

Le développement et les peuples autochtones : conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques

Irène BELLIER
LAIOS
CNRS-EHESS

Le développement n'est pas le produit simple de politiques étatiques dont on peut suivre l'évolution historique, le support institutionnel, l'impact économique ou l'application régionale. En tant que processus qui s'incarne dans une forme de « gouvernance mondiale », il est encodé par les pratiques de nombreux agents, bailleurs de fonds, récipiendaires ou opérateurs. L'ensemble dessine une constellation dont les étoiles majeures sont représentées par les États, par les organisations internationales – dont de grands organismes bancaires et financiers –, sans oublier les organisations non gouvernementales (ONG) et sur un mode distinct, les firmes transnationales. Quelque part dans cette constellation figurent les groupes sociaux, les communautés, villages et individus, destinataires des programmes et des politiques de développement sur lesquels ils ne sont pas toujours invités à se prononcer. Le développement apparaît bien souvent comme le produit d'une politique émanant des pays riches et visant à améliorer la situation d'autrui, que ce soit avec ou sans son consentement¹. Cela introduit la question de l'identification des sujets du développement et de leur reconnaissance comme acteurs, une perspective relativement nouvelle dans les études du développement.

¹ En 1986, l'Assemblée générale des Nations unies adoptait une Déclaration réaffirmant l'existence d'un droit fondamental au développement. Ce texte décrit le développement comme « un processus global, économique, social, culturel et politique qui vise à améliorer sans cesse le bien-être de l'ensemble de la population et de tous les individus » (préambule), « dans lequel tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales (peuvent) être pleinement réalisés » [article premier (1)].

La perspective du développement s'inscrit en effet dans une relation de pouvoir. Elle engage une vision du monde – ce qu'il est et ce qu'il deviendra – qui est traversée par des logiques symboliques, par des logiques sociales et économiques et par des rapports de force. Selon que l'on se place du côté des politiques, du côté des savoirs ou du côté des récipiendaires, les acteurs varient : du personnel politique aux agents institutionnels, des acteurs collectifs (organisations internationales ou collectivités locales) aux individus, lesquels sont souvent distingués par catégories ; citoyens, paysans, indigènes, hommes, femmes ou enfants, etc.

Dans le contexte de la mondialisation, la dynamique du développement s'inscrit dans un schéma de pensée faisant de la croissance économique et de la lutte contre la pauvreté les piliers d'une action internationale relativement coordonnée au niveau des discours et des recommandations. Les deux options de la lutte contre la pauvreté et de la croissance semblent, au plan argumentatif, parées d'une vertu universelle : la situation des populations vivant dans une pauvreté absolue (*abject poverty*, en anglais) n'est pas acceptable, le développement passe nécessairement par la genèse de richesses. Mais les processus de changement nécessaire pour atteindre ces objectifs mettent en tension des logiques politiques et des intérêts économiques, des valeurs culturelles et des logiques sociales. À l'universalisme de la réflexion présidant au bien fondé du développement dans les instances internationales et nationales, répond le particularisme des mécanismes de mise en œuvre au plan local et l'antagonisme des intérêts économiques et sociaux.

Le caractère contradictoire du développement semble disparaître lorsque l'on appréhende le phénomène globalement comme le font les États, par exemple lors du rapport annuel à l'ONU sur la mise en œuvre des Objectifs du Millénaire pour le développement (OMD). Il resurgit en revanche si, changeant d'échelle, on passe du général – à savoir le pays ou la société saisis à travers des indicateurs nationaux – au particulier, et que l'on observe ce que développement veut dire au niveau de la communauté locale, de tel territoire ou par catégorie de populations. Ce genre d'opérations met en évidence le besoin constant de redéfinir les indicateurs pour appréhender l'impact des choix politiques sur les populations cibles, ou apprécier la valeur des programmes dessinés par les politiques de coopération.

Cet article explore l'une des multiples contradictions des politiques de développement, en partant de l'exemple d'une catégorie de sujets relativement peu visibles. Ils sont cependant présents dans une multiplicité d'États dont la majeure partie est considérée comme États en développement, émergents, en transition, moins avancés ou très endettés, selon la terminologie de la Banque mondiale. Ces sujets qui

souhaitent être reconnus comme « Peuples autochtones » tendent à construire leur action politique dans les pays où ils vivent et à l'échelle globale – c'est l'enjeu de la construction du « mouvement international des peuples autochtones » depuis les années 1970. Depuis une trentaine d'années, par un combat mené auprès des Nations unies pour le respect de leurs droits humains et l'obtention de droits collectifs, en négociant les termes d'une Déclaration universelle des droits des peuples autochtones (DDPA), leurs représentants tentent de protéger leur existence – en tant que sociétés, cultures et peuples à part entière – et de défendre des propositions pour garantir leur avenir dans l'ensemble de la planète. En raison d'une marginalisation historique dans l'espace social et politique de l'État – laquelle est au cœur de la définition de la catégorie « peuples autochtones » (cf. *infra*) –, les « autochtones » se perçoivent comme victimes plutôt que bénéficiaires des politiques de développement des États (Tauli Corpuz, 2005). Il est vrai qu'ils se retrouvent plus souvent en bout de chaîne des programmes de développement qu'au moment de leur définition.

La réalité de leurs situations – de peuples, communautés ou populations locales – au regard du développement est variable et leurs organisations représentatives expriment des vues très différentes sur le sujet. Pour de multiples raisons liées à la perte des territoires ancestraux, à la pression démographique, à la convoitise des ressources naturelles dans les régions qu'ils occupent, à la négation de leurs identités culturelles et linguistiques par des politiques d'assimilation, une série de petits peuples est en danger dans le monde, et les politiques de développement mises en œuvre au niveau national ne garantissent pas leur survie. Les mesures de protection qui sont parfois adoptées, via des « politiques indigénistes » rénovées, sont insuffisantes à enrayer un processus accéléré de disparition. La question du modèle politique, juridique et constitutionnel de l'État « en développement » est de première importance pour explorer les voies de la résolution des conflits concernant les peuples autochtones, dont les priorités se focalisent aujourd'hui sur l'usage des ressources territoriales et la reconnaissance de formes de souveraineté. Par leur présence dans les instances onusiennes, les organisations autochtones tentent de former une voix (Bellier, 2007a) pour peser sur la construction des normes internationales.

Face à la montée en puissance de ce mouvement qui s'appuie sur le développement de réseaux transnationaux, la perspective d'un « développement avec identité » traverse les organisations internationales qui prônent, de la Banque mondiale à la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, une ligne de réflexion visant à construire l'État de droit et à garantir la bonne gouvernance par l'incorporation de la société civile. Les organisations autochtones revendiquent cette

inscription dans la société civile, et en appellent à la communauté internationale pour cela, mais les avancées dans ce domaine restent tributaires des termes de référence occidentaux et l'on peine à envisager les modalités d'un développement échappant à la pensée dominante des bailleurs de fonds qui proviennent essentiellement du Nord. Toutefois cette dichotomie Nord/Sud, ou Occident/reste du monde n'est pas adaptée à la réflexion sur le développement des populations autochtones. Car cela ne concerne pas seulement ceux d'entre eux qui sont localisés dans les États du sud, en Afrique, en Amérique latine ou en Asie. Le développement, entendu comme le droit à garantir un avenir pour la génération future, préoccupe tout autant ceux d'entre eux qui vivent dans les pays les plus développés du monde, comme le sont les États-Unis, le Canada, la France, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, ou la Scandinavie, dans lesquels ils occupent, comme ailleurs, une position très marginale.

I - Les Peuples autochtones : des acteurs mettant en question le développement des États ?

Les « peuples autochtones » ne représentent pas la totalité des groupes ethniques du monde et ils ne sont pas nécessairement en minorité démographique. En tout petit nombre au Brésil, en Guyane, en Australie ou en Russie, ils représentent de 60 à 90 % de la population en Bolivie ou au Guatemala, tandis qu'en Inde, des dizaines de millions d'Adivasi se sentent concernés par une construction politique susceptible de leur conférer une nouvelle identité. Ils résident dans environ soixante-dix-sept pays et représentent selon les chiffres retenus par l'ONU, à peu près 400 millions de personnes sur les cinq continents.

On ne dispose pas de statistiques globales ni toujours de statistiques au niveau national, pour diverses raisons tenant à la construction historique de l'État et au modèle d'assimilation (ou d'intégration) des « minorités ethniques » qui est pratiqué, lequel varie selon les époques. Le fait est que les critères d'ethnicité sont souvent exclus des formulaires de recensement – comme c'est le cas en France, ce qui entraîne aujourd'hui un débat très sérieux sur l'intérêt des statistiques ethniques et leur compatibilité avec le modèle républicain d'intégration nationale. Par ailleurs, il est assez commun que les populations qui vivent à l'écart, sur des territoires éloignés des centres, ou qui sont marginalisées et placées en situation d'infériorité par une politique raciste de déni de citoyenneté, soient simplement oubliées des recensements nationaux. Enfin, lorsque des efforts de recensement « ethnique » sont réalisés, on observe deux phénomènes perturbant l'identification des populations concernées : soit que les individus hésitent à s'identifier à

une catégorie jugée inférieure et choisissent celle qui leur paraît mieux placée dans la hiérarchie sociale ; soit que les agents du recensement attribuent automatiquement une appartenance ethnique au vu du phénotype, de l'habitat ou du mode de vie de la personne recensée. La question de l'identification du nombre des populations ou des peuples concernés par les revendications autochtones revêtant un caractère hautement sensible tant pour les États que pour les « autochtones », les experts de la Commission des Droits de l'Homme des Nations unies se sont efforcés de développer une approche par les problèmes vécus, plutôt que de réifier les identités.

Une définition complexe, efficace mais toujours problématique

L'expression « peuple autochtone » désigne une catégorie politique, non reconnue en France en raison du principe constitutionnel de l'unité de l'État, du peuple, de sa langue et du territoire. Elle est le fruit d'une réflexion relative à un ensemble de personnes vivant en situation d'exclusion relative, qui a débuté aux Nations unies dans les années 1970. Sa valeur est définie autant par les études des experts qui visent à identifier son champ d'application que par les avancées juridiques qui accompagnent son utilisation progressive dans le droit international coutumier (déclarations et conventions) et jurisprudentiel (par ex. décision de la Cour suprême du Canada) (cf. Bellier à paraître et 2006a).

Les spécificités des populations autochtones ont été mises en évidence par Jose Martinez Cobo, professeur de sociologie équatorien qui fut chargé par le Conseil économique et social de l'ONU, en 1971, de réaliser « une étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones ». Ceci mobilisa l'assistance d'un autre expert, Augusto Willemsen Diaz, prit une douzaine d'années et occupa cinq volumes (E/CN.4/sub 2/1986/7 et add 1-4). De cette étude, ont été retenus quelques critères identificatoires. Ce sont « *des peuples et nations qui présentent une continuité historique avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation de leurs territoires, qui se considèrent comme distincts des autres secteurs de la société dominant totalement ou partiellement ces territoires. Ils constituent aujourd'hui, des secteurs non dominants de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, sur la base de leur existence continue en tant que peuple, en accord avec leurs propres systèmes culturels, leurs systèmes*

légaux et leurs institutions sociales »². Ces éléments permettent aux organisations internationales, et nous citerons à titre d'exemple le document relatif à la mise en œuvre des directives de la Banque mondiale (O.D. 4.10, 2005), de préciser qui, ou plutôt ce que sont les « peuples autochtones » concernés par leurs programmes ou recommandations.

Plus de 60 % des peuples autochtones se situent dans la zone Asie-Pacifique, mais ce sont les peuples amérindiens du nord, du centre et du sud des Amériques qui sont le plus mobilisés dans la construction de cette identité politique (Morin, 1992, 1994, 2006). En une trentaine d'années, le mouvement s'est étendu aux cinq continents et la réflexion sur le sens de « peuples autochtones » s'est approfondie à mesure que différentes réalités, aux plans juridiques et politiques, étaient prises en considération. Cela aboutit dès la fin des années 1980, en Amérique du sud, à des changements constitutionnels significatifs pour reconnaître publiquement l'existence des « peuples, nations, nationalités, autochtones/*indigenas* » dans une dizaine de pays (Bellier, 2006 b). Il fallut attendre 2002 pour que la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples constitue un groupe d'experts pour cerner la question de l'autochtonie en Afrique – c'est-à-dire pour identifier les problèmes vécus par certaines populations dont le destin ne se confond pas avec celui de la nation tout entière, alors que le discours commun, des représentants des États notamment, consiste à dire « nous sommes tous autochtones ». L'objectif est de proposer les éléments de politiques permettant de protéger les groupes humains, particulièrement pasteurs, éleveurs, chasseurs et cueilleurs, qui se retrouvent en situation de marginalité et de vulnérabilité et, dans la plupart des cas, en butte à des discriminations raciales (CADHP-IWGIA, 2005, GITPA-IWGIA 2007).

La notion de « peuples autochtones » dans le contexte international ne relève pas simplement d'une conception classique (au sens de « né de la terre même », Loraux, 1998). Elle est le fruit d'un acte militant dont la puissance s'actualise dans le rapport de force. L'expression « peuples autochtones » (et les autochtones tiennent au pluriel pour signaler la portée collective de leur mouvement) met en tension trois dimensions – politique, juridique et linguistique – qu'il faut prendre en considération séparément pour apprécier les situations réelles et déconstruire la globalité d'une représentation à partir de laquelle ne peut s'affirmer qu'une position idéologique (Bellier, 2006a). Ce sont les activistes

² Ces critères, leur usage, les problèmes que posent au plan politique des États la définition de telles entités, la relation entre autodéfinition et reconnaissance par les autorités publiques, ainsi que la problématique des normes propices à les protéger ne peuvent être abordées ici (Bellier, à paraître, Shulte-Tenckoff et Ansbach, 1997).

autochtones, les organisations de droits humains, les déclarations militantes qui permettent d'identifier ce que « peuples autochtones » veut dire, tout autant que quelques juristes engagés qui s'efforcent de montrer comment la qualification « autochtone » ne devrait pas entacher la reconnaissance de ces populations en tant que « peuples » au sens international du terme. Parallèlement, plusieurs organisations internationales reprennent cette expression pour élaborer leurs programmes d'action, ce qui conduit à appréhender la question sous différentes faces : dimension idéologique du concept, dimension linguistique et culturelle des sociétés en danger de disparition, dimension juridique de l'application des droits universels et de la définition des droits collectifs, dimension politique des régimes de gouvernance revendiqués ou concédés.

Le positionnement politique des autochtones en tant qu'acteurs, leur montée en visibilité (par des manifestations locales, la saisine des tribunaux ou la mobilisation de l'opinion internationale), leur insertion progressive dans les structures sociales, économiques et universitaires ont induit une série de changements dans une multitude de domaines ; des musées aux casinos, en passant par les migrations urbaines et le commerce équitable. La transformation du paysage social et politique des « indigènes », longtemps considérés par les ethnologues dans le paradigme de l'altérité, a suscité quelques controverses chez les anthropologues (Messer 1995, *Social Anthropology*, 2006). Les uns pour critiquer le mouvement autochtone en multipliant des arguments sur l'idéologie conservatrice qui le nourrirait en s'opposant à la tendance naturelle des sociétés du monde à l'échange et au nomadisme (Kuper, 1993). Les autres pour appuyer la quête de droits du mouvement autochtone, au plan humain voire humanitaire, en observant la question sous l'angle du pluralisme de l'État et du multiculturalisme de la société. Les réflexions relatives au concept de « multiculturalisme » (Taylor, Wieworka) et les perspectives séparatistes qui l'accompagnent parfois, qu'elles soient déclinées dans le discours français sous le nom de « communautarisme » ou dans le discours anglophone indien sous celui de « *communalism* » conduisent aujourd'hui à rejeter ce terme pour lui préférer celui de « interculturalité ». Ce dernier terme est sans doute plus propice à penser la relation qui doit se créer entre les « cultures » pour vivre ensemble dans un espace social et étatique commun. Toutefois, Saugestad (2001) évoque un consensus du discours politique, juridique et anthropologique sur le sens de « peuples autochtones » autour des quatre critères : « premiers arrivés » c'est-à-dire que les autochtones descendent de ceux qui étaient là avant d'autres ; « dominés », ils vivent sous la domination de structures étatiques qui leur sont étrangères ; « différents sur le plan culturel », au regard de la société majoritaire dans laquelle ils

sont considérés comme formant une minorité ; « auto définis », ils se reconnaissent comme autochtones. L'intérêt de ce faisceau de critères est de pouvoir en apprécier les éléments séparément, ce qui est notamment utile pour ce qui concerne le débat épineux sur les questions territoriales.

Si chacun de ces critères est l'objet de nombreuses interprétations tant en droit qu'en sociologie, anthropologie ou histoire, les trois critères de la domination, de la différence culturelle et de l'auto-perception concernent directement la réflexion sur le développement. Du point de vue des autochtones qui entendent se constituer comme des acteurs légitimes et prendre pied dans un développement politique qui les a exclus jusqu'à présent, il est d'abord essentiel de connaître la réalité de leurs situations, pour comprendre ce qui les différencie des minorités nationales, non pas en termes d'« essence » ou de « nature » mais dans le contexte du droit international, et pour les associer au règlement des situations conflictuelles.

Des peuples contre l'État ?

La caractéristique principale des « peuples autochtones », résultant de la construction politique de la catégorie sur une vingtaine d'années par les organisations autochtones ou par les organisations internationales de soutien (dont International Work Group for Indigenous Affairs, Survival International, Cultural Survival, entre autres), est leur exclusion des espaces politiques nationaux. L'enjeu du mouvement actuel est de chercher à transformer ces situations d'exclusion et de déni de souveraineté par la voie du dialogue plutôt que le conflit ouvert. Longtemps privés de citoyenneté, considérés comme des mineurs au Brésil jusqu'en 1988 (Albert, 2001), dénommés de manière péjorative « sauvages », « arriérés » ou « barbares » dans la majorité des pays africains, privés de libre circulation en Thaïlande ou en Birmanie, les autochtones aussi dénommés « indigènes », « aborigènes », « natifs » ou « peuples premiers » (Bellier, à paraître) ont conscience des inégalités du monde. Entendant être considérés comme « égaux en droit et dignité » à tout autre « peuple », ils réclament la reconnaissance du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, en se réservant la possibilité soit de gagner une autonomie dans les États qui les englobent, soit de demander la sécession du territoire national (cas des peuples inscrits sur la liste des territoires à décoloniser, par exemple Nouvelle Calédonie).

Face à un mouvement qui s'appuie sur l'interprétation des dispositions du droit international et convoque la Morale, notamment pour lutter contre le racisme et la discrimination dont souffrent de nombreuses minorités ethniques, les États ont longtemps résisté à l'usage du terme « peuples » dans le projet de Déclaration (DDPA), préférant

retenir l'expression « populations », « communautés » ou « individus » autochtones. Cette tendance témoigne de la volonté étatique d'asseoir la puissance sur le contrôle des personnes, dans la perspective foucauldienne de l'État disciplinaire. Mais l'enjeu essentiel de cette bataille conceptuelle n'est pas tant l'identification de l'autochtonie (voire ses différences avec les concepts d'indigénat, de tribalisme ou d'ethnicité) que le déni de la reconnaissance comme « peuple ». Celle-ci ouvre en effet la possibilité de réclamer l'application du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, lequel est établi par la Charte des Nations unies (1948), la Déclaration 1514 sur la décolonisation (1960), les deux Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques (PIDCP), économiques, sociaux et culturels (PIDESC) (1966), la Convention sur les relations amicales entre les États (1970), la Conférence d'Helsinki (1975 et l'OSCE) et la Conférence de Vienne sur les droits de l'homme (1993). C'est un droit que les États entendent limiter par l'application de deux autres principes clés du droit international que sont le droit à l'intégrité territoriale et le droit à la souveraineté politique.

À l'échelle de la planète, et compte tenu de la diversité des situations politiques dans lesquels ils se trouvent, les autochtones n'entendent pas nécessairement faire usage de ce droit. Ils s'efforcent même de rassurer les États sur la nature de leurs exigences, en argumentant en termes de construction démocratique, de garanties constitutionnelles, de respect de la diversité et de promotion des droits linguistiques et culturels (Droits et démocratie, 2002). La formation de l'État fait moins partie de leur horizon politique que la transformation de l'État nation pour que celui-ci reconnaisse la diversité des populations présentes sur le territoire et se donne les moyens de faire respecter les instruments de lutte contre le racisme et la discrimination. Mais ils refusent la distinction faite par les États du Conseil de Sécurité (notamment USA, Royaume-Uni, France) entre une forme interne ou externe du droit à l'autodétermination, et un enjeu fondamental les oppose à l'État sur la propriété foncière et l'utilisation des ressources du sol et du sous-sol. Ce problème se pose avec d'autant plus d'acuité aujourd'hui que les territoires jusqu'alors préservés et sur lesquels ils vivent en raison d'un isolement relatif, sont l'objet de prospections nouvelles de la part des entreprises dites extractives (minières, forestières notamment).

Peuples autochtones, développement et mondialisation

En 2003, le groupe de travail de l'ONU sur les populations autochtones (GTPA) qui se consacre depuis 1982 à la revue des faits concernant leurs droits de l'homme et libertés fondamentales, tenait une

session spéciale sur le thème de la mondialisation. Les représentants des organisations du monde entier y présentèrent des analyses très riches, dont la synthèse met en évidence une double propriété de la mondialisation. D'un côté, l'intégration économique est assimilée à un néo-colonialisme, avec un effet fortement destructeur des cultures autochtones, de l'autre les nouvelles technologies permettent d'échanger des idées, de développer des réseaux de soutien sur une base transnationale et de travailler au blocage de l'insécurité économique et sociale induite par les nouvelles formes du capitalisme libéralisé. Pour un expert de ce groupe, E.H. Guissé, membre de la Sous-commission pour la Promotion des minorités et la protection des droits de l'Homme, l'impact du processus de mondialisation sur les droits économiques, sociaux et culturels des peuples autochtones tient à la destruction de leur environnement, à la non régulation des activités des firmes transnationales et à l'absence de consultation des communautés dans les projets de développement. Du côté des contributions autochtones, qui sont à la fois plus diversifiées que le rapport de l'expert (une centaine de déclarations) et moins exhaustives en raison du temps imparti à la communication (trois minutes), on observe une convergence, d'un bout du globe à l'autre, des représentations du processus dans un sens critique. Elles dénoncent les atteintes portées par les entreprises multinationales et l'absence de protection des communautés locales de la part de gouvernements pour qui les autochtones ne représentent aucun enjeu politique (Bellier, 2007b).

Dans ce contexte, la question du développement se présente comme un processus mettant en scène des acteurs de force très inégale ; les États, les multinationales, les ONG et les peuples autochtones. Sur la scène internationale qui les réunit à l'occasion des séances des groupes de travail les concernant aux Nations unies, comme dans le cadre des grands sommets de la planète ou des conférences internationales sur le développement durable, le changement climatique, la propriété intellectuelle ou la société de l'information, un dialogue s'établit entre les États, les représentants autochtones et les ONG de protection des droits humains ou écologiques. Dans ces forums, les autochtones plaident la reconnaissance de leurs capacités, la protection de leurs connaissances et savoirs traditionnels et l'élargissement de leurs droits, à travers l'adoption d'un instrument juridique protégeant les droits collectifs. Mais il n'existe pratiquement pas d'espace de dialogue avec les entreprises multinationales si ce n'est à travers les organes des Nations unies qui servent en quelque sorte de portail pour intégrer les vues de ces dernières comme, par exemple, la Banque mondiale ou l'Office mondial pour la propriété intellectuelle (OMPI).

Pour que leurs savoirs et leurs capacités soient reconnus, les autochtones cherchent de nouvelles voies d'action politique de deux façons : dans la négociation avec les États d'un ensemble de droits dont le principe de l'autodétermination constitue le pilier central, et dans la constitution de réseaux d'information et d'action transnationaux. Au-delà des échanges d'expériences (dites de « bonnes pratiques » en langage international) et de la communication quasi instantanée avec le reste du monde des situations les plus critiques d'agression (massacres, conflits, etc.), l'organisation en réseau permet de développer le lobbying auprès des États, de suivre les activités des multinationales et de communiquer les éléments permettant de se défendre par rapport à des pratiques non éthiques. Un bon exemple de cette nouvelle construction de la relation entre savoirs et politiques est donné par le site de *Indigenous Forum on Globalisation* qui associe autochtones et experts et produit une carte très instructive sur les « effets de la globalisation sur les peuples autochtones » (www.ifg.org).

II - Les autochtones dans la gouvernance mondiale et les expériences de participation politique

Alors que l'essentiel de leurs problèmes résulte de l'emprise des sociétés dominantes (avancée de fronts pionniers, protection légale des sédentaires contre les nomades, etc.) et des abus commis par des entreprises multinationales extractives, les organisations autochtones focalisent leur combat au niveau international sur la définition d'instruments et de procédés destinés à prendre en compte leurs spécificités et à les protéger. Cela se répercute au plan national par des actions visant à réformer les pratiques les concernant (campagnes d'information, participation à des commissions de réflexion, envoi de mémorandum aux fonctionnaires nationaux).

Suite à la réforme, en 2005, des organes des droits de l'homme aux Nations unies, pour des raisons budgétaires, sans doute aussi politiques, ont été dissous le Groupe de travail sur les populations autochtones – ce laboratoire de la participation autochtone qui existait depuis 1982 – ainsi que le groupe de travail sur le projet de Déclaration mis en place en 1995. Il ne reste qu'un seul organe institutionnel à leur disposition – l'Instance permanente sur les questions autochtones (IPQA), créée en 2000 et rattachée au Conseil économique et social – et une sorte d'émissaire auquel ils prêtent la plus grande attention, en la personne du Rapporteur spécial pour les droits et libertés fondamentales des peuples autochtones (IWGIA, 2007). En 2007, l'incertitude règne encore sur le statut de la Déclaration des droits des peuples autochtones, alors qu'elle fut adoptée

par le nouveau Conseil des Droits de l'Homme en juin 2006, suscitant un très large sentiment de satisfaction. L'Assemblée générale des Nations unies ajourna son adoption formelle, en décembre, à la suite d'une manœuvre du groupe des États africains influencés par les quatre États qui s'opposent depuis 20 ans à ce projet de Déclaration : les États-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande (Bellier, 2003). Ainsi pour mener ce travail de construction des normes internationales, il ne reste plus aux organisations autochtones que deux modalités d'action. La première, de type lobbying sur plusieurs scènes, pour peser sur les États afin de recréer par un travail de clarification politique et juridique, une dynamique favorable à l'adoption de la Déclaration. La seconde pour utiliser l'IPQA et induire des évolutions positives au sein du système des Nations unies par la voie de recommandations adressées aux agences (Bellier, à paraître).

Au plan normatif, l'activisme autochtone se focalise sur l'autodétermination – comme moyen de garantir la diversité des modes d'organisation sociale, économique et politique et, par voie de conséquence, de protéger les droits culturels, éducatifs, linguistiques - et sur le droit au consentement libre, préalable et informé par lequel les membres des communautés donnent ou non leur accord aux projets de développement les concernant. Si ces deux points sont loin d'être acquis, ils constituent le fil conducteur de la dynamique autochtone car, comme le remarque Maivân Clech Lâm (2000), le droit à l'autodétermination confère au « peuple » et donc au peuple autochtone, la personnalité juridique qui permet de :

- négocier avec les États sur la base d'une égalité formelle,
- faire appel à la communauté internationale pour demander protection contre les abus des États,
- participer aux instances internationales où se prennent des décisions d'importance pour eux.

Par rapport à cet objectif, l'originalité des demandes autochtones est de chercher une personnalité juridique sans nécessairement devenir des États indépendants, ce qui les différencie des peuples et des pays qui ont visé la décolonisation au XXe siècle.

Enjeu des nouvelles pratiques politiques

Dans le contexte des politiques de développement qui nous occupe ici, c'est dans le cadre d'une personnalité juridique qui se cherche que l'exercice du droit au consentement, libre, préalable et informé est discuté par les représentants autochtones, tant parce que les modalités de consultation des communautés locales sont peu transparentes que parce que le droit de dire « Non » n'est guère respecté. C'est en particulier le

cas lorsqu'un État concède une zone d'exploitation à une entreprise multinationale qui distribue des royalties aux élites locales. Les critiques autochtones portent aussi bien sur le décalage des intérêts entre les porteurs de projets et les bénéficiaires que sur les modalités de consultation et de réalisation des stratégies de développement. Elles dénoncent le partage inégal des revenus, la destruction des milieux naturels – sans remise en état à la fin de l'exploitation –, les dommages des multinationales en termes de pillage des ressources et de développement d'une insécurité induite par les milices engagées pour soumettre les populations locales aux conditions de l'entreprise. Elles donnent des cas concrets, par exemple en Nouvelle-Calédonie avec l'exploitation du nickel, en Guyane avec l'orpaillage, au Niger avec l'uranium, leurs dossiers montrant les faibles retombées pour le développement local ou régional tandis que les pollutions et les préjudices causés à la santé publique ne sont guère contrôlés.

La visibilité que les peuples autochtones ont acquise au plan international commence à porter ses fruits dans les enceintes nationales comme on le voit dans les changements constitutionnels enregistrés en Amérique latine et l'adoption de lois et règlements dans différentes régions du monde (Philippines, Canada, Suède, Norvège, etc.). En France, leur cause chemine d'une manière paradoxale. Du côté des Territoires d'Outre-Mer, la reconnaissance du statut de « peuple » a été acquise dans les accords de Nouméa, à la suite du violent conflit opposant les Kanak, les Caldoches et l'État français. Du côté des départements d'Outre-Mer, l'assimilation à des « populations » est de règle, comme en Guyane, où les Amérindiens et Bushinenge sont traités par voie réglementaire comme des « populations tirant traditionnellement leur subsistance de la forêt ».

Ces peuples étant directement ou indirectement touchés par la mondialisation, ils sont, via leurs représentants ou par d'autres canaux (ONG, et églises notamment), sensibles au discours des institutions internationales sur l'État de droit et la bonne gouvernance qui marque la distinction avec le gouvernement en tant qu'institution et qui promeut un mode de gestion des affaires publiques fondé sur la participation de la société civile à tous les niveaux (national, local, régional, international). Les autochtones en acceptent le principe tout en discutant la valeur universelle des pratiques au nom desquelles, à leurs yeux, s'est développé le projet de « civilisation » qui les a privés de droit. Le cas des autochtones est à la fois un exemple de la manière dont « la société civile » participe à la réflexion des institutions publiques et des limites posées à l'exercice aux plans juridiques et politiques. Toutefois, appréhender les questions que les organisations autochtones posent à la forme de l'État (unitaire, fédéral ou pluraliste, démocratique ou

autoritaire) sous l'angle de leur inclusion dans la société civile présente une faible utilité heuristique. Leurs représentants ne font d'ailleurs guère usage de ce vocabulaire car ce qui est en question c'est leur place – économique, sociale, culturelle, linguistique – dans la société et la possibilité d'exercer une souveraineté, notamment territoriale. Sur cette notion, l'étude de Madame Erica-Irene Daes, rapporteure spéciale à l'ONU sur « la souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources naturelles », a donné aux autochtones de sérieux éléments d'argumentation à opposer aux États et aux entreprises multinationales (E/CN.4/sub.2/res/2004/9).

On observe que le contexte politique international a profondément changé entre le dernier quart du vingtième siècle et le début du vingt et unième. Alors que le mouvement autochtone s'est étendu d'un continent à l'autre, dans les décennies quatre-vingt et quatre-vingt-dix, à mesure que les États se démocratisaient (effet de la chute du Mur de Berlin) puis s'intégraient dans la mondialisation, on note depuis 2001 un essoufflement du mouvement des droits de l'homme, dû à la montée en puissance de l'idéologie sécuritaire et aux nouvelles formes de contrôle mises en place par les États. Cela a un impact sur la nature des revendications autochtones, avec l'apparition de nouvelles polarités (nationalisme/transnationalisme) en rapport avec la mutation du traitement institutionnel des questions autochtones. D'un côté, l'assimilation faite par un certain nombre d'États des organisations autochtones à des mouvements « terroristes » tend à radicaliser les positions en fermant les voies du dialogue « droits de l'homme » qui étaient ouvertes jusqu'alors par l'ONU. De l'autre, l'institutionnalisation des autochtones à l'ONU, par le biais de l'Instance permanente sur les questions autochtones, aboutit à généraliser la prise en considération de leurs problèmes (effet dit en anglais « *mainstreaming* »). Toute politique de développement pouvant concerner une population autochtone quelque part, il s'agit de promouvoir un traitement sectoriel à travers les différentes agences de la famille des Nations unies. Ainsi, par exemple, le Fonds de développement des Nations Unies pour la femme (United Nations Development Fund for Women, UNIFEM) se préoccupe des femmes autochtones et l'UNICEF des enfants autochtones, l'Organisation mondiale de la Santé (OMS) et l'ONUSIDA adaptent leurs programmes pour tenir compte des spécificités autochtones tandis que l'UNESCO s'attache à protéger les savoirs traditionnels et les formes d'expression de la diversité culturelle (Bellier, à paraître).

La spécificité des « peuples autochtones », de la culture au politique, de l'économique au juridique, du social au foncier, semble admise par les instances internationales et par nombre d'États. Mais la résolution des problèmes de pauvreté et de marginalisation n'est pas

acquise. C'est dans cette perspective qu'il convient d'examiner la manière dont les peuples autochtones envisagent les termes de la « participation », car leur lutte pour l'émancipation, la dignité et l'égalité de droits, est liée à une exigence démocratique.

La participation politique des autochtones

L'entrée des autochtones sur la scène internationale, en tant qu'acteurs politiques, coïncide avec la contestation d'un modèle global dans lequel ils se sentent plus exclus aujourd'hui dans le cadre des politiques de dérégulation et des marchés de libre-échange qu'hier dans celui de l'État. Cela résulte de la confrontation des systèmes de valeurs et de représentations du monde par laquelle ils se sentent arrachés à leurs univers et du constat de leur faiblesse lorsque l'État laisse les multinationales agir sur les territoires dont ils revendiquent la propriété collective. C'est dans ce contexte qu'ils participent aux mobilisations de la société civile, comme celles pour « une autre mondialisation », lors des Forums sociaux mondiaux ou des contre sommets organisés parallèlement aux rencontres des pays les plus riches.

Dans le discours des « autochtones onusiens » qui font l'effort de dialoguer avec les États – tandis que d'autres privilégient la résistance locale, voire font « une autre campagne » comme par exemple le sous-commandant Marcos, au Chiapas, Mexique – la participation politique apparaît comme le levier du changement de la relation d'exclusion caractéristique de leur situation. C'est un principe démocratique très flou à partir duquel pourraient se développer de nouvelles relations avec les États comme avec les sociétés dominantes.

Rassembler en quelques mots les idées relatives à la démocratie d'un ensemble de peuples aussi différenciés est une gageure. La « démocratie » apparaît comme un régime politique d'origine occidentale qui se répand à l'échelle de la planète, aujourd'hui par la convergence des programmes de coopération internationale, des agences de développement nationales et des ONG (cf. Petric, 2007), dont les préfigurations coloniales ne leur ont pas été favorables. Pour les autochtones ayant l'expérience du changement politique, elle leur paraît préférable aux régimes autoritaires qui nient leur existence et liberté d'expression. Mais cette forme politique doit se transformer pour que les « petits peuples » contribuent avec leurs savoirs, leurs pratiques, leurs compétences symboliques et leurs technologies, à protéger une Terre dont ils se font « les gardiens » et à améliorer la condition des communautés. Cela peut passer par la reconnaissance de leurs systèmes politiques ou juridiques ou la restitution des terres spoliées, comme par des changements constitutionnels et des mécanismes de prise en charge

directe des perspectives autochtones, à l'échelle de tout un pays dont « l'homogénéité nationale » est alors reconsidérée au profit de l'idée d'État plurinational (cf. Nina Pacari, députée autochtone à l'Assemblée nationale et ancienne ministre des Affaires étrangères de l'Équateur, 2002).

La mobilisation demeure la première force des autochtones. Pour Vicky Tauli Corpuz, qui présida l'Instance permanente (IPQA 2004-2007), ce sont les mobilisations locales et nationales qui ont permis l'adoption aux Philippines en 1997 d'une loi sur les droits des peuples autochtones, clone du projet de Déclaration des Nations unies, mais aussi l'abandon du barrage de Chiku, financé par la Banque mondiale. Si elle remarque que « *le droit à l'autodétermination est hypothéqué par la mondialisation car les décisions se prennent à l'OMC, au FMI, à la Banque mondiale* », elle observe qu'il est aussi mis en péril par l'adoption de lois contradictoires (2002). Elle cite l'exemple aux Philippines de deux lois, l'une sur les droits autochtones, l'autre sur les mines, cette dernière étant en contradiction avec la Constitution qui interdit le contrôle étranger à 100 % des investissements miniers. Avec la mobilisation des communautés locales, l'acquisition des compétences juridiques a permis de mettre en évidence le décalage entre les discours officiels et les pratiques sur le terrain, ainsi que la nécessité de former les fonctionnaires de l'État pour travailler avec les autochtones, sans toujours douter de leur capacité à diriger leurs affaires. Les mobilisations autochtones ont permis de stopper les programmes les plus destructeurs, en négociant une paix des Braves, comme ce fut le cas en 1973 entre les Indiens Cris, le Canada, le Québec, après un conflit durable avec la société Hydro Québec, en bloquant l'accès des territoires aux sociétés minières, en les obligeant à se retirer (Philippines, Bostwana), ou encore en nationalisant les ressources naturelles (Bolivie).

Les expériences de participation politique

Le moteur des changements observables dans les relations entre les États et les peuples autochtones, est alimenté par plusieurs sources. La première résulte de la mobilisation internationale de réseaux d'acteurs tirant profit des nouvelles technologies de communication, soutenus par des ONG de développement et de droits humains qui agissent là où l'État ne va pas ou ne va plus. La seconde tient à l'impact des organisations internationales, comme la Banque Mondiale qui agit par le biais de directives opérationnelles et les différentes formes d'injonction présidant au financement des programmes de Développement.

La lutte contre la pauvreté pour laquelle ont été inventés des « cadres stratégiques » tout comme « les Objectifs de Développement du Millénaire » illustrent une approche « technicienne » du politique. Tout donne à penser que, du point de vue des organisations internationales, il suffit de construire les bons mécanismes, les bonnes institutions, voire de développer des processus de consultation pour que les objectifs soient atteints. Sans doute y a-t-il là, pour reprendre les termes de Stiglitz (2002), un effet de croyance manifeste dans le pouvoir des mots. Car le problème réside dans le décalage avec les réalités qui se construisent sur le terrain. Éclairant est l'exemple, dans le discours de la Banque mondiale, du glissement de la notion de « droit au consentement libre, préalable et formé en connaissance de cause » (*Free Prior and Informed Consent*) que revendiquent les autochtones, à la notion de « droit à la consultation, préalable, et formée en toute connaissance de cause » que promeut la Banque. Celle-ci a construit son argumentaire sur la volonté de consulter toutes les parties prenantes d'un projet de développement, en mettant en cause la capacité des populations autochtones à le faire en raison de leur mode d'organisation sociale et politique. Il règne sur cette question un conflit de valeurs qui provient d'une représentation figée des relations sociales « traditionnelles », faisant des hommes et des anciens les maîtres absolus du pouvoir. La procédure de la Banque, visant à garantir la prise en considération des points de vue des femmes et des enfants, serait plus démocratique, permettant ainsi de faire évoluer les sociétés en question. Si cet objectif est en débat dans le monde autochtone, car les femmes prennent de plus en plus la parole pour vouloir améliorer leur situation relative, il règne un consensus entre les genres pour que le « droit à la consultation » ne se substitue pas au « droit au consentement ». Pour eux (et elles) le processus de « consultation » ne garantit pas l'information sur les conséquences à long terme d'un projet, ni la possibilité de s'y opposer. Exemples à l'appui, ils témoignent de « consultations » conduites sans exhaustivité (trois personnes sont consultées au lieu de toute une communauté, une autorité traditionnelle est sommée de donner son accord par téléphone) ou sans aucun souci de pédagogie (les documents sont rédigés de manière illisible, les multiples dimensions d'un projet de développement ne sont pas clarifiées, par exemple dans leur impact négatif sur l'environnement ou sur la santé à long terme). De ce fait, la consultation peut être formelle, fantaisiste et non contraignante. Cela ne correspond pas au sens qu'ils entendent donner aux relations entre peuples autochtones et autorités locales, nationales ou internationales pour la gestion et le développement des territoires dont ils font usage.

Pour les populations autochtones, la question du Développement se pose sous l'angle de la reconnaissance de leurs systèmes d'organisation et de leur insertion dans l'espace social, économique et politique. Deux voies sont expérimentées à l'heure actuelle ; celle de l'autonomie, pensée comme l'un des mécanismes d'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et celle de la décentralisation qui demeure un mécanisme structuré par l'État. Par la première, les représentants des peuples concernés contrôleraient la gestion des affaires les concernant comme, par exemple, au Nicaragua (région de la Côte nord-atlantique), au Panama (région Kuna), en Suède, Norvège et Finlande (région Sami) ou au Groenland (région Inuk). Par la seconde, via des mécanismes de décentralisation administrative et politique (comme au Canada, Malaisie, Philippines, Venezuela, Équateur ou Mexique...), peut être mis en place un gouvernement local dans lequel les peuples autochtones sont amenés à participer à de nouvelles structures impulsées par l'État.

Ces mécanismes qui demandent un processus d'apprentissage pour que les Autochtones gèrent leurs affaires dans un cadre restant celui de l'État, se complètent de différentes formules de consultation des organisations représentatives pour développer une « relation de partenariat » (selon les termes du représentant du Canada à l'ONU). L'enjeu de ces diverses formules peut être d'éteindre des revendications coûteuses pour l'État, comme c'est le cas dans les pays du Commonwealth, ou pour réexaminer le passé et dessiner entre les Autochtones et la société dominante la possibilité d'un avenir partagé (selon le type des Commissions « Vérité et pardon ») comme c'est le cas au Pérou, au Guatemala, en Afrique du Sud, ou au Rwanda. Les pays du Nord et du Sud, favorisent différentes sortes de partenariats, de modes de consultation ou d'association des populations à la décision économique et politique si bien que l'on ne peut pas vraiment considérer l'existence d'un unique modèle de référence à un cadre de gouvernance. Sur un plan général, les expériences de participation posent deux types de problèmes concernant, d'un côté, la définition des mécanismes et l'allocation des moyens budgétaires pour que la participation soit effective et protégée des changements de majorité gouvernementale, de l'autre, l'articulation des systèmes juridiques et politiques et le partage des rôles entre autorités « coutumières » et « modernes ». La prise en charge par les acteurs autochtones de fonctions de gestion dans le cadre d'institutions politiques de type occidental (par exemple, conseil municipal, départemental ou

régional) ou de comités de projets, présente des difficultés au regard des modes traditionnels d'exercice du politique³.

Pour la plupart des acteurs (dont les organisations autochtones se font l'écho), il ne s'agit plus de penser en termes de « participation » mais en termes de « partenariat ». Au vu de différentes expériences locales dont les modalités sont communiquées à l'international durant les forums onusiens ou par internet, la simple participation apparaît comme une forme molle d'inscription des acteurs marginalisés dans des procédures qu'ils contrôlent mal. De même, le principe de « la consultation » ne garantit nullement le respect par les acteurs plus puissants des droits et décisions des acteurs les moins forts. Le processus de « partenariat » qui est encouragé au plan international – c'est le thème de la seconde décennie consacrée aux peuples autochtones (2005-2015), la première ayant été insuffisante pour attester de changements significatifs – permet d'imaginer qu'un consensus est possible entre les « peuples autochtones », les États qui les englobent et les sociétés dominantes qui, généralement, les méprisent.

Sur la toile de fond des Nations unies, le discours du partenariat renvoie à des mécanismes imprécis et il tend à dépolitiser la scène du développement en la vidant de ses enjeux idéologiques. Il crée, dans un horizon temporel indéfini, la fiction d'un rapport égal entre des acteurs jusqu'alors opposés par leurs formes d'organisation, leurs pratiques politiques, leurs poids économiques ou leurs visions du monde. Personne – notamment pas les organisations qui recherchent une légitimité à l'international – ne peut résister à cet objectif du partenariat qui rassemble les parties en conflit potentiel dans un objectif qui est supposé transcender les clivages traditionnels. Au plan politique, cela conduit les États comme les représentants des peuples autochtones à réfléchir au sens de la nation et aux institutions qui la protègent. Car, au cœur des perspectives de développement des populations, de lutte contre la pauvreté, de changements stratégiques, se trouvent les questions concrètes de la mise en œuvre des projets, de leur impact socio-économique et environnemental et, avec elles, celle du choix ou de l'imposition d'un mode de développement. Le discours du « partenariat », qui se présente comme une voie pacifique de résolution des problèmes les plus ardues, renforce de ce fait la problématique de l'égalité des moyens à disposition des individus pour décider de leur avenir, une situation dans laquelle les représentants autochtones ne se retrouvent pas.

³ Pour la Guyane, voir Collomb (1997) ; le Venezuela, Quispe (2005) ; le Niger, Olivier de Sardan (1999).

Bibliographie

- Albert B., 2001, « Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3.
- Bellier I., 2003, « Dernières nouvelles du Groupe de travail sur le projet de déclaration des droits des peuples autochtones à l'ONU », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol XXXIII, n° 3 : 93-99.
- 2006a, « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. », *Autrepart*, n° 38 : 99-118
- 2006b, « Le projet de déclaration des droits des Peuples autochtones et les États américains : avancées et clivages », in Gros C., Strigler M. C. (dir), *Être indien dans les Amériques*, Paris : Institut des Amériques.
- 2007a, « Partenariat et participation des Peuples autochtones aux Nations unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in C. Neveu, *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris : L'Harmattan.
- 2007b, « Les deux faces de la mondialisation, les peuples autochtones et l'ONU » ; in *La mesure de la mondialisation, Cahier du GEMDEV*, n° 31.
- À paraître, « Usages et déclinaisons internationales de l'autochtonie dans le contexte des Nations unies », in Gagné N., Martin T. et Pineau M. Salaun (sld), *Regards croisés sur l'autochtonie : France-Québec*.
- CQDHP, Commission africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, 2005, Rapport du Groupe de travail d'experts sur les Populations/communautés autochtones, Copenhague : IWGIA.
- Clech Lâm M., 2000, *At the Edge of the State : Indigenous Peoples and Self-Determination*, Ardsley, New York : Transnational Publishers Inc.
- Collomb, 1997, La « question amérindienne » en Guyane. Formation d'un espace politique », in Abélès M. et Jeudy H.-P (dirs), *Anthropologie du Politique*, Paris : Armand Collomb.
- Daes E.I., 2004, *Rapport final sur l'étude relative à la souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources naturelles*, Nations unies.
http://ap.ohchr.org/documents/F/SUBCOM/resolutions/E-CN_4-SUB_2-RES-2004-9.doc.
- Droits et démocratie, 2002, *Droits à l'autodétermination des Peuples autochtones*,
<http://www.dd-rd.ca/site/publications/index.php?subsection=catalogue&lang=fr&id=1351>
- Gitpa-iwgia, 2007, *Peuples autochtones d'Afrique et objectifs du Millénaire*, Paris : L'Harmattan.

- IWGIA, 2007, *The UN Special Rapporteur, Experiences and Challenges*, document 118, Copenhagen.
- Kuper A., 2003, « The Return of the Native », *Current Anthropology*, vol 44, n° 3: 389-401.
- Loroux N., 1998, *Né de la terre, mythe et politique à Athènes*, Paris : Seuil.
- Morin F., 1992, « Vers une déclaration universelle des droits des peuples autochtones », in Giordan H. (dir), *Les minorités en Europe. Droits linguistiques et Droits de l'Homme*, Paris : Kimé : 493-507.
- 1994, « De l'ethnie à l'autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes », *Caravelle*, n° 63 : 161-174.
- Messer E., 1995, « Anthropology and Human Rights in Latin America », *Journal of Latin America Anthropology* 1 (1) 48-97.
- Olivier de Sardan J.-P., 1999, « L'espace public introuvable : chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers-Monde*, 157 : 139-167.
- Pacari N., 2002, « L'autodétermination dans le contexte d'un État plurinationnel : L'expérience de l'Équateur », *Droits et démocratie*, Actes du séminaire sur l'autodétermination.
<http://www.dd-rd.ca/site/publications/index.php?subsection=catalogue&lang=fr&id=1351>
- Petric, 2007, « Le Kirghizstan : lieu d'expérimentation pour mesurer : les nouvelles normes de la mondialisation politique », in Bellier I. (dir) *La mesure de la Mondialisation, Cahier du GEMDEV*, n° 31, Paris: Karthala.
- Quispe M.-T., 2005, *Venezuela, Gobiernos locales y pueblos indigenas*, IWGIA, Copenhagen.
- Saugestad S., 2001, *The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development, Donor Assistance and the First People of the Kalahari*, Sweden : Nordic Africa Institute.
- Shultes Tenckoff I. et Ansbach T., 1997, *Le droit des minorités*, Bruxelles : Éditions Bruylant.
- Social Anthropology*, 2006, vol 14, part 1
- Stiglitz J., 2002, *La grande désillusion*, Paris : Fayard.
- Tauli Corpuz V., 2002, « Un point de vue asiatique », *Droits et démocratie*, Actes du séminaire sur l'autodétermination.
<http://www.dd-rd.ca/site/publications/index.php?subsection=catalogue&lang=fr&id=1351>