

Les droits de propriété intellectuelle et la biodiversité : le point de vue d'une anthropologue

CLAUDINE FRIEDBERG

Les deux premiers numéros de *Natures Sciences Sociétés* de l'année 1998 ont été en partie consacrés à un dossier sur la biodiversité établi sous la direction de Catherine Aubertin, par une équipe où les économistes ont joué un rôle prépondérant. En effet son objectif était de rendre compte du fait que la préservation de la biodiversité est devenue un enjeu de société dont l'étude doit être abordée dans le cadre d'une approche interdisciplinaire dans laquelle les économistes se trouvent particulièrement impliqués¹.

Voici ce que disait le texte de présentation : « Ainsi traiter de la biodiversité, ce n'est pas simplement s'interroger sur les millions d'espèces connues ou à découvrir ou sur la viabilité des écosystèmes, c'est aussi s'intéresser à la façon d'en user, c'est-à-dire, par exemple, prôner la régulation marchande comme la meilleure garantie de conservation ou dénoncer les brevets sur le vivant et s'insurger contre ce nouvel assaut subi par les biens communs » (Aubertin, Boisvert, Vivien, 1998). En exposant les positions des différents acteurs en présence et la façon dont elles se sont exprimées, en particulier lors du sommet de Rio en 1992, l'équipe qui a constitué ce dossier se proposait de montrer la complexité des intérêts matériels et politiques qui se profilent derrière l'introduction des ressources génétiques dans l'univers marchand et de faire une analyse critique des outils utilisés pour donner une valeur économique à la biodiversité. Ce faisant elle en est venue inévitablement à traiter des droits de propriété intellectuelle liés aux savoirs et aux techniques associés à l'usage des ressources génétiques et ceci pas uniquement dans l'article qui leur est spécifiquement consacré : « Les droits de propriété intellectuelle au service de la biodiversité. Une mise en œuvre bien conflictuelle » (Aubertin, Boisvert, 1998). C'est de cet aspect dont je voudrais discuter ici en m'appuyant sur mon expérience d'anthropologue.

Dans ce domaine règne une grande confusion dont le dossier rend compte, mais sans nous donner véritablement, de mon point de vue, le moyen de la surmonter. Le problème vient tout d'abord de ce que, dans la Convention de Rio et les réunions qui ont suivi, on a voulu traiter en même temps du droit de propriété, d'une part sur des ressources génétiques aussi bien sauvages que domestiquées, constituées tantôt par des individus tantôt par une partie de leurs gènes, et d'autre part, sur les techniques permettant d'en disposer, que celles-ci relèvent de pratiques traditionnelles ou d'une technologie moderne, c'est-à-dire sur les savoirs conditionnant à la fois leur obtention et l'usage qui en est fait. On retrouve donc là, aussi bien des faits relevant du droit des brevets industriels, que

des droits d'auteur tels qu'ils sont appliqués dans le domaine artistique ou du simple droit de propriété sur des biens matériels. Un des objectifs annoncés de la Convention de Rio était de préserver la biodiversité tout en respectant les droits des populations locales vivant dans les zones où la biodiversité est censée être la plus riche, c'est-à-dire les pays du Sud.

Comme le signale l'éditorial de la rédaction introduisant le dossier sur la biodiversité, il s'agissait pour *Natures Sciences Sociétés* de présenter une partie des points de vue possibles de façon à susciter un débat. Or jusqu'à présent aucun des lecteurs ne s'y est risqué. Est-ce le signe du malaise que les scientifiques éprouvent face au rôle qu'on veut leur faire jouer dans ce domaine sans leur donner les moyens de le maîtriser ?

Le devant de la scène est encombré par la succession des multiples réunions internationales où il est question de biodiversité au milieu d'autres problèmes concernant les transformations de l'environnement et donc les conditions de vie sur la planète. Les sujets traités sont abordés de façon différente, avec des logiques qui ne sont pas toujours compatibles et qui varient en fonction des institutions organisatrices. On s'aperçoit alors que la position des États-Unis à l'égard de ces dernières joue un rôle prépondérant. Ainsi en est-il en particulier des organismes dépendant de l'Onu : le Pnuu, l'Unesco et la Fao. Chacun commande des rapports à son propre réseau d'experts choisis pour des raisons où la compétence scientifique n'est pas toujours le critère prépondérant, mais qui sont souvent les mêmes d'un organisme à l'autre.

Pressés de donner leur avis sans avoir le moyen de contrôler ce que l'on en fait, les scientifiques se sentent manipulés, piégés car souvent obligés d'entrer dans le jeu pour obtenir les moyens de travailler.

Et pendant ce temps les affaires continuent, les forêts se déboisent ou, pire, flambent, les sols se dégradent, les conditions de vie des populations locales se détériorent au nom de l'efficacité économique. Tout semble organisé pour détourner l'attention des vrais problèmes.

Si je n'ai pas moi-même réagi plus tôt, c'est que j'hésitais sur la façon d'aborder la question des droits de propriété intellectuelle qui me semblait pervertie dès le départ si l'on accepte d'emblée de se situer à l'intérieur de la perspective imposée depuis la Conférence de Rio : le processus de marchandisation de l'ensemble du vivant considérée comme inéluctable, l'économie et le droit se disputant le monopole de la parole. Pendant que de nombreux économistes prétendent qu'ils sont les premiers à abandonner la

CLAUDINE FRIEDBERG
Muséum national
d'histoire naturelle
Aponat
UMR 8575 du CNRS
57, rue Cuvier
75005 Paris, France

¹ Mais elle a aussi donné la parole à des écologues et à des anthropologues.

foi dans le marché auto-régulateur et que c'est à eux de remédier aux défauts du système qu'ils ont eux-mêmes contribué à mettre en place, les discours ultra-libéraux sur les mérites de la libéralisation totale des marchés continuent à fleurir. Les juristes de leur côté veulent nous faire croire que c'est au droit que revient la capacité de corriger les méfaits du marché auto-régulateur et de résoudre les contradictions sociales.

L'éditorial de la juriste Marie-Angèle Hermitte, dans le n°1 de *Natures Sciences Sociétés* de 1999, à propos de « Terminator » le gène tueur d'embryons m'a paru suffisamment équivoque pour réveiller mon désir d'intervenir dans le débat ; en particulier la phrase : « Dans la plupart des pays, le droit aurait dû permettre de venir à bout de cette pratique, mais les faits sont têtus. Une partie des agriculteurs n'acceptait pas... ». En l'occurrence cette pratique c'est la possibilité pour les agriculteurs de fabriquer eux-mêmes leurs semences.

Tout d'abord M.-A. Hermitte semble oublier qu'il y a longtemps qu'une grande partie des agriculteurs, ceux qui sèment des F1 fournis par les semenciers, c'est-à-dire des hybrides de première génération, ce qui permet de profiter de la vigueur due au phénomène d'hétérosis et d'obtenir une production homogène, ne peuvent pas utiliser ces hybrides comme porte-graines. En effet à la deuxième génération le phénomène d'hétérosis disparaît et il y a disjonction des caractères ; la production faiblit et perd l'homogénéité exigée par le marché. Les agriculteurs utilisateurs de F1, c'est-à-dire ceux qui produisent pour le marché, sont donc déjà obligés de racheter leur semences chaque année. Terminator ne fait que parfaire ce dispositif, avec en plus le danger que présentent les OGM pouvant s'hybrider avec des espèces locales sauvages proches et ainsi de voir se répandre ce gène dans la nature.

Le propos de M.-A. Hermitte est ambigu : ainsi pour préserver les droits des obtenteurs, il faudrait empêcher les agriculteurs de pouvoir utiliser leurs propres semences et « venir à bout de la souplesse des pratiques juridiques » ? C'est-à-dire que disparaîtrait la possibilité que les paysans ont eue depuis les débuts de l'agriculture d'assurer eux-mêmes la reproduction des plantes et de procéder à leur propre sélection des variétés qui les intéressent. Ils se trouveraient ainsi dépossédés non seulement d'un droit de propriété sur des biens matériels, mais aussi sur des savoirs leur permettant de subvenir à leurs besoins et la création de nouvelles variétés.

Comment en est-on arrivé là ?

Je vais essayer de remonter le fil des contradictions en examinant le rôle et l'attitude des anthropologues dans la valorisation et la protection des savoirs et savoir-faire populaires liés aux pratiques sur la nature. Puis, je montrerais comment leurs analyses devraient permettre d'aborder la question des droits de propriété intellectuelle sur ces savoirs dans une autre logique que celle où elle s'est laissée enfermer.

Le rôle des anthropologues dans la valorisation et la protection des savoirs populaires sur la nature

De la guerre froide à la guerre économique : avant et jusqu'au sommet de Rio

En effet les anthropologues ont joué un rôle actif dans l'émergence de la notion de droit de propriété intellectuelle (sans toutefois utiliser cette expression), appliquée à autre chose que des innovations dans les domaines de la création artistique ou industrielle pour lesquelles il existe tout un arsenal de protection allant des droits d'auteurs aux brevets en passant par les certificats d'obtentions végétales ou animales.

Ce que les anthropologues voulaient protéger, c'est au contraire des savoirs et savoir-faire élaborés au fil des ans, fruits d'une relation ancestrale avec le milieu. En effet c'est principalement pour l'utilisation des plantes qu'est né ce souci de préserver les « droits des indigènes » : droits sur les variétés de plantes cultivées, droits sur les plantes sauvages, objets d'un usage et en particulier les plantes médicinales. Mais, dans cette action, les anthropologues appartenant essentiellement aux pays développés, n'étaient pas seuls ; ils étaient soutenus par des naturalistes et des pharmacologues du Tiers-Monde (comme on disait à l'époque), qui contrairement à leurs collègues des pays du Nord étaient restés très soucieux d'étudier et de valoriser les usages populaires.

Je me souviens encore de ces réunions², dans les années 70, où l'on s'amusait à repérer les « espions » des firmes pharmaceutiques nord-américaines qui essayaient de se faire discrets dans le haut de l'amphithéâtre ou bien encore comment, lors d'excursions post-conférence au Mexique, était signalée une banque de gènes pour le maïs, propriété d'une institution nord-américaine, protégée par une palissade électrifiée et hérissée de barbelés.

C'était du temps de la guerre froide et on luttait alors contre « l'impérialisme américain ». Les objectifs étaient clairs, mais les moyens d'y parvenir l'étaient moins.

Pour ce qui est des plantes médicinales, on imaginait alors d'organiser la vente par des coopératives locales de plantes en sachets, issues de cultures, pour ne pas épuiser la ressource. L'objectif était double : fournir des médecines bon marché à des populations à faible pouvoir d'achat et en même temps préserver les possibilités d'effet synergique entre les différents éléments actifs contenus dans une même plante. Pour les mêmes raisons, on préconisait de mettre en place de petits laboratoires susceptibles de pratiquer des extractions rudimentaires ; celles-ci avaient l'avantage de coûter moins cher que l'isolation de la seule molécule supposée efficace comme le font les grands laboratoires pharmaceutiques et de conserver ainsi d'autres composants chimiques de la plante pouvant avoir un effet bénéfique mais difficile à mettre en

² Ce fut le cas en particulier des réunions organisées à Mexico par le *Centro de Estudios económicos y sociales del Tercer Mundo* ou des conférences organisées au début des années 80 par la Commission scientifique, technique et de la recherche de l'Organisation de l'unité africaine sur la « Médecine traditionnelle et utilisation des drogues traditionnelles dans les services de santé publique ». Pour ce qui est de l'Asie, en 1979 fut créée l'*International Association for the Study of Traditional Asian Medicine* qui organisa également plusieurs conférences internationales où se mêlaient des exposés sur les médecines savantes et d'autres sur les techniques thérapeutiques populaires.

évidence³. Cette attitude correspondait à la valorisation des « tradipraticiens », terme désignant les guérisseurs et répondait au slogan de l'époque censé résumer les pratiques de ces derniers : « il faut soigner des malades et non pas des maladies ».

Pour ce qui est des cultivars traditionnels, des tractions se poursuivaient – et se poursuivent encore – dans le cadre de la FAO, destinées à faire respecter le droit des agriculteurs malgré l'opposition des États-Unis, de l'Australie et du Canada.

Lors de la Conférence de Rio, on était dans un tout autre contexte : il n'y avait plus de guerre froide, mais la guerre économique de tous contre tous à l'intérieur d'un processus de mondialisation généralisé. En même temps, on en appelait au concept de globalisation (à ne pas confondre avec celui de mondialisation qui concerne le commerce et la communication) pour nous faire croire que l'on était tous solidaires dans la sauvegarde du patrimoine commun de l'humanité ; mais il y en a qui sont moins solidaires que d'autres et les États-Unis n'ont pas signé la Convention.

Cependant l'élargissement du concept de droit de propriété intellectuelle aux savoirs traditionnels appliqués aux plantes et aux animaux a pu apparaître comme une victoire pour ceux qui défendaient ou prétendaient défendre à la fois les populations « indigènes » et la biodiversité. Ce concept est né dans un contexte d'attitudes contradictoires : la protection de la biodiversité, mais aussi le soutien apporté aux populations locales dans leur combat pour continuer à exploiter cette biodiversité sur leurs propres territoires menacés d'être mis en réserve et consacrés à la conservation, au nom du patrimoine commun de l'humanité. Il s'agissait tout à la fois de dénoncer le pillage des ressources assurant la subsistance de ces populations, de réclamer que ces dernières bénéficient de dédommagements pour avoir transmis les savoirs permettant d'utiliser ces ressources et de lutter pour que soit reconnu le fait que ces savoirs locaux assurent l'exploitation de ces dernières dans le respect de l'environnement.

En fait, comme le montre le dossier sur la biodiversité présenté dans *Natures Sciences Sociétés*, le concept de droits de propriété intellectuelle a conduit à une confusion qui relève de l'amalgame au fond duquel on découvre que l'étape ultime de l'utopie économique est l'extension de la marchandisation non seulement à l'ensemble du vivant, mais aussi aux composantes des processus vitaux.

Un débat au sein de l'anthropologie sur la notion de « savoirs exploitables » et sur leur appropriation

Les économistes disent : il ne peut y avoir marché que s'il y a transfert de propriété. La notion de propriété devrait donc être antérieure à celle de marché ; mais on peut inverser la proposition : c'est l'existence du marché qui oblige à définir qui est propriétaire. Dans le domaine des savoirs et savoir-faire traditionnels qui se sont construits collectivement à travers les générations, qui est propriétaire de quoi ?

Pour les anthropologues, il y a là un débat de fond que l'on a vu progressivement apparaître dans les congrès et séminaires internationaux. Ainsi, à la Quatrième Conférence de l'*European Association of Social Anthropologists* à Barcelone en septembre 1997, il y eut une âpre discussion sur les droits de propriété intellectuelle dont s'est fait l'écho le numéro de février 1998 de la revue publiée par cette association (*Social Anthropology*) à propos du vote de la motion suivante : « *This House believes that exploitable knowledge belongs to the creators of it* » (Strathern et al., 1998)⁴.

Ceux qui fournissent des arguments contre cette motion dénoncent à juste titre la façon dont sa formulation même s'inscrit dans un contexte particulier, celui de la culture euro-américaine, puisqu'elle sous-entend les concepts de propriété individuelle et d'exploitation commerciale qui n'existent pas dans toutes les sociétés. Comment dans ces conditions peut-on prétendre défendre la culture des autres ? Même si, par l'effet de la mondialisation toutes les sociétés sont contraintes de s'insérer dans notre mode de vie par l'intermédiaire du marché, ce n'est pas pour cela qu'elles en partagent les valeurs.

Le paradoxe est que tout ce qu'on a à leur proposer est justement ce contre quoi elles essayent de se défendre : la marchandisation généralisée et la nécessité de définir une propriété sur ce qui pour nous sont des « choses » et pour eux n'en sont pas, mais participent des relations entre les hommes. C'est le cas, en particulier, des plantes et des animaux dont je veux parler ici.

En effet qu'est-ce dans ce domaine qu'un « savoir exploitable » ? Cette notion ne conduit-elle pas à considérer que ces plantes et ces animaux n'existent qu'à travers leurs usages commercialisables ?

L'ouvrage de Darrell Posey et Graham Dutfield (1996)⁵ est une illustration de cette logique s'inscrivant entièrement dans les lois du marché. Il se présente comme un vade mecum de toutes les possibilités de défense (textes de lois, organismes et en particulier les ONG), auxquelles les populations locales peuvent avoir recours pour se prémunir contre toutes les formes d'utilisation par d'autres, de leurs savoirs traditionnels, depuis l'écotourisme jusqu'aux recherches académiques, en passant par l'exploitation agricole et commerciale.

L'ouvrage est le résultat d'un processus de consultation qui s'est mis en place depuis 1988 lors du premier congrès organisé par l'*International Society for Ethnobiology* à Belem. Puis, en 1990, s'est constitué un groupe de travail sur les droits de propriété intellectuelle sous l'égide de la *Global Coalition for Bio-Cultural Diversity* qui est à l'origine du « Parlement de la Terre » destiné aux « peuples indigènes et traditionnels » qui s'est déroulé au « Sommet de la Terre » à Rio. Le congrès de Belem a été suivi par plusieurs autres, tous organisés par l'*International Society for Ethnobiology*, c'est-à-dire par des chercheurs qui se sont spécialisés dans l'étude des savoirs et des savoir-faire traditionnels concernant les êtres vivants et qui ont donc joué un rôle important dans la prise en compte à Rio des savoirs traditionnels dans le cadre des droits de

³ Ce fut en particulier le cas de l'Imeplam, Institut mexicain des plantes médicinales, où travaillaient ensemble des ethnobotanistes, des pharmacologues et des chimistes. Pendant plusieurs années cet Institut a publié une revue : « *Medicina Tradicional* ».

⁴ La motion est présentée par Marilyn Strathern, anthropologue anglaise, professeur à Cambridge, puis viennent les textes d'anthropologues qui présentent des arguments pour (M. Carneiro da Cunha et C.A. Afonso) et d'autres contre (P. Descola et P. Harvey) ; l'ensemble se termine par une page de références bibliographiques sur le sujet (109–126).

⁵ cf Aubertin et Boisvert, 1998 note 10 p.15.

propriété intellectuelle en jeu dans l'utilisation de la biodiversité.

Quels chercheurs s'intéressent aux savoirs sur la nature ?

On remarquera à cette occasion, qu'en dépit de ce que pourrait laisser croire l'interview de F. et P. Grenand (1998), depuis maintenant presque 50 ans, que ce soit sous l'appellation d'ethnobotanique, d'ethnozooologie ou d'ethnoscience (ensemble que l'on a regroupé sous le terme ethnobiologie), de nombreux chercheurs, et pas seulement des nord-américains, se sont intéressés à la façon dont les différentes populations à travers le monde reconnaissent la diversité du vivant. Il est vrai qu'ils ne parlaient pas de « biodiversité » mais c'est parce que cette expression n'avait pas encore été inventée. Si c'est un nord-américain Conklin qui a été pionnier en la matière dans les années 50 (Conklin, 1954), n'oublions pas que dès les années 60, Haudricourt avait montré comment des Kanaks de Nouvelle Calédonie reconnaissent, selon les lieux, entre 51 et 72 clones d'ignames, 15 et 20 de taros, 23 à 39 de canne à sucre (Haudricourt, 1964) et qu'il a été suivi par de nombreux élèves dans l'étude de la reconnaissance de la diversité des plantes et animaux, domestiqués ou non⁶.

Mais, il faut le souligner, l'intérêt pour les savoirs traditionnels sur la nature n'est pas le fait des seuls anthropologues. De plus en plus de naturalistes, de géographes et d'agronomes et maintenant pas uniquement dans les PVD, les prennent en compte dans leurs recherches. Mais ils le font le plus souvent sans avoir les outils intellectuels qui leur permettraient de replacer ces savoirs dans le fonctionnement global des sociétés où ils les observent. En particulier, ne pouvant mettre en évidence les logiques sociales dans lesquelles s'inscrivent les pratiques sur la nature, ils les décrivent pour elles-mêmes et souvent d'un point de vue uniquement utilitariste. D'où une certaine méfiance des anthropologues face à ces travaux. Dans ce domaine, l'affichage d'une démarche interdisciplinaire se proclamant, par exemple, « ethnobotanique » ou « ethnoécologique », est souvent trompeuse et ne se démarque pas toujours de ce qui était jadis appelé « botanique économique ».

On peut trouver un reflet de ce courant dans les activités et les publications du groupe *People and Plants* qui s'est constitué en 1992 sous l'égide du WWF, de la division des sciences écologiques du programme MAB de l'Unesco et du *Royal Botanical Garden de Kew*, « dans le but de promouvoir l'utilisation durable et équitable des ressources végétales en apportant un appui au travail des ethnobotanistes des pays en développement ». Ce groupe a publié plusieurs documents de travail⁷ et en outre, à partir de janvier 1996, trois numéros ont été consacrés à un *Handbook* intitulé : « *Sources for applying ethnobotany to conservation and community development* » qui a pour objectif de « donner des informations sur le rôle des populations locales dans la gestion et la conservation des ressources biologiques et des aires naturelles » avec pour mots clef : « *Traditional ecological knowledge*,

Biodiversity conservation, Access to genetic resources, Community development, Intellectual property rights ». Des exemples sont donnés à la fois sur les savoirs naturalistes et sur les personnes qui les détiennent. Ce *Handbook* fournit également des listes des ONG et des programmes nationaux et internationaux consacrés à ces thèmes, ainsi qu'un guide des acronymes et de ce que l'on peut trouver sur le Web. Parmi les exemples d'usage, les utilisations médicinales et les savoirs des guérisseurs sont souvent cités, le *Handbook* participant ainsi du mythe d'une forêt tropicale dispensatrice de remèdes précieux qu'il faut protéger face aux firmes pharmaceutiques. Mais depuis les années 70, les choses ont bien changé ; les recherches de ces dernières sont surtout dirigées vers l'obtention de nouvelles molécules de synthèse et la mode n'est plus aux grandes expéditions avec *screening* généralisé des plantes utilisées localement à des fins thérapeutiques.

D'ailleurs un article du *Monde* annonçait que, depuis sa création en 1991, le fameux accord sur le partage des bénéfices entre l'*Instituto Nacional de Biodiversidad* (Inbio) du Costa Rica et la firme Merck n'avait encore jamais été appliqué, faute de résultats commercialisables, obtenus à partir des ressources biologiques locales.

Mais de quels savoirs traditionnels, de quels « indigènes » s'agit-il ?

Dans toutes ces publications, l'accent est surtout mis sur les savoirs de petits groupes minoritaires isolés, le plus souvent dans la forêt ou dans des zones montagneuses, mais fort peu sur celui des paysans qui constituent la majorité des populations qui gèrent la biodiversité et dont les pratiques sont un enjeu économique autrement important. Il est significatif que, dans l'ouvrage de Posey et Dutfield, il n'y ait qu'un seul chapitre, comportant une seule page, intitulé « *Geographic indications and appellations of origin* » (p. 90) traitant de la protection des marques d'appellations de certains aliments en Europe et rien sur des produits équivalents dans d'autres régions du monde. Y est rapidement évoqué le cas du « Champagne » et du fromage anglais « Stilton ». Il s'agit de protéger des modes de fabrication propres à certains lieux, mais aussi généralement liés à une variété ou à une race animale, végétale, ou même bactérienne quand une fermentation est en jeu. Dans ce chapitre les auteurs font en particulier référence à un article de Bérard et Marchenay (1996) qui traite de la question des « produits de terroir » en France et de l'évolution de la réglementation qui protège leur commercialisation dans le cadre de la Communauté européenne. Le dilemme pour obtenir les labels de qualification, « Appellation d'Origine Contrôlée » ou « Indication Géographique Protégée », est que ces produits qui étaient de fabrication artisanale ou domestique, doivent maintenant être normalisés au risque de perdre en partie ce qui constituait leur spécificité et leur originalité aux yeux des consommateurs (Bérard et Marchenay, 1995).

D'une façon générale avec les produits de terroir européens, la question des droits de propriété intellectuelle sur les savoirs et savoir-faire traditionnels prend

⁶ On pourra en trouver un reflet en particulier dans les articles publiés par le JATBA (Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée, devenu par la suite J. d'Agric. Traditionnelle et de Bot Appl.

⁷ Pour un compte rendu d'un de ces documents voir Friedberg, 1996.

une dimension plus large et intéresse tout autant les productions agricoles des pays industrialisés que celles des PVD. Dans la guerre commerciale que l'on se livre au niveau mondial, leur sauvegarde est aussi celle d'un certain mode de vie et de pensée, ce que l'on désigne souvent par l'expression réductrice et passe-partout « d'identité culturelle ». On sait à quel point les sentiments d'appartenance à une région ou à un groupe peuvent passer par les habitudes alimentaires et par la transmission de tours de main culinaires. Encore faut-il que les éléments végétaux et animaux qui en sont le support existent, ce qui nous renvoie à la sauvegarde de cultivars ou de races dont il faut donc assurer la transmission des semences ou des reproducteurs. Par exemple, les Français ne voient pas pourquoi les ferments, responsables de la saveur des fromages au lait cru, seraient condamnés au nom de l'hygiène. Mais ne soyons pas trop naïfs, les phobies des anglo-saxons vis-à-vis des « microbes » sont soigneusement entretenus par les intérêts commerciaux de certaines multinationales de l'agro-alimentaire, alors que celles des Européens contre le bœuf nourri aux hormones ne sont pas respectées. On est toujours « indigène » de quelque part et il n'y a pas de raison pour que certains soient plus que d'autres victimes de la mondialisation des marchés.

La notion même « d'indigènes », telle qu'elle a été développée, en particulier par les multiples ONG qui sont censées se consacrer à leur défense, est principalement associée aux régions où les européens se sont emparés des terres des populations autochtones et ont en grande partie détruit ces dernières, c'est-à-dire essentiellement en Amérique du Sud comme du Nord, en Australie et en Nouvelle-Zélande. À voir les anthropologues de ces pays prendre des positions militantes pour défendre les droits de ces populations, on ne peut s'empêcher de penser qu'ils y sont poussés par un désir de soulager leur mauvaise conscience d'être citoyens de nations qui n'ont pas empêché l'élimination de nombreuses cultures indigènes, voire même l'ont provoqué. C'est ainsi que l'on a pu voir certains traîner derrière eux dans les conférences, afin qu'il exprime le point de vue de son peuple, leur informateur préféré, auquel ils servent d'interprète avant que celui-ci n'apprenne à s'exprimer lui-même et ne devienne un véritable professionnel de la représentation indigène. Mais que représentent réellement nombre de ces personnes qui prétendent parler au nom de leur peuple, mais qui se sont souvent auto-désignées et qui, de plus, ont depuis longtemps abandonné un mode de vie traditionnel et tirent leurs revenus de leur activité militante?

En Afrique et en Asie, même s'il y a des transferts de populations et des spoliations de territoires des uns par les autres, au niveau de l'État-Nation tous se considèrent comme autochtones et réfutent le terme d'indigène et sa connotation coloniale. On parle alors de « minorités » ou de « populations isolées » comme c'est le cas en Indonésie (Persoon, 1998), ce qui les marginalise d'une autre façon.

D'une façon générale, il est permis de douter de l'efficacité des droits *sui generis* (Aubertin et Boisvert, 1998 p.10) que les États-nations devraient mettre en

place pour protéger les savoirs indigènes et les espèces auxquelles elles s'appliquent, que celles-ci soient sauvages ou cultivées, alors que les populations qui les détiennent n'ont souvent aucune garantie, de la part de ces mêmes États-nations, d'accès à ces ressources ni de droits d'usage reconnus sur les territoires où ils vivent.

Les reconstructions de la tradition

Dans cet univers où règnent la complexité et l'incertitude, la position des anthropologues est souvent inconfortable. Quelle attitude avoir devant les phénomènes de reconstruction de la tradition ou la diffusion de concepts réinventés, sinon de les prendre pour ce qu'ils sont : des pratiques nouvelles qu'il faut analyser. Ainsi Sam D. Gill (1987) a montré comment la notion de « terre mère » attribuée aux amérindiens est en fait une élaboration du siècle dernier induite par des journalistes. On entend même parler maintenant de « forêt mère », concept sur l'apparition duquel il faudrait s'interroger.

Le problème des droits de propriété intellectuelle se pose de façon particulièrement délicate quand la diffusion d'un savoir reconstruit s'accompagne d'une exploitation commerciale.

Dans le numéro 3 du *Handbook* auquel nous faisons allusion plus haut, publié par *People and Plants* et intitulé « *Returning Results* », figure un entretien avec un ethnobotaniste américain, Mark Plotkin. Celui-ci présente son programme « d'apprentissage chamanique », comme un bon exemple de « rendu » des connaissances recueillies par un chercheur à la population qui les lui a fournies. Il s'agit là du savoir d'anciens chamans tirio du Surinam qui n'avaient pu exercer leur art depuis l'arrivée des missionnaires 30 ans auparavant, mais qui voulaient le transmettre aux jeunes. Ceux-ci, qui n'étaient plus du tout intéressés par le mode de vie traditionnel à l'époque où le chercheur enquêtait, furent par contre enthousiasmés par le programme d'apprentissage chamanique et d'utilisation des plantes médicinales. À tel point, dit Mark Plotkin, qu'ils sont allés chercher eux-mêmes d'autres informations chez des chamans de tribus voisines en Guyana et au Brésil et qu'ils ont ainsi augmenté leur savoir.

Le contenu de cet entretien laisse l'anthropologue perplexe, lui qui sait à quel point les pratiques chamaniques sont chacune ancrées dans un contexte socio-culturel particulier, lié à une certaine conception du fonctionnement du monde qui peut varier considérablement d'une population à l'autre, même si elles sont proches géographiquement. La propension à vouloir retrouver partout les mêmes archétypes⁸ dans les rapports que les sociétés entretiennent avec les éléments de la nature, est caractéristique de la vague *New Age* qui déferle sur un public anxieux de trouver un sens à son existence, anxiété que certains n'hésitent pas à exploiter commercialement.

C'est précisément sur ce point que P. Descola termine son exposé contre la motion sur les droits de propriété intellectuelle présentée au congrès de l'EASA à Barcelone. Il s'interroge sur la légitimité et les

⁸ On ne relèvera jamais assez sur ce point la nocivité de la diffusion, dans le monde entier, des ouvrages de M. Éliade.

moyens d'une protection juridique des savoirs chamaniques des amérindiens du Haut Amazone compte tenu de leur dimension collective. Cependant leur usage et en particulier celui de la drogue hallucinogène connue sous le nom de *ayahuasca*⁹ qui leur est associé, ayant déjà été répandu dans de nombreuses zones urbanisées de l'Amazonie, il conclut que face à sa commercialisation à travers la mode des « écoles chamaniques » euro-américaine, cette protection ne serait pas absurde (Descola, 1998).

Les anthropologues à la recherche d'une autre approche des notions de « ressource » et de « propriété »

L'attitude des anthropologues est souvent contradictoire puisque d'un côté ils dénoncent ceux qui parlent à la place des autres et en même temps, sous prétexte de protéger les droits de ces derniers, en viennent à les enfermer dans notre propre logique.

Il faut dire que les anthropologues ont parfois bien du mal à traduire les concepts des sociétés non-modernes, au sens de L. Dumont¹⁰, dans leur propre langue. Faute de vocabulaire adéquat, ils sont obligés, pour se faire comprendre de leurs lecteurs occidentaux, d'utiliser des termes conduisant souvent à des malentendus.

Deux notions liées l'une à l'autre sont particulièrement en cause : celle de propriété et celle de ressource. On a beaucoup écrit sur le problème des « communs » et la question du libre accès ou non aux ressources qui ne sont pas appropriées de façon privative ; il existe même une association dont l'activité est entièrement consacrée à ce thème¹¹. Cependant réduire la question de la propriété à une opposition collectif/privatif ou à un problème de règles d'accès aux ressources, ne rend pas compte de ce qui est en jeu.

Dans les sociétés non-modernes, les êtres vivants existent et se construisent à l'intérieur de relations : relations entre les hommes, relations entre les hommes et les éléments de leur environnement (les plantes, les animaux, la terre, l'eau et tous les éléments du cosmos). Ceci oblige à renverser la perspective à laquelle on est habitué dans les sociétés modernes. On ne peut dans ces conditions considérer ces éléments comme des ressources que l'homme puisse utiliser à sa guise, ni qu'il puisse exercer sur eux une propriété au sens du droit romain. Les hommes, la terre, les plantes et les animaux se trouvent dans une dépendance réciproque qui intervient dans tous les moments de la vie quotidienne et se poursuit par delà la mort.

Les rituels sont des moments privilégiés pour l'étude de ces relations et les travaux des anthropologues en fournissent de multiples exemples. Il s'agit de rituels accompagnant les événements importants de la vie des humains et de leur mort, mais aussi de ceux qui sont liés aux pratiques sur les plantes et les animaux, que ces derniers soient sauvages ou domestiques. C'est-à-dire que les savoirs et les savoir-faire concer-

nant ces plantes et ces animaux associent des gestes qui pour nous présentent deux aspects, l'un technique et l'autre rituel, mais ces deux aspects ne forment qu'un tout aux yeux de ceux qui les accomplissent. Certains de ces gestes sont effectués de façon privée, d'autres le sont sous une forme collective, marquant ainsi une subordination au tout de la société.

Dans nos propres sociétés rurales, une cérémonie comme celle des Rogations, où le curé suivi de la population faisait, au moment de l'épiaison du blé, le tour en procession du territoire du village en bénissant les champs est un vestige d'une telle gestion rituelle collective compatible avec l'existence d'une propriété privée.

Pour les sociétés non-modernes, on dit souvent que ce sont les hommes qui appartiennent à la terre, ce qui signifie essentiellement qu'ils en sont responsables, et il en est de même des plantes et des animaux qu'elle abrite ; il s'agit d'une responsabilité vis à vis de leurs ancêtres qui leur ont transmis et de leurs descendants qui vont en hériter (Coppet, 1985). Ceci n'empêche pas que l'on puisse avoir un droit d'usage de type privatif sur certaines parcelles ou certains arbres, mais leur attribution comme leur transmission se fait toujours sous la responsabilité de l'ensemble de la société. C'est le principe du tiers inclus (Coppet, 1998).

Dans un tel contexte, la possibilité de ressemer les graines que l'on a récoltées ne peut être assimilée à un simple avantage économique. En effet la transmission des semences et des boutures est associée à la transmission de la vie d'une génération à l'autre pour les humains et suit des règles souvent analogues à celles des alliances matrimoniales.

Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur l'histoire bien connue du rôle joué par l'émergence de l'idéologie économique dans le développement de la modernité en Occident comme l'a si bien montré L. Dumont (1977), mais rappelons que c'est ainsi que tout est devenu ressources, y compris les hommes puisque l'on parle maintenant de « ressources humaines ». Ce n'est pas par hasard si ce processus d'émergence s'est accompagné de la mise en place des *enclosures* et la suppression des communaux dans l'Angleterre des Tudors (Polanyi, 1983). Après une résistance de la couronne, les *enclosures* se sont imposées avec les débuts de l'industrialisation ; mais, comme le dit Polanyi, après Marx, ce n'était pas tant la récupération des terres par les propriétaires des domaines afin d'y mettre des moutons qui était en jeu, mais la destruction des liens sociaux pour que les hommes soient obligés d'aller travailler dans les nouveaux ateliers.

Détruire le tissu social, c'est encore également l'objectif avoué de certaines des sectes protestantes subventionnées par des fondations nord-américaines pour évangéliser les « indigènes ». Car c'est bien cela la violence qui est faite aux hommes depuis la naissance de l'industrialisation en Europe : construire la valeur ultime donnée à l'individu sur la destruction des liens d'appartenance à un réseau de relations qui inscrit cet individu non seulement dans une société mais aussi dans le Cosmos, le laissant seul face à un Dieu situé à l'extérieur des créatures qu'il a créés.

⁹ Pour l'identification botanique des plantes contenu dans cette drogue et son usage traditionnel voir Friedberg, 1965.

¹⁰ Ce sont des sociétés dans lesquelles il n'existe pas de coupure nature/culture et où la valeur ultime est la société et non l'individu (voir, en particulier, L. Dumont, 1983 : 253-5). Il ne faut donc pas confondre « modernité » et « modernisme » ; certaines sociétés peuvent rester non-modernes tout en acceptant la modernisation de leur technologie.

¹¹ Il s'agit de l'*International Association for the Study of Common Property* créée en 1990 à la suite des débats suscités par l'article de G. Hardin (1968) : « *The tragedy of the Commons* ». On trouvera dans NSS, 1993 : 1, p.81-83, un compte-rendu de la seconde conférence organisée par cette association (Weber, 1993).

Confrontés à l'étude du fonctionnement des sociétés non-modernes, l'attitude des anthropologues est elle-même souvent entachée d'ambiguïté dans la mesure où ils restent souvent englués, sans même en prendre conscience, dans la logique de la cosmologie judéo-chrétienne. C'est ce que dénonce M. Sahlins (1996) dans un article provocateur dont l'objectif est de montrer comment l'anthropologie, science occidentale, est soumise à la notion de péché originel selon laquelle l'homme a été chassé du royaume de Dieu parce qu'il s'est laissé dominer par ses besoins physiques. Pour Sahlins, c'est cette vision de la condition humaine, ancrée dans notre cosmologie, qui explique pourquoi perdue en anthropologie la démarche fondée sur un déterminisme naturel, maintes fois dénoncé mais toujours récurrent, cherchant à démontrer que les choix des sociétés ont été toujours guidés par leur besoins matériels. Là gît la justification d'une anthropologie des besoins dont les recherches sont fondées sur une étude des nécessités physiologiques de l'être humain¹².

Cette façon paradoxale du christianisme de donner une grande importance à l'aspect matériel des choses et au corps de l'homme tout en prétendant ne tenir compte que du spirituel, nous renvoie à cette réponse d'un Kanak au pasteur et anthropologue Leenhardt (1947) que rappelle D. de Coppet (1998) dans un article comparant ce qu'est le « corps » pour les Occidentaux et pour les *'Aré'aré* des îles Salomon : « Non, l'esprit, vous ne nous l'avez pas appris, nous en avions une très ancienne connaissance. Par contre, le corps, cela nous l'ignorions, et vous nous l'avez apporté, et en combien d'exemplaires ! ».

Mais comme l'ajoute ironiquement Sahlins « Dieu dans sa grande miséricorde nous a donné l'Économie et avec Adam Smith la détresse de l'homme s'est transformée en une science positive » qui nous permet de retirer le plus de satisfactions possibles de ressources qui sont toujours inférieures à nos désirs.

Quelles perspectives aujourd'hui ?

Avec la modernité qui, ne l'oublions pas, donne à l'individu la primauté sur la société, l'économie n'est pas le seul aspect de ce qui était jadis inclus dans le fonctionnement global des sociétés, à s'autonomiser : il en est de même du politique et du religieux.

L'étude des autres sociétés apporte maints témoignages de la divergence fondamentale dans laquelle s'est engagée la pensée occidentale à travers les Judéo-chrétiens et les Grecs, mais l'irruption de l'idéologie économique est relativement récente. Cependant elle a maintenant envahi tout le champ du social et fait disparaître progressivement ce qui relève du politique. Ceci explique la place de plus en plus importante des ONG dans les réunions internationales traitant des droits de propriété intellectuelle sur la

biodiversité et pourquoi elles ont pu apparaître, ainsi que le soulignaient Aubertin et Boisvert (1998), comme des interlocuteurs légitimes dans le vide laissé par les gouvernements des États-nations.

Cependant la nébuleuse des ONG comprend des organisations de types très divers et il est difficile de les considérer dans leur ensemble comme le dernier avatar de la croisade anti-impérialiste, ainsi que le suggèrent ces auteurs. Certaines sont de simples prestataires de services au niveau local, tandis que d'autres sont assez puissantes pour jouer le rôle de groupes de pression face à aux multinationales dans le cadre de l'OMC ; mais les armes avec lesquelles elles luttent sont celles-là même de l'ennemi dans la mesure où les droits de propriété intellectuelle s'inscrivent dans la logique de la marchandisation du vivant.

Le recours au droit intervient trop souvent après la spoliation. C'est ce que reflète les séries américaines dont nous abreuve la télévision ; se déroulant essentiellement à l'intérieur des prétoires et mettant en scène l'ingéniosité des cabinets d'avocats, leur seul objectif, semble-t-il, est de nous convaincre que la justice peut remédier à tout. Mais le juridique n'est qu'une ruse de l'économie, car il n'est qu'un palliatif du dysfonctionnement social. Il risque même d'être vécu comme une imposture entraînant des violences qui répondent aux violences générées au nom de l'efficacité économique.

Que faire ? Sommes-nous définitivement démunis de moyens alors même que des voix de plus en plus nombreuses dénoncent l'hégémonie de l'économie et les méfaits de la mondialisation ?

Ces deux aspects négatifs de la modernité ne doivent pas nous faire oublier ce qu'elle a de positif, c'est-à-dire les droits de l'homme. Reconnaître ces derniers ne signifie pas qu'il faille abandonner l'idée que l'homme est un animal social et que les individus ne peuvent se construire qu'à l'intérieur de relations avec les autres. Accepter cette réalité, c'est en revenir à la source des méfaits de l'idéologie économique et en même temps refuser son aboutissement qu'est la mondialisation. C'est ce que propose le renversement du slogan apparu avec Rio : penser globalement pour agir localement. Il s'agit maintenant de penser localement de façon à ce que l'action soit efficace dans un cadre global. Penser localement, ce n'est pas seulement permettre que se reconstitue un réseau de relations dans lequel chacun puisse s'insérer, c'est aussi respecter les règles de fonctionnement des écosystèmes locaux, c'est-à-dire admettre que les relations entre les hommes ne sont pas indépendantes des relations entre les différents êtres vivants et l'ensemble des éléments du Cosmos.

La valeur ultime à laquelle seraient subordonnés les réseaux locaux ne serait pas l'individu en tant que tel, mais les principes découlant des droits de l'homme et du respect du vivant, renvoyant à un « tiers inclus » situé au niveau global.

Mais ne nous trompons pas, entre la violence provoquée par l'efficacité économique et la résur-

¹² Ceci rejoint les propos de F. et P. Grenand au début de leur entretien dans le dossier sur la biodiversité (1998). Ils remarquent que les anthropologues se sont surtout intéressés aux rapports des sociétés à la nature sous l'angle de leurs possibilités de survie.

gence, ici et là, dans notre propre société, des vestiges de ce que fut la non-modernité et qui nous offrent autant de pistes à suivre pour sortir de l'impasse, une course de vitesse est engagée dans laquelle doivent s'impliquer les sciences qui se consacrent à l'étude des relations et à la complexité qu'elles engendrent.

RÉFÉRENCES

- Aubertin C., Boisvert V. 1998. Les droits de propriété intellectuelle au service de la biodiversité. Une mise en œuvre bien conflictuelle, *Natures Sciences Sociétés* 6, 2 : 7-16.
- Bérard L., Marchenay P. 1995. Lieux, temps et preuves. La construction sociale des produits de terroir, *Terrain* 24.
- Bérard L. Marchenay P. 1996. Tradition, Regulation, and Intellectual Property: Local Agricultural Products and Foodstuffs in France, in : Brush S.B. et Stainsky D. (eds.), *Valuing Local Knowledge. Indigenous People and Intellectual Property Rights*, Island Press, Washington D.C..
- Conklin H.C. 1954. The relation of Hanunoo culture to the plant world. Thèse, Anthropology, Yale University.
- Coppet D. (de). 1985. Land owns People, in : Barnes R.H., Coppet D.de, Parkin R.J. (eds.) *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*, Jaso, Oxford, UK.
- Coppet D. (de) 1998. Du « corps » pour l'Occident à la « monnaie » aré'aré. La transfiguration monétaire des relations « socio-cosmiques » aux Îles Salomon, in Godelier M. et Panoff M. (eds.), *La production du corps*, éd. des archives contemporaines, Amsterdam.
- Coppet D. (de). 1998. Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la notre pour l'individu des sociétés européenne, in Aglieta M. et Orléan A. (eds.), *La monnaie souveraine*, Odile Jacob, Paris.
- Dumont L. 1977. *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris.
- Dumont L. 1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'anthropologie moderne*, Esprit-Seuil, Paris.
- Friedberg C. 1965. Des *Banisteriopsis* utilisés comme drogue en Amérique du sud. Essai d'étude critique, *J. Agric. Trop. Bot. Appl.* 12, 9-12, 1-139.
- Friedberg C. 1996. Forêts tropicales et populations forestières : quelques repères, *Natures Sciences Sociétés* 4, 2 : 155-167.
- Gill S.D. 1987. *Mother earth, an american story*. The University of Chicago Press.
- Grenand F. et P. 1998. Les anthropologues face à la biodiversité, *Natures Sciences Sociétés* 6, 2 : 43-49.
- Haudricourt A.G. 1964. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans, *L'Homme* 4, 1.
- Leenhardt M. 1947. *Do Kamo*, Gallimard, Paris.
- People and Plants Handbook* Sources for applying ethnobotany, to conservation and community development ; n°1, 1996, Keeping in touch ; n° 2, 1996, Protecting Rights ; n° 3, 1997, Returning Results.
- Persoon G. 1998. Isolated Groups or Indigenous Peoples. Indonesia and the International Discourse, *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde*, 154, 2.
- Polanyi K. 1983. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris.
- Posey D.A., Dutfield G. 1996. *Beyond Intellectual Property, Toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*, International Development Research Centre, Ottawa.
- Sahlins M. 1996. The Sadness of Sweetness. The Native Anthropology of Western Cosmogony, Sydney W. Mintz Lecture for 1994, *Curr. Anthropology* 17, 3, 395-428.
- Strathern M., Carneiro da Cunha M., Descola P., Afonso C.A., Harvey P., 1998. Exploitable knowledge belongs to the creator of it: a debate, *Social Anthropology* 6, 1, 109-126.
- Weber J. 1993. Common Property Conference (Seconde Conférence de l'International Association for the Study of Common Property) Winnipeg, Canada, 26-29 septembre 1991, *Natures Sciences Sociétés* 1, 1.