethnologie africaniste et de ses liens avec les administrateurs coloniaux, l'autochtonie (liée à l'ethnologie américaniste) fait aujourd'hui l'objet d'appropriations politiques de la part de populations locales. Elles y voient une ressource pour faire avancer leurs revendications territoriales et demander l'application d'un droit présenté comme universel par l'Unesco. Certaines « ethnies » africaines du XIX^e et XX^e siècle avaient pu s'accommoder de leur ethnicisation par les administrateurs coloniaux. Elles devenaient des points de passage obligés dans le découpage politique de territoires et certaines « ethnies » bénéficiaient de l'attribution de pouvoirs locaux. De même, les monographies étudiées montrent que les instances internationales peuvent être instrumentalisées par des populations locales qui monnaient leurs savoirs, leur patrimoine, ou leurs ressources naturelles. Un exemple : Cousin et Martineau (2009) décrivent la manière dont un roi Nigérian utilise la mise en patrimoine mondial par l'Unesco d'un bois sacré pour valoriser touristiquement un festival. Le bois sacré d'Osogbo, qui a été classé au patrimoine mondial comme « paysage culturel », est utilisé par le roi dans une lutte économique et politique entre sa ville et une ville voisine. Les porteurs de projets de développement locaux qui ont rédigé le document destiné à l'Unesco, et qui sont liés à ce roi, opèrent une reconstruction identitaire en entretenant une confusion entre légende locale et Histoire (au sens scientifique du terme).

Ce processus témoigne finalement de la créativité institutionnelle et politique de certains peuples ou groupes sociaux dominés quand ils sont confrontés à la mondialisation. Chaque monographie de site présente des résultats proches : la légitimation d'un groupe autochtone dans un champ de luttes dont sont évacués d'autres groupes pourtant tout aussi autochtones.

L'universalisme du droit et des savoirs sur lequel s'appuie la mise en patrimoine par l'Unesco, et sa conception relativiste des cultures, semblent conduire assez souvent à des jeux d'acteurs médiatisés par des opérateurs internationaux ou nationaux (ONG, etc.). On assiste à la mise en place d'une sorte de marché international de la patrimonialisation. Dans ce contexte, qui mobilise la rhétorique du développement durable et de la diversité culturelle ou biologique, l'autochtonie est devenue une ressource culturelle négociable dans le champ de la valorisation touristique et patrimoniale. Elle dispose de courtiers et de médiateurs qui sont les ONG ou les consultants en démocratie participative. Sa reconnaissance repose sur le paradoxe d'une valorisation du « local », de l'« authentique » et du « traditionnel », par des instances internationales qui imposent une rationalisation gestionnaire des sites patrimonialisés : dossiers complexes à réaliser pour l'inscription sur la liste du patrimoine mondial, argumentaires scientifiques à élaborer et à présenter, plans de gestion à mettre en place, dispositifs participatifs à organiser, etc.

Autrement-dit, pour que le local soit patrimonialisé par l'Unesco, il lui faut la logistique d'un Etat ; pour qu'une tradition soit légitimée, il lui faut passer par des dispositifs d'inscription textuelle et de gestion politique de la modernité ; pour qu'un peuple autochtone soit préservé de la mondialisation, il lui faut l'aide et les financements d'organismes déployés à l'échelle planétaire. En fin de compte, loin d'être une « mise sous cloche », un figement du temps ou un repli sur le passé, la patrimonialisation opérée par l'Unesco conduit à de profondes transformations sociales, culturelles et politiques : elle crée de la nouveauté. Cela signifie aussi que l'opposition théorique entre le local et l'universel repose sur un ensemble de médiations hybrides (textes, dispositifs, pratiques, institutions, objets, etc.), qu'il faut gommer pour avoir l'impression qu'il y aurait bien des valeurs pures de l'universel et du local.

L'ethnographie d'un parc naturel inscrit sur la liste du patrimoine mondial : Península Valdés

La question que je vais poser maintenant, à partir de l'ethnographie d'un parc naturel argentin, est la suivante : que se passe-t-il quand une population non autochtone est confrontée à une mise en patrimoine ? Dispose-t-elle de ressources à négocier ? Peut-elle valoriser une identité afin de faire preuve du même type de créativité politico-institutionnelle qui permet à certains autochtones de ruser avec la mondialisation en s'appropriant les catégories de l'autochtonie, des savoirs traditionnels et du local ?

Eléments de contexte

Je ne vais pas rentrer trop dans le détail de ce travail qui a déjà donné lieu à un ouvrage (Babou, 2009). Je précise que le terrain a été réalisé en Patagonie dans une péninsule dont les côtes ont été classées en 1999 par l'Unesco pour la protection de la biodiversité marine (baleines). Un seul village de 200 habitants existe sur cette péninsule (Puerto Pirámides). Y vivent principalement des gens venus des grandes

villes du nord de l'Argentine lors de plusieurs périodes de migrations que j'ai pu reconstituer (à partir de témoignages et de documents d'archives). A une centaine de kilomètres de ce village, il y a une grande ville industrielle de 80000 habitants qui s'appelle Puerto Madryn.

On peut décrire 3 phases de peuplement du village de Pirámides : une au XIX^e siècle, composée d'ouvriers venus pour abattre des lions de mer, chasser les baleines, exploiter des salines et faire de l'élevage de moutons. Cette phase a fait croître le village jusqu'à plus de 1000 habitants, et à il y a même eu un train pour le transport de sel. Suite à la chute des cours de la laine dans les années 1920, et à d'autres phénomènes économiques locaux, le village disparaît pratiquement entre les années 1950 et 1960. A la fin des années 1960, une 2^{ème} phase de peuplement s'engage. Quelques urbains sportifs et bien éduqués, ayant fréquenté l'université et issus de familles riches du pays s'installent au village et y créent une nouvelle activité : les visites aux baleines en bateau (« avistaje » est le terme argentin pour « whale watching »). A partir des années 1990, une 3^{ème} phase débute : une vague plus importante de population s'installe, venue également des grandes villes, mais ne disposant d'aucun bagage éducatif ni économique : ils travaillent aujourd'hui comme salariés pour les 6 entreprises d'avistaje qui ont été montées par les sportifs éduqués arrivés avant eux. Cette activité économique est très importante puisqu'elle transporte chaque année plusieurs centaines de milliers de personnes à partir du petit village de Pirámides. C'est l'un des moteurs de l'économie de l'Etat provincial. Ces trois phases présentent une caractéristique commune, même si elles n'ont aucun lien de causalité entre elles : tous ces habitants ont connu ou connaissent encore un mode de vie précaire qui est celui des pionniers (vie en tente ou en caravane durant des années, dans un environnement assez hostile).

Je vais maintenant présenter quelques résultats extraits de cette enquête.

Les désignations des habitants : comment chacun nomme l'autre et se décrit

Les habitants du village distinguent entre les « NyC » (« *Nacidos y Criados aquí* », soit « nés et élevés ici »), qui sont les natifs de la région, et ceux qu'on ne nomme pas, si ce n'est par l'expression « *negros* » qui n'a pas de connotations racistes en Argentine : elle signifie « étrangers ». Les NyC, qui signalent leur origine lors des entretiens, sont en réalité pour la plupart nés dans la ville de Madryn puisque le village de Pirámides était presque désert au début des années 1970. Dans mes discussions avec des biologistes de Madryn, avec qui je travaillais presque quotidiennement à Pirámides durant la période de l'enquête, j'ai pu constater qu'outre des désignations péjoratives qui leur servaient à qualifier les habitants (« *los locos de Pirámides* » : les fous de Pirámides), la plupart d'entre eux tenaient directement (ou relataient de la part des habitants de Madryn) des propos extrêmement méprisants. Pas de nom, donc, sinon des termes péjoratifs, pour désigner les habitants du lieu issus des phases récentes de peuplement.

Les représentations de l'identité locale

On constate dans les documents issus du travail de l'Unesco pour l'inscription de la péninsule au patrimoine mondial, ou bien produit pour l'Unesco par la population (procédure participative), l'absence de référence à une identité culturelle. Quant à l'activité d'avistage, qui pourrait être considérée comme un patrimoine immatériel puisqu'elle mobilise des savoirs pratiques dont seuls disposent les professionnels de la mer, elle n'est pas valorisée. L'identité qui est donnée à lire ici est celle des gestionnaires de l'environnement, et elle s'inscrit dans un genre discursif précis, celui du rapport technique.

Ensuite, lors de mes entretiens avec les responsables des entreprises d'avistage, ou lors de conversations informelles avec des habitants, j'ai pu repérer un discours sur la « fausse identité » du village, certains pionniers de l'avistage considèrent, avec nostalgie, avoir contribué à éliminer l'identité *gaucho* qui était celle du village avant leur arrivée. *Gauchos*, par ailleurs, qu'aucun document de l'Unesco n'évoque. Ces migrants semblent donc aller dans le sens de la dénégation générale dont ils sont l'objet, tant par les institutions que par leurs concitoyens. Ainsi, aucune valorisation d'une identité pionnière n'est présente dans le village ni dans les textes produits à l'occasion de l'inscription au patrimoine mondial.

Des pratiques culturelles et politiques locales traversées par la standardisation

Plusieurs éléments vont dans le sens d'une construction identitaire peu ancrée dans une histoire ou une mémoire locale. Tout d'abord, la médiation effectuée par les guides lors des visites aux baleines. J'ai suivi de nombreuses sorties en mer, pour étudier le discours des guides face aux touristes. A aucun moment, je n'ai entendu un guide faire état d'aspects culturels, ni même évoquer l'invention de l'avistage, son histoire ou ses pratiques. Le seul discours tenu relevait du genre vulgarisateur, c'est-à-dire qu'il se construisait sur des données zoologiques et comportementales à propos des baleines. L'activité de médiation était par ailleurs traversée par un certain nombre de stéréotypes de la médiation professionnalisée.

Ensuite, c'est un consultant en communication et en démocratie participative qui est intervenu pour gérer les débats préalables à la patrimonialisation. Sans entrer dans les détails de ces débats, ce qui est intéressant c'est qu'il s'appuyait sur un modèle communicationnel abstrait qui circule à un niveau international, qui est destiné à des consultants, et qui est mobilisé par des ONG comme l'UICN (Union Internationale pour la Conservation de la Nature, qui travaille avec l'Unesco). Une médiation hors-sol, donc, basée sur une sémiotique graphique et des procédures standardisées de gestion de groupe pour éviter les conflits et pour créer de toute pièce de l'acceptabilité.

Ces deux observations convergent dans le sens d'une standardisation des rapports sociaux qui s'est installée dans le contexte de la patrimonialisation et qui a suivi le développement touristique de la péninsule.

Un espace contraint par la patrimonialisation

L'une des répercussions directes de la patrimonialisation pour le village a été la réduction de l'emprise au sol de la commune. En effet, dans la foulée de la patrimonialisation par l'Unesco en 1999, et officiellement pour éviter la multiplication des constructions, une loi provinciale a réduit de 8000 ha à 300 ha la superficie de la commune. Cette réduction du foncier disponible s'inscrivait dans un changement de statut de la commune qui devenait, à la demande de ses habitants, une « commune rurale » disposant de nouvelles compétences politiques (dont l'élection d'un maire). En fait, ce fut l'occasion pour l'Etat provincial de récupérer les terres fiscales sur lesquelles l'ancienne commune touchait des taxes. Autre conséquence : la quasi-impossibilité pour la commune de distribuer des terres pour y construire des habitations pour les travailleurs de la mer et du tourisme, qui vivent donc en camping avec leur famille depuis une dizaine d'années. S'en suivent des files d'attente de dossiers de demande d'accès aux terrains, et des conflits d'intérêts. Le délitement démocratique est très perceptible dans les entretiens avec les habitants : ceux qui s'étaient investis à leur arrivée dans l'espoir du changement de statut de la commune, et dans des activités écologiques bénévoles (nettoyage des plages, ateliers de réflexion, journal local, etc.) ont décidé de tout arrêter. Le désenchantement a suivi, et le malaise s'exprime dans chaque entretien : là où le touriste a l'impression d'accéder à un paradis de nature vierge, l'habitant installé et travaillant sur place parle des querelles, des suspicions, des dénonciations, des espoirs déçus et de la précarité.

À un niveau plus global, l'effet de la patrimonialisation par l'Unesco consiste en un plus grand affichage touristique du village. Les infrastructures hôtelières se sont développées rapidement, souvent dans l'illégalité. Avec ces infrastructures émergent de nouveaux besoins : d'autres infrastructures, en particulier pour l'accès routier, l'énergie et la communication. Ces changements semblent initier un cycle de croissance, d'urbanisation, de flots de véhicules, etc. A tel point que les biologistes de la conservation avec qui j'ai travaillé sur place m'ont avoué que, selon eux, la péninsule était moins protégée depuis son classement au patrimoine mondial.

Autochtones et migrants : destins divergents

Je vais maintenant proposer cinq points principaux de divergence dans le rapport entre peuples autochtones et migrants lorsqu'ils se confrontent à une mise en patrimoine mondial, en fonction des ressources et médiations mobilisées ou non.

Premièrement, en dépit de leur vulnérabilité, les peuples autochtones peuvent bénéficier d'un effet d'aubaine, s'ils suivent les conseils des courtiers et médiateurs du domaine. Inversement, dans cette sorte de marché de l'économie patrimoniale, les populations de migrants ne peuvent que subir une dévaluation : n'ayant aucune autochtonie à négocier, ils seront les laissés pour compte du développement écotouristique et patrimonial. Leur marginalisation culturelle dépend cependant d'un autre capital : on a vu que la génération qui avait bénéficié d'un bon niveau d'éducation avait pu tirer son épingle du jeu, là où les perspectives de leurs employés sous diplômés semblaient plus fragiles.

Deuxièmement, au contraire des autochtones instrumentalisant l'Unesco, les migrants de Pirámides n'ont pu obtenir de terres et ont vu la superficie de leur commune considérablement réduite. La déclaration des droits des peuples indigènes de 2007 stipule que les Etats signataires doivent mettre en place « des mécanismes de prévention contre la dépossession de leurs terres, territoires ou ressources » : cette ressource juridique récente ne prévoit rien pour les migrants.

Troisièmement, les peuples autochtones bénéficient de la médiation technique et juridique de nombreuses ONG internationales, et c'est sans doute une bonne chose. Ces ONG interviennent dans des forums où elles se constituent en porte-paroles de cultures en danger. En revanche, c'est la dimension environnementale qui a mobilisé les ONG de la Península Valdés, et aucune médiation n'a porté la parole des migrants de Pirámides à l'attention de l'Unesco, ni tenté d'en construire une identité culturelle.

Quatrièmement, en conséquence de ce qui précède, c'est vers l'Etat que se tournent les habitants de Pirámides quand ils veulent revendiquer un droit : la procédure de changement de statut juridique de la commune en est un exemple. Les autochtones semblent pouvoir jouer la carte des forums internationaux plus facilement.

Cinquièmement, si les peuples autochtones peuvent valoriser au plan international des savoirs locaux, on a vu que les seuls savoirs présents et valorisés localement à Pirámides étaient des savoirs exogènes à prétention universelle : vulgarisation scientifique et communication professionnelle.

Conclusions

Les monographies de sites consultées et mes propres observations convergent : inscrire un site naturel ou culturel sur la liste du patrimoine mondial revient à le transformer et à bouleverser la vie des sociétés locales. Une des logiques de ce processus de changement est économique, c'est celle du développement de l'industrie touristique. Mais c'est aussi celle de l'assimilation culturelle : la patrimonialisation est un facteur de changement social et politique des populations, que l'Unesco incite à adopter la doctrine du développement durable. Celles qui disposent des ressources culturelles de

l'autochtonie, peuvent mobiliser cette catégorie pour revendiquer certains droits universels postulés par l'Unesco, c'est-à-dire principalement des territoires. Ce faisant, elles alimentent le cycle de l'assimilation culturelle, puisqu'elles adhèrent alors à l'universalisme du droit et du développement, qu'elles participent aux forums mondiaux, reprennent les discours gestionnaires, et fréquentent les sphères d'expertise et de consultance. Ce qui est en jeu, c'est aussi une transformation des rapports à la nature, qu'il s'agit maintenant de « gérer » en tenant compte d'une multiplicité de collectifs aux intérêts contradictoires.

L'opposition entre l'universalisme du droit défendu par l'Unesco et sa conception relativiste des cultures est-elle finalement une contradiction ? On a vu que l'opposition théorique entre le local et l'universel se construit en gommant les médiations hybrides qui la constituent. Ce Grand Partage est sans doute la condition d'une adhésion de chaque culture aux principes de l'économie et du développement. Les dynamiques de patrimonialisation conduisent à des perdants et à des gagnants, et engagent la survie de populations et de leur cadre de vie. En même temps, elles produisent des artefacts hybrides, des mixtes de local et d'universel, de nature et de culture, qui prolifèrent à la surface de la planète, et qui revendiquent paradoxalement leur caractère conservateur. La mise en patrimoine, tant décriée aujourd'hui pour son fixisme nostalgique, pourrait être au contraire un laboratoire intéressant pour étayer les visions d'autres mondes possibles, où les oppositions illusoire entre local et universel, et entre nature et culture, pourraient être dépassées. Mais il faudrait pour cela que ces laboratoires deviennent des lieux de débat, et pas seulement des dispositifs de gestion de l'acceptabilité sociale des normes du développement économique et touristique.

Bibliographie

- Absi, Pascale. Patrimoine et conflits sociaux : l'exemple de la défense de la montagne minière de Potosi, Bolivie, *Espaces et sociétés*, 2005/1 n° 119, 199-214.
- Babou, Igor. *Disposer de la nature. Enjeux environnementaux en Patagonie argentine*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- Benhamou, Françoise. L'inscription au patrimoine mondial de l'humanité. La force d'un langage à l'appui d'une promesse de développement, *Revue Tiers Monde*, 2010/2 n° 202, 113-130.
- Berliner, David. Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (rdp Lao), *Terrain* [en ligne], 55, 2010, mis en ligne le 30 août 2010 [URL : <http://terrain.revues.org/index14077.html>]
- Cousin, Saskia et Martineau, Jean-Luc. Le festival, le bois sacré et l'Unesco. Logiques politiques du tourisme culturel à osogbo (Nigeria), *Cahiers d'Etudes Africaines*, 2009/1 n° 193-194, 337-364.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.
- Eriksen, Thomas Hylland. Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture, In Jane Cowan, Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte, 1991.
- Maurel, Cholé. L'Unesco aujourd'hui, *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, 2009/2 n° 102, Presses de Sciences Po, 131-144.
- Ouallet, Anne. Vulnérabilités et patrimonialisations dans les villes africaines : de la préservation à la marginalisation, *Cybergeogeo : European Journal of Geography* [en ligne], Dossiers, Vulnérabilités urbaines au sud, article 455, mis en ligne le 14 mai 2009 [URL : <http://cybergeogeo.revues.org/22229>]
- Pocock, Douglas. Some Reflections on World Heritage, *Area*, Vol 29, n° 3, Royal Geographical Society, Sept. 1997, 260-268.
- Ramousse, Didier et Salin, Elodie. Aires protégées des périphéries sud-américaines : entre réserves stratégiques et valorisation patrimoniale, *Monde en développement*, 2007/2, n° 138, 11-26.

Verdeaux, François et Roussel, Bernard. Y a-t-il un autochtone dans l'avion ? Des ethnies locales à l'autochtonie globale en passant par la gestion durable de la biodiversité, *Autrepart*, 2006/2 n° 38, 15-37.

Corpus

Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel, Paris : Unesco, 1972.

Convention sur la diversité biologique, Nations Unies, 1992.

Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris : Unesco, 2003.

Déclaration sur le droit des peuples autochtones, Unesco, 2007.

Notre diversité créatrice, Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement, Paris : Unesco, 1996.

Patrimoine mondial n° 62, *Patrimoine mondial et peuples autochtones*, Unesco, 2012.

Protocole de Nagoya sur l'accès aux ressources génétiques et le partage juste et équitable découlant de leur utilisation relatif à la Convention sur la diversité biologique, Montréal : PNUE, 2012.