

Manuela Carneiro da Cunha - De Charybde en Scylla: savoirs traditionnels, droits intellectuels et dialectique de la culture - XXVI^e Conférence Marc-Bloch, 10 juin 2004_[texte intégral]

De Charybde en Scylla: savoirs traditionnels, droits intellectuels et dialectique de la culture

Lorsque, en octobre dernier, Jacques Revel m'a invitée à vous faire cette conférence et que, honorée mais aussi téméraire, j'ai accepté, je n'avais pas lu Marc Bloch depuis fort longtemps. Cette fois-ci, je l'ai relu d'une façon tout à fait neuve pour moi, tant il est vrai que l'on trouve chez les grands auteurs ce qu'on y cherche. En effet, dans *Les rois thaumaturges*, dont on célèbre cette année les quatre-vingts ans, Marc Bloch a suivi sur plusieurs siècles certains rites de la royauté en France et outre-Manche. Or, en avance sur bien des anthropologues de son temps, ce qu'il nous montre est non pas la persistance de formes rituelles mais bien une dialectique entre les rites royaux et le travail surtout politique qu'ils autorisent et qui, en retour, les transforme. Je voudrais, moi aussi, vous parler d'une dialectique, d'une co-évolution entre ce qui se passe à l'échelle mondiale et ce qui se passe dans un village indien du Brésil.

Nous sommes dans l'état du Tocantins, le 26 mars 2003. Ce jour-là, après trois jours de réunions, les présidents de quatre associations d'Indiens Krahó et dix-huit chefs de villages signent devant notaire une offre qui devrait résoudre la querelle qui les oppose à une prestigieuse École de médecine de São Paulo. C'en est du moins l'intention¹. Cette École a soutenu une recherche de doctorat sur les plantes d'usage rituel produisant des effets sur le système nerveux central et elle voudrait couvrir à présent l'ensemble des plantes médicinales. Pour ce faire, elle a établi au départ un accord avec une association multi-ethnique englobant un certain nombre de villages krahó, mais pas tous. Une autre association krahó a protesté, mis en question la représentativité de la première et exigé deux conditions pour la recherche, dont l'une est une indemnité importante. Aujourd'hui, quatre associations réunies renoncent au paiement, mais insistent sur l'autre condition : l'établissement d'un système de santé où les chamans pratiqueront leur savoir. Leurs honoraires et toute l'infrastructure permanente du système, avec son personnel, devraient être à la charge de l'École de médecine (Avila 2004).

On conçoit le raisonnement littéral des Indiens : si la médecine krahó présente un intérêt pour une École de médecine, pourquoi ne pas la soutenir officiellement ? L'École de médecine prend les choses avec non moins de littéralité : elle peut offrir des services médicaux aux Indiens, mais ne peut pas entretenir des chamans. Après tout, elle pourrait être rendue légalement responsable des éventuels échecs. L'impasse persiste.

Nous reviendrons sur cette histoire, mais dès maintenant je voudrais en souligner certains aspects.

La possibilité même d'une transaction portant sur des connaissances traditionnelles et la nécessité d'obtenir l'accord des Indiens repose sur un arsenal institutionnel mondial dont je retracerai plus loin l'histoire. Cet édifice légal se fonde sur toutes sortes de prémisses portant sur la nature des savoirs aussi bien traditionnels que scientifiques, ainsi que sur leur statut, leur production et leur circulation. La fragilité de ces prémisses, on veut bien l'ignorer de part en part en faveur d'un accord pragmatique où chacun espère trouver son compte.

Les contrats et accords, à leur tour, sont la source de nouveaux assemblages. Ils produisent ce qu'ils présument, et avant tout des « représentants » légaux et autant que possible légitimes. Les premières associations locales d'Indiens sont contemporaines et en fait le produit direct des « projets de développement » (Albert 2000) : partout elles prolifèrent dans les moments de crise². Là où, comme en Amazonie, l'autonomie de chaque village est la norme et où il n'y a pas de procédure pour instituer un représentant de l'ethnie dans son ensemble, cette innovation ne va pas sans heurts³. Dans le cas que je viens d'évoquer, vous remarquerez que les chefs de village ont ratifié, par leurs signatures, l'autorité des quatre différentes associations. Les liens entre les institutions politiques qui affirment l'autonomie villageoise et les associations qui gèrent des ressources et des décisions politiques impliquant tout le monde doivent être construits et validés⁴.

Dans la transaction qui nous occupe, un nouveau collectif a vu le jour. C'est celui qui réunit tous les chamans krahó. Des chamans, il y en a au moins un ou deux par village, et leur carrière, par le passé, n'était pas fort prometteuse. On portait à leur actif aussi bien les cures que les décès, et les paiements importants qu'on était tenu de leur faire ne les rendaient pas bien sympathiques. Ils finissaient pour la plupart accusés de sorcellerie, frappés d'ostracisme ou exécutés (Schultz 1960 ; Melatti 1963).

Quoi qu'il en soit, il n'existait pas de collège de chamans krahó. Le 24 mars 2003, premier jour de la réunion, on décide que le chef de l'un des villages, qui se trouve être aussi un chaman, sera le « représentant » de ses confrères, et qu'il leur recommandera de collaborer avec les associations. On les assemble sur la place centrale, en un arc de cercle, qui marque dans l'espace leur caractère de groupe. Tous les groupes rituels, chez les Gé, en effet, se définissent de cette façon : on les localise sur la place centrale. Comme les cures chamaniques font grand usage de tabac, on leur décerne, un peu en se gaussant, un nom collectif : ils seront « les gens de la fumée du tabac »⁵. Bref, voilà formé, selon les règles spatiales krahó, le collège de chamans. Les discussions porteront sur la hiérarchie à observer, sur la façon de référer des malades à des confrères, bref sur tout un ensemble de procédures à mettre en place.

Cet épisode illustre les problèmes posés par la notion de savoirs traditionnels, qui n'est elle-même qu'un cas particulier de la notion de culture. Ces problèmes se dégagent de l'apparente contradiction instaurée dans un dialogue qui met en scène des contresens ethnographiques, par exemple un collège de chamans krahó. Dans un texte antérieur présenté en 2002 (Carneiro da Cunha 2003), j'ai fait remarquer que, pour lever de telles contradictions, l'on devait distinguer entre deux contextes, selon qu'on se place dans le système intérieur à chaque culture ou dans une logique d'un autre ordre, par exemple interethnique, pour laquelle chaque culture n'est qu'un des éléments du système. J'ai proposé de noter la culture en ce second sens avec des guillemets : « culture ». Cette « culture » appartient à un métalangage, elle est une notion réflexive, qui parle en quelque sorte à propos d'elle-même.

Le problème général que j'aimerais commenter ici est le suivant : comment peut-on à la fois opérer sous le signe de la « culture » et de la culture et quelles sont les conséquences de ceci ? Que se passe-t-il lorsque la « culture » vient se ranger aux côtés de ce dont elle est censée parler, à savoir la culture ? Que se passe-t-il lorsqu'elle est, si l'on peut dire, présente à l'esprit en même temps que ce qu'elle prétend décrire ? Si ceux qui sont les praticiens de la culture, ceux qui la produisent tout en la reproduisant, se pensent à la fois sous ces deux espèces, dont l'une est en droit (même si elle ne l'est pas en fait), conçue comme l'ensemble de l'autre ? Quels sont, autrement dit, les effets de la réflexivité en cette matière ?

Dans l'article que je viens de citer (2003), je parlais du problème suivant : des organisations pour lesquelles je penche moi-même en tant que citoyenne préconisent un statut spécifique – le domaine public payant – pour les savoirs traditionnels. Or, comme on le verra plus avant, plusieurs sociétés traditionnelles ont de leurs savoirs une conception privée⁶. Comment peut-on alors appuyer un projet qui préconise un statut de domaine public payant pour les savoirs traditionnels tout en sachant que ce statut est souvent contredit par le droit coutumier ? Je concluais que la contradiction pouvait être levée si l'on considérait que, dans le cas des droits coutumiers de ce type, on était dans le domaine des cultures (sans guillemets) et dans l'autre, celui des projets de loi bien intentionnés, dans celui des « cultures ». Deux affirmations sont alors simultanément vraies :

- Des droits intellectuels existent dans nombreuses sociétés traditionnelles : ceci est du ressort de la culture.
- Il existe un projet politique chez de nombreuses organisations de sociétés traditionnelles qui envisagent de mettre les savoirs traditionnels dans le domaine public : ceci est du ressort de la « culture ».

Ce qui peut paraître un tour de passe-passe est en fait une conséquence de la réflexivité que je viens d'évoquer. On sait, depuis Bertrand Russell, que la réflexivité est mère de tous les paradoxes du type « menteur »⁷. Le Crétois qui dit de lui-même : « je mens », à la fois ment et ne ment pas. Car, on le sait, s'il ment, il dit la vérité, et s'il dit la vérité, il ment. Le paradoxe, comme l'a vu en premier Bertrand Russell, provient de ce que le Crétois en question, Épiménide, possède la dangereuse capacité de parler de soi. Or, tout langage qui permet de parler de soi est à même d'établir avec rigueur à la fois la vérité et la fausseté simultanée de certaines propositions. C'est, bien entendu, le cas du langage ordinaire. Mais c'est aussi, ainsi que l'a établi le Polonais Alfred Tarski au tout début des années 1930, celui de bien d'autres sous-langages. Ce que ces sous-langages ont en commun est qu'ils *autorisent la citation*, dont l'emploi des guillemets constitue un exemple. Tout langage suffisamment riche pour opérer des citations, c'est-à-dire doté d'autoréférence, conduit à une impasse en ce sens qu'il est porteur de paradoxes. Pour les éviter, il faut choisir : soit se résigner à ne pas pouvoir tout dire, et le langage sera donc incomplet, soit pouvoir tout dire et être amené à dire des choses contradictoires. Il faudra opter, et c'est le théorème de Gödel, entre complétude et cohérence (Barbosa de Almeida 2004). Russell, bien sûr, opte pour la cohérence. Mais il n'est que des logiciens ou des avocats pour la préconiser. Le choix commun penche plutôt pour la complétude, et c'est justement pourquoi, nous autres anthropologues qui traitons du sens commun, nous intéressons aux langages complets. Comme tout le monde, et les Indiens en particulier.

C'est donc à bon escient, et en accord avec une notation classique, que j'ai été amenée à choisir de mettre la « culture » entre guillemets pour me référer à ce qui est dit de la culture⁸. Mais il faudrait être plus précis, et distinguer entre deux situations. Que la notion de « culture » (entre guillemets) ou quelque chose d'approchant (façons de dire, façons de faire, comme dirait Yvonne Verdier) soit présente à l'esprit des praticiens bien plus souvent qu'on a tendance à le croire ne fait pas de doute, et j'en évoquerai des exemples tantôt. Lévi-Strauss a suffisamment mis en relief cette co-présence, ne serait-ce que lorsqu'il distingue, dans sa célèbre « Introduction » à l'œuvre de Marcel Mauss, l'exégèse du spécialiste, qui appartient à ce qu'elle décrit, de celle de l'anthropologue, qui en droit, s'en détache (Asad 1986 ; Viveiros de Castro 2003).

La distinction que je voudrais introduire ici est autre : c'est celle qui oppose une « culture » pensée dans les termes mêmes de ce qu'elle prétend décrire, qui appartient en quelque sorte au système qu'elle commente, c'est-à-dire, la « culture » de l'exégète indigène de l'« Introduction » à Marcel

Mauss, à une « culture » intériorisée elle aussi par ceux dont il est question – les praticiens – *mais dont le principe d'intelligibilité réside aussi ou seulement dans une structure « autre »*. Je m'explique.

L'objectivation de la culture, contrairement à ce qu'ont affirmé plusieurs anthropologues qui, par là, prétendent discréditer ce concept même, et ainsi que l'a souligné Marshall Sahlins (par exemple 1999a) n'est pas nécessairement un produit de la colonisation. Simon Harrison (1993, 2000) a recensé la littérature anthropologique, qui ne cesse par ailleurs de croître (voir par exemple Rutherford & Robbins), sur les très nombreux et anciens témoignages d'une telle objectivation un peu partout en Mélanésie, y compris en Mélanésie précoloniale. Des termes métaculturels, qui parlent de la culture, y abondent. Non seulement on constitue les traits culturels en objets ou quasi-objets, mais on les engage dans des transactions de toutes sortes : on offre, on achète, on vend des droits sur des rituels, des chants, des procédures magiques. Selon la description des Arapesh par Margaret Mead, qui remonte à 1938, les montagnards acquéraient leurs rituels des gens de la côte et les repassaient à bas prix à d'autres pour réunir les fonds pour s'en procurer de nouveaux. Il était jusqu'à des sociétés spécialisées dans la production culturelle pour l'exportation, selon le mot heureux de Harrison : les Mewun de Vanuatu étaient producteurs et fournisseurs de *kastom* (le mot pidgin qui est souvent traduit par « tradition ») ; ils pourvoyaient leurs voisins et, partant (car on est en Mélanésie), les voisins de leurs voisins, en biens immatériels – danses, chants, rituels et ainsi de suite (Connerton *apud* Harrison 1992). Ainsi, pour une part, les biens culturels étaient conçus sous forme de propriété et on les conservait jalousement. Mais loin qu'ils soient inaliénables, nombre de droits sur eux étaient sujets à transactions, parfois sous forme d'une vente qui privait définitivement le vendeur de pouvoir, par la suite, orner par exemple sa maison des motifs décoratifs qu'il cédait, mais le plus souvent sous forme d'une sorte de franchise. On cédait alors l'extension d'un droit – par exemple pour l'exécution d'une danse – sans cependant en perdre la propriété. L'essentiel était non pas de garder une exclusivité culturelle, mais plutôt que tout emprunt ou acquisition culturels devaient être autorisés. Les religions chrétiennes ne font pas exception⁹ et des missionnaires méthodistes se firent tuer en 1878 pour avoir voulu étendre leur religion à de nouvelles ouailles sans que les transactions nécessaires entre les villages de leurs anciens convertis et ceux de leurs néophytes aient été conclues (Neumann, *apud* Harrison 2000, p. 670). Des droits de reproduction ou d'adoption culturelle pouvaient ainsi se ranger dans la panoplie de tous ces autres biens qui circulaient dans les réseaux d'échange de mariage ou de partenaires commerciaux. La distinction entre biens matériels et immatériels, c'est-à-dire le statut des objets échangés, était secondaire par rapport au primat bien connu des rapports d'échange. En fait, les véritables objets dans ce système, comme l'a montré Marilyn Strathern, sont ces rapports d'échange eux-mêmes¹⁰.

Comme dans bien d'autres domaines, les sociétés amazoniennes partagent avec la Mélanésie certaines de ces formes. Un peu partout en Amazonie, les coutumes, les cérémonies, les savoirs et savoir-faire proviennent par hypothèse toujours d'ailleurs. Le feu, comme Lévi-Strauss l'a souligné, leur vient du jaguar ou du vautour, selon les sociétés. Les parures, les chants, viennent soient des esprits, soit des ennemis. Comme s'il y avait là une sorte de fétichisme généralisé de la culture, ces sociétés ne semblent pas reconnaître comme telles ce que nous considérerions comme leurs propres créations. Cette méconnaissance peut être affaire de prestige, les biens exotiques étant plus prestigieux que les biens locaux. Néanmoins, le prestige des biens et coutumes exotiques, contrairement à ce qu'on peut penser, ne va pas de soi et demande, à son tour, à être explicité. Il peut, en effet, être conçu selon diverses modalités. En Amazonie, par exemple, il repose sur une conception de la culture en tant qu'emprunt, sur la disposition amérindienne de l'ouverture à l'Autre mise en relief par Lévi-Strauss. Il témoigne d'une attitude inverse envers l'étranger de celle qui le garde à distance. Il est connu que l'empereur de Chine faisait déposer les présents, télescopes et autres objets précieux venus d'Europe, dans des sortes de cabinets de curiosités inassimilables par l'Empire et en quelque sorte inutiles du point de vue

de l'identité. La France du XVI^e siècle faisait de même et la bibliothèque Sainte-Geneviève, par exemple, recelait un cabinet de curiosités d'objets exotiques. Le succès de l'exotique en France date probablement de cette époque, et l'on trouve au Louvre des calebasses-hochets du Brésil montées sur or, sous Henri II. Mais cette valeur n'est attribuée à l'exotique en France que parce qu'il demeure précisément étranger, qu'il relève d'un autre tout. Certes, il peut servir à la distinction des classes sociales, par exemple, mais ce sera toujours en tant qu'objet d'un autre univers. Se l'assimiler serait lui ôter sa valeur. Cette mise à l'écart, cette distance sociale, est sans doute ce qui a permis la comparaison sociologique, telle que la pratiquaient Jean de Léry et surtout Montaigne, lors même qu'ils mettaient en regard des façons de faire – celles d'en deçà et celles d'en delà. En Amazonie au contraire, on ne tient pas ce qui est étranger à distance, on se l'incorpore (et la métaphore cannibale n'en est pas une), ainsi que l'a établi, pour les Tupi, Eduardo Viveiros de Castro (1992). Cette voracité vaut aussi, on l'a vu, pour les traits culturels que l'on cherche à s'approprier. Dans cet univers, par définition, toute culture est acculturation¹¹.

Un exemple bien connu de ce régime de biens immatériels concerne les systèmes de noms de personnes et de privilèges, par exemple rituels et ornementaux, qui leur sont associés. Ces systèmes acquièrent une visibilité spéciale dans les sociétés de langue Gé. Tenons-nous en au cas Mebengokre-Kayapó décrit en détail par Vanessa Lea (1992), chez qui la provision de beaux noms est un ensemble fini qu'il s'agit de ne pas dilapider. Les beaux noms confèrent en outre toutes ces richesses immatérielles que sont les *nekrèt*, et qui consistent en des droits fort complexes sur des choses telles que des chants, des rôles rituels et des ornements, mais aussi (en ce qui concerne les hommes) des droits à des morceaux de viande spéciaux prélevés sur le gibier abattu, et, pour les femmes, le droit d'apprivoiser certains animaux (Lea 1992, p. 129). Les premiers beaux noms furent acquis des poissons, mais les chamans continuent de fournir de nouveaux noms qu'ils obtiennent dans leurs voyages nocturnes, et ce jusqu'à ce jour. Ces noms (et les prérogatives associées) sont l'objet de propriété (par des maisons particulières, organisées par filiation utérine). Mais ils peuvent être confiés en usufruit à vie à des gens appartenant à d'autres maisons qui ont charge de les porter, à défaut d'un membre de la maison adéquate (avec devoir de les retransmettre à leur maison d'origine), afin que le nom ait en quelque sorte un occupant à chaque génération. Propriété et usufruit, auxquels on peut ajouter le prêt, le dépôt fiduciaire, le vol, et sans doute la conquête ou prédation, font partie des figures juridiques qui gèrent l'inventaire de beaux noms. À ce propos, il n'est pas étonnant que la conquête figure ici, là où, en Mélanésie, on s'attendrait à trouver des prestations ou tout bonnement des ventes. La prédation, comme l'a si bien souligné Philippe Descola, est l'opérateur privilégié en Amazonie.

Je signale au passage une observation de Lea (1992, p. 145) qui me permet de revenir à mon propos après tous ces exemples. Elle note, en effet, que les Kayapó ne se soucient pas de préserver les beaux noms *en général* mais exclusivement ceux qui appartiennent à leur maison d'origine. Faut-il en déduire que la culture, à l'instar de ce qu'Adam Smith affirmait de la main invisible du marché, n'est jamais que la résultante générale de l'attachement particulier à des prérogatives ? Ce que je voudrais souligner est plutôt ceci : chez les Kayapó, il ne s'agit pas pour chacun d'attachement à la « culture » pensée sous les espèces d'un patrimoine partagé de tous, mais plutôt de l'attachement aux richesses immatérielles particulières, de la maison dont on relève.

Comme l'a bien vu Harrison (2000), il y a une profonde différence entre une culture entendue de cette façon, sujette à accumulation, emprunts, thésaurisation et transactions, et la « culture » telle qu'elle fonctionne sous un régime ethnique ou nationaliste, ne serait-ce, et c'est essentiel, que parce que la culture entendue dans l'optique du nationalisme, homogénéise – on pourrait dire « démocratise » – car elle étend par définition à tout le monde ce qui est, par ailleurs, un vaste édifice de droits différentiels. Sous un régime d'ethnicité, on peut dire que tout Kayapó possède

sa culture : mais sous l'ancien régime, qui à présent coexiste avec celui d'ethnicité, tout Kayapó n'a que *certain*s droits sur *certain*s éléments de cette culture.

Or, les Kayapó d'aujourd'hui participent à la fois d'un ordre interne où ils se différencient et d'autres ordres qui les conjoignent et les subsument, tous autant qu'ils sont, sous une espèce unique vis-à-vis d'autres ethnies ; ou encore qui conjoint toutes les ethnies en tant qu'Indiens génériques¹² vis-à-vis des néo-Brésiliens. Ces autres systèmes eux aussi les différencient, mais *autrement* et chacun à sa façon. Que tous ces ordres emboîtés s'affectent mutuellement, qu'ils ne puissent être pensés séparément, est la question qui justement nous occupe.

Revenons un moment en arrière. Un amazoniste s'y retrouverait donc jusqu'à un certain point dans les régimes mélanésiens de propriété et de circulation de biens immatériels. Dans un autre domaine, cependant, tout change entre la Mélanésie et l'Amazonie. Je veux parler des régimes de savoir.

Il est à présent plus ou moins entendu dans la sphère juridique (par exemple dans l'excellente étude de Nuno de Carvalho 2002) que les savoirs traditionnels ne sont pas simplement des encyclopédies stabilisées de connaissances ancestrales, mais bien plutôt des formes particulières perpétuellement à l'œuvre de production de connaissances. Le savoir traditionnel n'est pas forcément ancien, ce qui est traditionnel, en somme, est la procédure, la forme, plutôt que le référent.

Or ces procédures sont hautement variables. Les critères de vérité, par exemple, contrairement à ce que les juristes et prospecteurs peuvent encore penser, relèvent non pas seulement de l'expérimentation et de l'observation empiriques, qui sont sans doute une passion, mais aussi de ce que l'on pourrait appeler la consistance logique, celle-là même dont Lévi-Strauss a montré l'opération dans *La pensée sauvage* : certaines choses peuvent aller ensemble dans un système, d'autres y sont incompatibles par définition. Les peuples traditionnels raisonnent, comme les mathématiciens, à partir de prémisses, alors même qu'ils prêtent une attention passionnée aux détails empiriques. Marc Bloch a d'ailleurs donné de ce mécanisme un brillant exemple : le « miracle royal » qui remontait au moins jusqu'aux Capétiens, cette guérison des scrofuleux que les rois de France et d'Angleterre étaient censés obtenir par leur simple toucher, était, comme il l'écrit, entendu comme « un fait d'ordre expérimental » (Bloch 1924, p. 409). Lorsqu'on le contesta dans l'Italie de la Renaissance, ce ne fut pas pour mettre le fait lui-même en doute, mais plutôt pour lui trouver d'autres causes possibles, ou pour disputer au roi de France ce privilège singulier.

Par ailleurs, les façons de faire autorité varient elles aussi. Sans que l'on épuise toutes les formes qu'elles peuvent prendre, deux sont à retenir dès à présent. On peut conférer l'autorité suprême à l'expérience directe, mais on peut aussi bien convenir de l'attribuer à l'autorité de la source, elle-même redevable de l'autorité successive de chaque relais dans la chaîne de transmission des connaissances¹³. Le contraste entre les deux formes d'autorité ressort bien de la boutade que Marshall Sahlins se plaît à raconter. C'est le mot d'un humoriste connu du début du XVIII^e siècle et que Sir Joseph Banks, compagnon du premier voyage du capitaine Cook, reprit à son compte : « Puisque vous me le dites, je suis tenu de vous croire. Mais je dois vous avouer que, l'aurais-je vu de mes yeux, je l'aurais profondément mis en doute. »

Les connaissances en Mélanésie, nous dit-on, reposent sur un principe d'autorité (Lindstrom). En Amazonie, selon plusieurs témoignages, c'est plutôt l'expérience directe qui prévaut : la sagesse qu'on y attribue aux vieillards leur vient des nombreuses choses qu'ils ont vues et entendues (par exemple Lea). Car voir et communiquer, dont voir et être vus par les esprits (Viveiros de Castro

1998 ; Kopenawa & Albert 2003), est la source majeure du savoir. L'expérience *de visu* signifie donc bien plus que chez nous. Le chasseur *panema*, c'est-à-dire ensorcelé, est celui qui ne voit pas, qui s'enfonce dans la forêt sans réussir à discerner les êtres qui y habitent. Son manque n'est pas dans un défaut d'adresse, il ne rate pas sa cible : simplement, il ne la voit pas. Voir, ce que le chasseur se doit en premier lieu et avant que le gibier ne le voie, a une large extension. L'intimité avec la forêt et ses habitants, l'intérêt qu'on leur porte, s'allie avec la perception adéquate d'un monde que l'expérience des hallucinogènes fait percevoir comme relative et dépendante à la fois du point de vue et du pouvoir de vision. Voir n'est pas inné, il implique un apprentissage, non seulement pour les chamans, mais pour tout un chacun et surtout pour les chasseurs. À cet égard, les histoires de chasse que se racontent les Runa, société amazonienne d'Équateur, et admirablement rendues par Eduardo Kohn (2004), sont en fait des comptes rendus perceptuels. On cherche à recréer à l'usage de l'auditeur non pas une série d'épisodes mais une expérience visuelle et sonore.

Ainsi David Kopenawa, Yanomami dont Bruce Albert suscite et transcrit les mémoires, déclare-t-il à plusieurs reprises que pour devenir chaman, il faut que les esprits xapiripë fixent leur regard sur vous. En retour, il faut apprendre à les voir et David fait expressément le lien entre la chasse et la vision (et audition) des esprits.

« J'ai commencé peu à peu à voir les xapiripë car je grandissais en passant mon temps à jouer dans la forêt. J'avais sans cesse l'attention fixée sur le gibier. Ainsi, la nuit, lorsque je rêvais, je commençais à vraiment distinguer l'image des ancêtres animaux qui arrivaient vers moi. Leurs ornements et leurs peintures corporelles resplendissaient de plus en plus nettement dans la nuit. Je les entendais parler, pousser des clameurs. » (Kopenawa & Albert 2003.)

Comme l'a montré Eduardo Viveiros de Castro (1998), en Amazonie, il est entendu que tout le monde ne perçoit pas les mêmes choses, et que les mêmes choses sont perçues différemment selon les sujets. Ainsi, ce qui nous apparaît comme une carcasse pourrie est, pour le vautour, une nourrissante bière. Et ce que nous percevons comme un humain est, pour le jaguar qui le dévore, un délectable pécar. Il n'y a pas de point de vue privilégié et toute perception du réel n'est jamais que le résultat d'un point de vue : ce qui est universel, en revanche, comme l'a souligné E. Viveiros de Castro est la façon d'organiser la réalité. On n'a pas, comme chez nous, l'hypothèse d'une nature partagée, le plus souvent (mais les choses bougent...) restreinte à notre espèce biologique. À l'inverse, en Amazonie, les natures changent, et c'est la culture qui est partagée (Viveiros de Castro 2004). Les animaux et nous autres organisons le monde de la même manière, mais nos mondes sont constitués d'objets différents. Ce sont les référents de nos perceptions qui varient selon les espèces : le sentiment aigu de ce qu'on pourrait appeler la relativité de la perception s'allie ici à la catholicité de son organisation.

Ainsi, de manière paradoxale, la perception est à la fois multivoque quant à l'objet auquel elle se réfère et source ultime de connaissance. S'il y a bien, comme dirait Merleau-Ponty, primat de la perception, celle-ci n'a que faire d'un accord universel sur ses référents. C'est bien pourquoi les rêves de chacun, tout entiers faits de perceptions sans référents, sont des sources tout à fait légitimes de savoir.

Pas plus que les prémisses culturelles des différents systèmes traditionnels de savoirs, nos propres prémisses ne sortent guère d'une zone d'ombre où on les laisse tacitement inexplorées. Pourtant, ce sont ces prémisses qui fondent tout le système occidental de droits de propriété intellectuelle.

On a beaucoup insisté, en effet, sur la mystification qui est à la base du système en vigueur de droits de propriété intellectuelle. Celui-ci repose sur une notion « romantique » qui s'enracine

avec Goethe et Beethoven, du génie créateur qui façonne *ab nihilo* une œuvre originelle (Woodmansee, Jaszi, Boyle, Coombe, Lessig). Plusieurs chercheurs éminents, par exemple le chimiste Michael Polanyi et le cybernéticien Norbert Wiener, dès les années 1950, ont mis en cause un scénario analogue de génie créateur appliqué aux inventions scientifiques. Ce qui est une représentation faussée de la création artistique ne l'est pas moins de l'invention scientifique. Le caractère démiurgique de cette conception d'auteur et d'inventeur fait éliminer de tous les apports collectifs et individuels sur lesquels une œuvre ou invention nouvelle s'appuie et auxquels elle s'abreuve. Il est cependant un apport qui est reconnu, c'est l'apport financier, une exception qui en dit long. En effet, on associe volontiers à l'invention l'institution qui abrite ou qui finance le chercheur. Les brevets sont le plus souvent détenus non pas par l'inventeur mais par l'institution ou l'entreprise pour laquelle il travaille. C'est, comme l'a souligné Veblen en premier, une curieuse extension du raisonnement qui fonde les droits de propriété intellectuelle.

Certes, ceci peut paraître aller de soi puisqu'il faut assurer que l'industrie (ou l'université) y trouve son compte et qu'elle soit assurée de récupérer son investissement dans la recherche. C'est le rapport de ceci avec le génie qui fait, comme on dit, problème¹⁴.

La Convention sur la diversité biologique, présentée en 1992 au Sommet de Rio de Janeiro et depuis signée et ratifiée par presque deux cents pays, est gouvernée par une logique de marché, ce qu'il est convenu d'appeler une logique néo-libérale (Hayden 2003, p. 63 sq.). Pas suffisamment, semble-t-il, puisque les États-Unis, quoique l'ayant signée, ne l'ont jamais ratifiée. La situation d'avant 1992 permettait de concevoir les ressources génétiques et même les connaissances associées comme faisant partie du patrimoine commun de l'humanité. Or, les droits de propriété intellectuelle sur des dérivés de ce patrimoine étaient on ne peut plus privés. Par ailleurs, par une curieuse providence, les ressources génétiques et les brevets étaient particulièrement denses sur des espaces géographiquement disjoints : la technologie et les ressources génétiques étaient perçues comme spatialement complémentaires. Cette disjonction fut bientôt pleinement spatialisée par ce qu'on finit par appeler l'opposition « Nord/Sud ».

Un Sud quelque peu *sui generis*, puisqu'il est censé englober la Chine. De plus, richesse de ressources génétiques et pauvreté de la population semblaient être, elles aussi, spatialement coïncidentes.

Il n'est pas douteux que le Sud ou du moins certains de ses secteurs aient perçu la Convention comme un instrument de justice distributive¹⁵. Si l'information génétique acquiert une valeur, dans la mesure où celle-ci peut désormais être réalisée grâce à une technologie nouvelle, il importe d'établir les normes pour y avoir accès de façon réglée et permanente. À cette fin, les pays riches en biodiversité sont tenus de réglementer l'accès aux ressources, les acquéreurs étant tenus, quant à eux, à un transfert de technologie envers les pays du Sud.

À plusieurs reprises dans la Convention sur la diversité biologique, et en particulier dans l'article 8j, il est question de l'apport et de la continuité des systèmes de savoirs traditionnels. Grâce à un réseau d'organisations d'indigènes et d'organisations non gouvernementales, ces quelques mentions ont ouvert une brèche dans un instrument autrement plus vaste et ont suscité d'immenses remous. La question des savoirs traditionnels et de leur protection est passée un peu partout à l'ordre du jour : le secrétariat de la Convention (CBD) a assigné un groupe permanent de travail à l'article 8j, et réunit périodiquement un comité d'experts en la matière. Tous les deux ans, lorsque les parties se réunissent pour traiter des termes de la Convention, les savoirs traditionnels sont l'objet de débats. Après la CBD, d'autres organismes des Nations Unies s'en sont très activement saisis. Parmi eux, la FAO, l'UNCTAD, l'UNESCO et bien sûr l'OMPI (l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle). Celle-ci a établi un comité

intergouvernemental chargé d'examiner les questions ayant trait à la propriété intellectuelle, aux ressources génétiques, aux savoirs traditionnels et au folklore : documents, études, missions de terrain et conférences régionales ou globales axés sur les savoirs traditionnels, organisés par l'OMPI mais aussi par bien d'autres institutions, se succèdent à un rythme intense. De nouveaux traités ou conventions des Nations Unies reprennent le thème : la Convention de lutte contre la désertification, adoptée en juin 1994 et le Traité international sur les ressources phyto-génétiques pour l'alimentation et l'agriculture de la FAO, approuvé en 2001. Les banques multilatérales, l'Organisation mondiale du commerce qui pourtant essayait de se maintenir hors jeu, ne peuvent plus se dispenser d'y prêter attention, et il n'est pas de mois qui n'abrite au moins trois ou quatre réunions internationales en la matière.

En contraste avec cette prolifération d'instruments ou d'études internationales, les législations spécifiques au niveau national n'avancent que fort lentement. Les différents pays étudient avec beaucoup de prudence et d'hésitations les lois d'accès aux ressources génétiques et connaissances associées qu'ils sont tenus par la Convention de promouvoir. Diverses organisations non gouvernementales nationales ou transnationales, prennent des positions diverses (voir à ce sujet par exemple Carneiro da Cunha 2001).

À l'échelle nationale ou régionale, les actions les plus visibles sont « défensives » (Carvalho 2002) : on s'insurge contre l'appropriation et la privatisation de ce qui est du domaine public ou bien conçu comme relevant d'une identité. Ainsi, l'Inde fait casser un brevet déposé aux USA sur les effets du *neem* ; la COICA, une fédération multinationale d'organisations indiennes d'Amazonie, réussit temporairement à casser la protection, aux États-Unis encore, d'une liane hallucinogène connue entre autres comme *yagé* ou *ayahuasca* ; le gouvernement brésilien s'insurge contre l'appropriation par un groupe japonais du nom d'un fruit amazonien, le *cupuaçu*. L'affaire du sang recueilli depuis des décennies chez des populations indiennes isolées et offert en vente aux chercheurs par des banques génétiques soulève une indignation générale au Brésil. Une véritable paranoïa domine plusieurs pays du « Sud », et il n'est question partout que de se défendre de la piraterie biologique.

Ceci, bien entendu, a toutes sortes d'effets. L'un d'entre eux, fort significatif, réaligne les sociétés indiennes avec les nationalismes latino-américains. Alors qu'elles sont, comme par le passé récent, encore conçues au Brésil comme incertaines quant à leurs loyautés envers les États nationaux, une nouvelle vague de nationalisme les enrôle cette fois comme des alliées contre la piraterie biologique (Ramos 2000 ; Conklin 2002) : depuis quelques mois, un système de « villages indiens vigilants » contre la piraterie est annoncé. Les savoirs, la nature, le sang même des Indiens sont à présent patrimoine national. Ce sont, après tout, « nos » Indiens.

J'ai dit que, de part et d'autre, la façon de se représenter les savoirs, traditionnels ou non, est pour le moins sujette à caution. D'aucuns diront qu'importe, si ce malentendu permet à tous les partenaires d'y trouver leur compte. Le trouvent-ils vraiment ? Il est vrai que les organisations indiennes ont su élargir leurs alliances et occuper un espace politique sans précédent. Il est vrai aussi, comme l'a surtout remarqué Rosemary Coombe, qu'elles ont formulé leurs revendications dans un langage *sui generis*, associant par exemple savoirs et territoires. Mais s'il s'agit de regarder les effets pragmatiques de cette situation, on pourrait dire qu'elle a aussi suscité des espérances quasiment eschatologiques et donc nécessairement frustrées. Les États du Sud voient rétroactivement la prospection biologique comme du bio-impérialisme et prennent toutes sortes de précautions contre la piraterie. Les savoirs traditionnels prennent l'allure de secrets stratégiques et deviennent du ressort des services de contre-espionnage. L'industrie pharmaceutique cherche à se retrancher : soit en proclamant que les hautes vitesses de *screening* rendent dispensables les savoirs traditionnels sur la nature, soit préconisant un retour exclusif aux

molécules synthétiques créées aléatoirement et rendant donc dispensable la nature elle-même. Douze ans après la Convention sur la diversité biologique, on piétine. Au lieu que chacun retrouve son compte dans ce commerce silencieux sur la plage, c'est plutôt l'inverse qui se passe : personne n'y semble trouver son compte. On est passé de Charybde en Scylla.

Quant aux Indiens eux-mêmes, au niveau national comme dans les villages, il semble qu'ils n'aient plus que le mot « culture » à la bouche (Turner 1991). Ils l'utilisent en portugais, « cultura ». Je voudrais insister ici sur ce détail : pourquoi, en effet, le mot « culture », pourtant tellement utilisé, persiste-t-il en portugais, alors que des mots pour désigner l'argent, par exemple, sont communément traduits par des mots krahó ? Réciproquement, pour traduire en portugais le terme qui désigne leurs rites, les Krahó ont recours au mot *festas*, « festivités, amusements », mais jamais « cultura ». On n'a pas suffisamment noté, à mon avis, à quel point « culture », ce mot qui dans son acception actuelle dérive comme on le sait de l'allemand, demeure en quelque sorte toujours étranger, intraduit sinon intraduisible. Car, à la rigueur, et comme le note Jakobson, aucun terme d'une langue n'est proprement intraduisible dans une autre. Faute de mieux, des néologismes sinon l'appropriation d'expressions vernaculaires sont toujours possibles. Ne pas traduire, ne pas incorporer certains mots ou racines, leur préférer des emprunts linguistiques, relève donc d'un choix délibéré. Il s'agit alors de comprendre ce que signale ce choix. Or, les mots que l'on emprunte à d'autres langues déclarent leur intraductibilité qui, comme on l'a vu, n'est pas dictée par les faits mais plutôt par des choix linguistiques. Ce qui paraît être une tautologie, une lapalissade, si vous y regardez de plus près, n'en est pas une. Ce qu'il faut entendre par là est que ces mots d'emprunt contiennent une indication précise, métasémantique ; ils signalent que, tout en sachant que l'on pourrait utiliser d'autres moyens de communication sémantique, on a choisi de les conserver explicitement liés à un contexte ; qu'il faut les comprendre, par convention, dans une certaine clé. Ils indiquent, en somme, leur propre registre d'interprétation.

Dans une remarquable thèse soutenue à l'université de Chicago, Alan Durston donne de ce fait une illustration historique. Il est question, dans son étude, des politiques qui, dans le Pérou colonial, ont présidé à la traduction en quechua de catéchismes et autres textes liturgiques. Ce quechua d'Église a beaucoup varié entre, en gros, 1530 et 1640 mais un tournant décisif a été pris lors du troisième concile de Lima, autour des années 1570. L'évangélisation des premières décennies, fort accommodante, s'appropriant des mots quechua pour traduire des concepts chrétiens, présentait trop de risques. Ce que les pères du troisième concile de Lima ont bien perçu, est qu'il était fort difficile de savoir qui, de l'Église ou des peuples soumis, était dupé : « christianiser » les rites, les cosmologies et les termes quechua, n'était-ce pas aussi, en quelque sorte, fournir les instruments pour que les colonisés puissent « incaïser » le christianisme ? Pour parer à ces dangers, on décida d'abandonner les usages antérieurs et de n'utiliser désormais que des mots et des racines d'emprunt pour traduire les concepts importants du catholicisme. Ainsi les mots « saint », « confession », « grâce », « âme », par exemple, sans parler de Dieu et de l'Esprit Saint, étaient tenus de ne pas être traduits en quechua. Ces mêmes pratiques se retrouvent ailleurs à la même époque et sont, on le conçoit aisément, contemporaines de la querelle des rites en Orient. Ce qui, partout, est remarquable, est que ces mots d'emprunt ne témoignent pas d'un souci de maintenir un vocable original ou autorisé, tel qu'il apparaît par exemple dans l'Évangile. Il serait en ce cas soit araméen ou à la rigueur grec (de la Septante) ou même latin (de la Bible de saint Jérôme). Les mots choisis sont maintenus dans la langue courante de la province des missionnaires, l'espagnol au Pérou et en Nouvelle-Espagne. On en a au Brésil un exemple saisissant. Les catéchismes en langue générale, ce tupi des jésuites, y subissent la même transformation qu'au Pérou : on abandonne l'accommodation des premiers temps en faveur de mots d'emprunt. Comparons les catéchismes produits à la même époque par des jésuites de la province du Portugal et par un capucin de la province de France, Martin de Nantes, tous deux

destinés aux Indiens du Brésil : les phrases en tupi d'Église ne changent guère de l'un à l'autre, mais les mots d'emprunt changent de nationalité. Nossa Senhora devient la Vierge Marie, Espírito Santo devient l'Esprit Saint. Ce n'est donc pas la fidélité à un original ultime qui est en jeu, mais plutôt le maintien du registre chrétien, de la clé d'interprétation, bref le contrôle de ce qu'on appelle l'*intentio*. L'essentiel, pour les traducteurs ecclésiastiques du troisième concile de Lima, n'était pas de trouver un équivalent qui puisse rendre en quechua le contenu du catéchisme, mais bien, comme le souligne Durston, d'éviter, par l'emploi des mots d'emprunt, les appropriations hétérodoxes que la population pouvait faire des concepts, des rites et des institutions catholiques. Il convenait de fixer une fois pour toutes le registre dans lequel la nouvelle religion devait opérer.

Les mots d'emprunt sont donc spéciaux en ce sens qu'ils fonctionnent à la fois sur le mode sémantique et métasémantique ; ils sont porteurs non seulement d'un sens mais d'une clé d'interprétation. Un exemple semblable et plus proche de nous, pourrait être l'emploi de certains mots allemands dans le jargon philosophique. Les mots allemands, après tout, n'en déplaise la façon baroque qu'ils ont de pouvoir se composer à l'infini, ne sont pas à la rigueur intraduisibles dans d'autres langues. Leur usage indique plutôt que l'on est censé être en terrain philosophique, c'est-à-dire que les associations et le monde dans lequel ils opèrent doivent être séparés de l'usage courant. Il n'y a pas d'*ersatz* à *ersatz*.

Tout ce long détour – rassurez-vous, le dernier de cette conférence – servait à vous faire remarquer que « cultura », *kastom*, « coutume » sont le plus souvent des mots d'emprunt chez les Indiens d'Amérique comme en Mélanésie et ailleurs, et que ceci n'est pas dénué d'importance. Il faudrait d'ailleurs, pour se soumettre aux conventions en cette matière, ajouter l'italique au mot « culture » et écrire « *culture* ». Ce que cette italisation signale est que la clé de fonctionnement de la « culture » n'est pas la même que la culture, qu'elle a son registre propre, qu'elle appartient à un système autre, celui par exemple, de la Convention sur la diversité biologique. L'emploi du mot « cultura » par des Indiens au Brésil, explicitement en portugais, indique la séparation logique des différents systèmes¹⁶.

Pourtant, tout séparés qu'ils soient, ces systèmes sont tenus de s'articuler. Certes, on opère sur différentes échelles, chacune avec sa logique : membre d'une maison dans un village, Krahó vis-à-vis des ethnies voisines, Indien à l'Assemblée nationale ou dans un système de codes d'accès à l'université, peuple traditionnel à l'ONU... Toutes différentes qu'elles soient, ces échelles ne sont pas indépendantes entre elles. Un travail d'articulation est constamment en œuvre, dans tous les sens et entre toutes les échelles. L'image de soi que l'État brésilien ou l'ONU ou l'entreprise pharmaceutique fournit aux Indiens (et réciproquement) fait partie, certes, du système de représentations interethniques mais ce système engage aussi, d'une autre façon, la structure interne du village. Il faut, en effet, créer des passages. Le collègue des chamans krahó en est un, innovation sans doute, mais établie à la manière krahó. On s'y trompe facilement : ce qui paraît traditionnel, les chamans, est modifié pour se conformer à un modèle de services de santé venu d'ailleurs. Ce qui était savoirs non partagés devient savoir de tous. Sous l'apparence d'un même objet, c'est toute la structure de production et de distribution qui est altérée. S'agit-il de rupture ou de continuité ? Les partisans de l'hégémonie logique du système mondial mettraient l'accent sur la rupture. Les culturalistes purs et durs, sur la continuité à l'échelle locale. Il me semble que la question est mal posée, et qu'il s'agit en fait de rupture *et* de continuité. Il y a là une dialectique qui s'instaure entre les différents niveaux auxquels la notion de culture est invoquée et qui permet de jouer sur plusieurs tableaux à la fois. Ce travail dialectique à son tour se sert de toutes les ambiguïtés, de toutes les possibilités de contradiction qu'introduit la réflexivité.

Le langage courant, nous l'avons dit plus haut, préfère la complétude à la consistance et s'arroge le droit de parler de tout. Il passe aisément de la culture à la « culture », et ne tient pas compte, en somme, de la distinction entre langage et métalangage pas plus que de celle entre faits actuels et projets politiques. Complet au détriment de la consistance, peu lui importe ce que d'autres verraient comme ses incohérences. Ce monde riche de toutes les contradictions est celui où nous nous plaisons à vivre.

Bibliographie

ALBERT, Bruce.— « Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira », in Carlos Alberto Ricardo, ed., *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto socioambiental, 2000, p. 197-207.

ASAD, Talal.— « The concept of cultural translation in British Social Anthropology », in J. Clifford & G. Marcus, eds, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, 1986, p. 141-164.

AVILA, Thiago Antonio M. de.— *Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer. Os Krahó e a biodiversidade*, Brasília, 2004, thèse de doctorat.

BARBOSA DE ALMEIDA, Mauro.— « Relativismo antropológico e objetividade etnográfica », *Campos. Revista de Antropologia social*, 2, 2003, p. 9-30.— « Nota sobre reflexividade », ms, 2004.

BELLMANN, C., DUTFIELD, G. & MELÉNDEZ-ORTIZ, R., eds.— *Trading in knowledge. Development perspectives on TRIPS, trade and sustainability*, Londres, ICSTD/Earthscan, 2003.

BLOCH, Marc.— *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Impr. alsacienne, 1924, 542 p. (« Publications de la Faculté de lettres de l'Université de Strasbourg » 19).

BOYLE, James.— *Shamans, software and spleens. Law and the construction of the information society*, Harvard University Press, 1996.

BROWN, Michael.— « Can culture be copyrighted ? », *Current Anthropology*, 39 (2), 1998, p. 193-222.— « Why heritage protection laws are (mostly) a bad idea », presented in the panel « Local knowledge, intellectual property, and indigenous identity in Amerindian ethnology » (Marcelo Fiorini & Angela Torresan, organizers), Annual meeting, American Anthropological Association, nov. 2002.— *Who owns native culture ?*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003.

BRUSH, S. B.— « Indigenous knowledge of biological resources and intellectual property rights : the role of anthropology », *American Anthropologist*, 95, 1993, p. 653-686.

BRUSH, Stephen & STABINSKI, Doreen.— *Valuing local knowledge. Indigenous peoples and intellectual property rights*, Washington, DC, Island Press, 1996.

BRYSK, Allison.— « Acting globally. Indian rights and international politics in Latin America », in D. L. V. Cott, ed., *Indigenous people and democracy in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.— « Etnicidade : da cultura, residual mas irreduzível », *Revista de Cultura e Política* (São Paulo, CEDEC), I (1), 1979.— « Custom is not a thing, it is a path. Customary rights and international standards. An anthropologist's point of view », in A. An

N'aim, ed., *Human rights in cross-cultural perspectives*, Pennsylvania University Press, 1992.— « Children, politics and culture. The case of Brazilian Indians », in Sharon Stephens, ed., *Children and the politics of culture*, Princeton, Princeton University Press, 1995.— « The role of Unesco in the defense of traditional knowledge », in Peter Seitel, ed., *Safeguarding traditional cultures. A global assessment*, Unesco & Smithsonian Institution, 2001, p. 143-148.— « Culture in Politics. Intellectual rights of indigenous and local people », in *Actas del IX Congreso de antropología de la Federación de asociaciones de antropología del Estado español*, Barcelone, Institut català d'antropologia, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro.— « Indigenous people, traditional people and conservation in the Amazon' daedalus », *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129 (2), 2000, p. 315-338.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & BARBOSA DE ALMEIDA, Mauro William, eds.— *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá : práticas e conhecimentos das populações*, Companhia das Letras, 2002, 784 p.

CARVALHO, Nuno de.— *From the shamans but to the patent office. In search of effective protection for traditional knowledge*, Genève, World Intellectual Property Organization, 2002, 109 p.

CLEVELAND, David A. & MURRAY, Stephen C.— « The world's crop genetic resources and the rights of indigenous farmers » (with *CA* comment), *Current Anthropology*, 38 (4), 1997, p. 477-515.

CONKLIN, Beth A.— « Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest », *American Anthropologist*, 104 (4), 2002, p. 1050-1061.

COOMBE, Rosemary J.— *The cultural life of intellectual properties. Authorship, appropriation, and the law*, Durham, NC, Duke University Press, 1998, chap. v.— « Intellectual property, human rights & sovereignty. New dilemmas in international law posed by the recognition of indigenous knowledge and the conservation of biodiversity », *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 6, 1998, p. 59-115.

CULTURAL SURVIVAL.— *Indigenous intellectual rights*, 2001.

DESCOLA, Philippe.— *Leçon inaugurale, 29 mars 2001*, Paris, Collège de France, Chaire d'Anthropologie de la nature, 35 p.

DIAS, Teresinha.— « Presentation », in André Lima & Nurit Bensusan, eds, *Quem cala consente ? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais*, São Paulo, Instituto socioambiental, 2003, p. 140-147 (« Documentos ISA » 8).

Durston, Alan.— *Pastoral Quechua. The history of Christian translation in Peru, 1550-1650*, University of Chicago, 2004, Ph.D. dissertation, 563 p.

DUTFIELD, Graham.— *Intellectual property rights, trade and biodiversity*, IUCN, 2000.

ELLEN, Roy, PARKES, P. & BICKER, A., eds.— *Indigenous environmental knowledge and its transformations*, Amsterdam, Harwood, 2000.

ESCOBAR, Arturo.— « After nature. Steps to an anti-essentialist political ecology », *Current Anthropology*, 40 (1), 1999, p. 1-30.

GREENE, Shane.— « Indigenous people incorporated ? Culture as politics, culture as property in pharmaceutical bioprospecting », *Current Anthropology*, 45 (2), 2004, p. 211-236.

HARRISON, Simon.— *Stealing people's names. History and politics in a Sepik river cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.— « Ritual as intellectual property », *Man*, 27, 1992, p. 225-244.— *From prestige goods to legacies. Property and the objectification of culture in Melanesia*, 2000.

HAYDEN, Cori.— *When nature goes public. The making and unmaking of bioprospecting in Mexico*, Princeton University Press, 2003.

KECK, Margaret & SIKKINK, Kathryn.— *Activists beyond borders*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1998.

KOHN, Eduardo O.— « Runa realism. Upper Amazonian attitudes to nature knowing », *Ethnos*, 70 (2), 2005, p. 171-196.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B.— « Le regard des esprits », 2003, ms. (chap. IX d'une biographie de D. Kopenawa, chaman yanomami, en préparation).

KÜCHLER, Susanne.— « Malangan. Art and memory in a Melanesian society », *Man*, 22 (2), 1987, p. 238-255.— « Malangan. Objects, sacrifice and the production of memory », *American Ethnologist*, 15 (4), 1988, p. 625-637.

LEA, Vanessa.— « Mebengokre (Kayapo) onomastics. A facet of houses as total social facts in Central Brazil », *Man*, n.s., 27 (1), 1992, p. 129-153.

LESSIG, Lawrence.— *The future of ideas. The fate of the commons in a connected world*, Random House, 2001.

MELATTI, Julio Cezar.— « O mito e o xamã », *Revista do Museu Paulista*, n.s., 14, 1963, p. 60-70.

NIJAR, Gurdial Singh.— *In defence of local community knowledge and biodiversity. A conceptual framework and the essential elements of a rights regime*, Third World Network, 1996, 68 p. (« Paper » 1).

RAMOS, Alcida.— *The commodification of the Indian*, Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2000 (« Antropologia » 281).

ROSE, Mark.— *Authors and owners. The invention of copyright*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.

SAHLINS, Marshall.— « Two or three things that I know about culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 5, 1999a, p. 399-421.— « What is anthropological enlightenment. Some lessons of the twentieth century », *Annual Review of Anthropology*, 28, 1999b, p. I-XXIII.— « Ethnographic experience and sentimental pessimism. Why culture is not a disappearing object », in Lorraine Daston, ed., *Biographies of scientific objects*, University of Chicago Press, 2000, p. 158-293.

SCHULTZ, Harald.— « Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os Índios Krahó », *Revista do Museu Paulista*, 12, 1960, p. 185-197.

SILLITOE, Paul.— « The development of indigenous knowledge. A new applied anthropology », *Current Anthropology*, 39 (2), 1998, p. 223-252.

SOUSA, Helder F. de.— *Os líderes Craós no limiar do século XXI*, Brasília, Universidade de Brasília, dissertação de mestrado, 2000, 103 p.

STEPHENSON, D. J.— « A legal paradigm for protecting traditional knowledge », in T. C. Greaves, ed., *Intellectual property rights for indigenous peoples. A sourcebook*, Oklahoma City, Society for Applied Anthropology, 1994.

STRATHERN, Marilyn.— « Potential property. Intellectual rights and property in persons », *Social Anthropology*, 4 (1), 1996, p. 17-32.— « What is intellectual property after ? », Workshop « Actor Network Theory and After », Keele University, July 1997.— *Property, substance and effect*, Londres, The Athlone Press, 1999.

STRÖMHOLM, Stig.— *Le droit moral de l'auteur en droit allemand, français et scandinave avec un aperçu de l'évolution internationale. Étude de droit comparé*, Stockholm, Norstedt, 1966, 2 vol.

TEN KATE, Kerry & LAIRD, Sarah A.— *The commercial use of biodiversity. Access to genetic resources and benefit-sharing*, Londres, Earthscan Publications, 1999.

TURNER, Terence.— « Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness », in George Stocking, ed., *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, University of Wisconsin Press, 1991, p. 285-313.

VIVEIROS DE CASTRO, E.— *From the enemy's point of view*, Chicago University Press, 1992.— « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 1998, p. 469-488 (original : « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana. Estudos de Antropologia social*, 2 (2), 1996, p. 115-143).— « The forest of Mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits », ms, 2004.

WARREN, Kay & JACKSON, Jean, eds.— *Indigenous movements, self-representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 2002.

Notes

1. Sont présents des fonctionnaires de la FUNAI, l'organisme officiel qui traite de la plupart des affaires indiennes, qui signent aussi, et des procureurs de la République.

2. Jusqu'en 2002, il n'existait que deux associations krahó, qui recouvraient à la fois une division historique vieille de 200 ans entre des sociétés regroupées dans un territoire continu et sous une appellation commune et, en gros, des liens politiques préférentiels avec soit une organisation non gouvernementale, soit l'organisme officiel. En 2003, on comptait cinq associations indiennes (Avila 2004, p. 45).

3. Les démêlés, dans la seconde moitié des années 1990, entre les différentes associations aguaruna du Pérou, les chercheurs et les représentants de Searle, le bras pharmaceutique de Monsanto à l'époque, ont été fort bien décrits par Shane Greene (2004). De même, l'équipe de l'ethnobiologiste Brent Berlin a dû renoncer à son projet maya à la suite d'une controverse portant sur la représentation légitime des Maya (Brown 2003). Un autre projet mené au Mexique préféra, pour éviter des problèmes de cette sorte, mener sa recherche non pas chez des

communautés indiennes, mais auprès des marchands de plantes médicinales vendues sur les marchés régionaux (Hayden 2002).

4. Communément, les factions les plus puissantes cherchent à caser leurs jeunes hommes à la tête de ces associations. On investira dans l'éducation de certains enfants, on les placera même à cet effet dans des familles non indiennes, mais il faudra aussi qu'ils affrontent la compétition ou rejoignent les rangs de cette classe politique que sont les maîtres d'école indiens. Désormais, ils seront tenus de « chasser des projets », formule éloquente qu'utilisent les Krahó (Avila 2004).

5. *Pal-bô cum katejê* (Avila 2004, p. 51). Eduardo Viveiros de Castro m'a fait remarquer que c'est là le sens littéral de l'expression – cette fois toute à fait sérieuse – utilisée par les Araweté pour leurs chamans.

6. J'indiquais même cette curieuse complémentarité qui fait que là où la terre n'est pas objet de propriété privée, les droits intellectuels le sont.

7. Tout ce passage est hautement redevable à Mauro Almeida, qui, en réponse à nos conversations, a écrit ses « Notes sur la réflexivité » (Barbosa de Almeida 2004) que je résume ici. Voir aussi Barbosa de Almeida 2003.

8. J'avoue avoir été tentée par d'autres calembours, en particulier celui, en anglais, de *Culture (sic)*. Ce faisant, je prenais modèle non pas, comme on pourrait le croire de prime abord, sur le couple différence/différence, mais sur la célèbre façon mélanésienne d'objectifier la coutume en utilisant le terme *custom* ou même *kastam*.

9. Il semblerait que la langue fasse exception : le langage particulier ne paraît jamais être inclus dans la catégorie de propriété.

10. Remarque de Chris Ball, que je remercie ici.

11. La formule est d'Eduardo Viveiros de Castro.

12. L'expression, jadis inventée par Darcy Ribeiro, s'enrichit aujourd'hui de l'extension sémantique du terme « générique ».

13. Brinkley Messick, par exemple, a décrit comment au Yémen, ce qui est conçu comme vrai dépend de l'autorité des maîtres qui ont successivement passé l'information à leurs disciples.

14. Dès l'origine, le premier des instruments de propriété intellectuelle, celui des droits d'auteur, a été créé en Angleterre au tout début du XVII^e siècle pour légiférer non pas en faveur des auteurs eux-mêmes, mais pour préserver jusqu'à un certain point le monopole des éditeurs anglais vis-à-vis de leurs confrères écossais « pirates » (Rose 1993). C'est à l'instigation et sur l'initiative des éditeurs de Londres (et non pas, comme on aurait pu le croire, des auteurs) que ces débats sur la création littéraire furent menés. Il importait d'assurer aux éditeurs une propriété littéraire sinon éternelle comme ils l'entendaient jusque-là, du moins *pro tempore*. Bien plus que d'ériger des droits du créateur sur sa créature, il fallait que ces droits fussent aliénables, que l'auteur puisse dès lors les céder à son éditeur. La propriété littéraire était réduite essentiellement à la liberté conférée à l'auteur de vendre, et plus précisément de vendre en exclusivité. Pour obtenir ces résultats, des efforts rhétoriques considérables furent déployés tendant à modeler l'œuvre soit sur la paternité

biologique (Rose 1993 : 38-41, lui-même appuyé sur Richard G. Swartz), soit sur le travail agricole, que Locke avait établi comme fondement de toute propriété.

[15](#). Pour le Nord, cependant, la logique paraît tout autre : c'est celle du marché. Prenons par exemple le cas de la souveraineté sur les ressources génétiques que la Convention attribue en 1992 aux États. Ce transfert est cohérent avec la doctrine selon laquelle l'absence de propriété privée sur des ressources entraîne leur destruction. Il importe de définir la souveraineté sur les ressources génétiques pour éviter la célèbre « tragédie des communs ». Ce théorème, à son tour, se fonde sur un axiome : celui de l'existence universelle du héros de l'économie de marché, à savoir, l'acteur rationnel, qui cherche à maximiser ses gains et à minimiser sa dépense.

[16](#). On pourrait en dire autant, bien entendu, des mots « tradition », « traditionnel » et autres avatars de la « culture ».

Pour citer cette conférence : Manuela Carneiro da Cunha, « De Charybde en Scylla », 2004