

FAUT-IL BREVETER LES CULTURES EN DANGER ?

Protéger juridiquement les cultures menacées soulève d'épineux problèmes. Les revendications collectives portées au plus haut niveau par les minorités autochtones se heurtent en effet à la difficulté de définir le droit en matière de traditions et de coutumes.

AU COURS DE L'ANNÉE 2004, un cabinet d'avocats de Sydney (Australie) introduisit une requête affirmant que la communauté aborigène des Anangus était détentrice des droits de propriété intellectuelle sur toutes les images prises sur le site d'Uluru, à Ayer's Rock. Or, Uluru est sans doute le site naturel le plus remarquable et le plus visité de toute l'Australie. La raison invoquée tient au statut des Anangus, reconnus comme les véritables autochtones de la région et les «*possesseurs par tradition*» du site d'Uluru et du parc national des alentours, éléments auxquels s'ajoutent leurs croyances dans des normes traditionnelles selon lesquelles Uluru et sa région ont été créés par leurs ancêtres mythiques. Une fois introduit dans la loi, cet avis impliquerait que toute photographie prise à Uluru génère des revenus pour les Anangus.

Il est douteux qu'une conception aussi poussée des droits collectifs de propriété culturelle soit entérinée par les pouvoirs publics australiens. Mais elle est emblématique de l'importance qu'a prise la question des droits de propriété intellectuelle aux yeux des anthropologues, des juristes et du public en général. Chaque mois, un colloque sur la «*crise de la propriété intellectuelle*» a lieu quelque part dans le monde.

Cette crise se manifeste de plusieurs manières. Il y a d'abord l'opposition que soulève la manière agressive dont des industriels, en majorité basés aux États-Unis, défendent bec et ongles leurs bre-

vets, *copyrights* et autres marques déposées tout en essayant d'étendre le domaine de la propriété intellectuelle hors des limites admises jusqu'à présent, pour y inclure des organismes vivants et des séquences de gènes.

L'autre sujet litigieux concerne le transfert d'éléments de culture provenant de traditions indigènes vers le monde marchand, où ils sont transformés en biens privés et commercialisables. Les créateurs originels de ces biens sont frustrés partiellement ou intégralement des bénéfices de ce commerce. Tel est le cas, par exemple, de la plupart des pièces d'art et d'artisanat dits «*primitifs*», acquises dans des conditions souvent peu claires, dont les droits de reproduction sont détenus par les collectionneurs.

HOLD-UP CULTUREL, BIOPIRATERIE ET AUTRES AVANIES

Ce phénomène de marchandisation, qui s'étend désormais à des pans entiers des savoirs traditionnels, est appelé «*appropriation culturelle*». Il a été dénoncé avec une virulence croissante par diverses organisations militantes qui parlent de «*hold-up culturel*», de «*biopiraterie*», de «*biocolonialisme*» et de «*vampirisme*». Ses effets sur les communautés sources sont qualifiés au mieux «*d'ethnocide*», au pire de «*génocide*». Ce vocabulaire a été repris par un certain nombre d'États concernés par ces transferts de connaissances botaniques ou génétiques par des firmes de bio-industries du monde riche. Mais il s'applique aussi couramment à d'autres cas, comme celui des artistes qui font des emprunts, même modestes, à des styles indigènes. Ainsi, en 2003, le prince Harry d'Angleterre s'est vu accuser vertement de *hold-up culturel* pour avoir exposé des toiles rappelant vaguement l'art des Aborigènes d'Australie.

Soutenus par certaines organisations internationales comme l'Unesco et diverses sous-commissions des Nations unies, des activistes indigènes insistent leur demande de voir reconnaître la pro-

MICHAEL F. BROWN

ANTHROPOLOGUE, PROFESSEUR AU WILLIAMS COLLEGE (PROVIDENCE, RHODE ISLAND), IL A RÉCEMMENT PUBLIÉ *WHO OWNS NATIVE CULTURE?*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2003.

LE PATRIMOINE INDIGÈNE



Les chanteurs et danseurs de la communauté aborigène Mutitjulu d'Uluru descendent d'un avion de la Qantas, nommé «Yananyi Dreaming», à Sydney, le 14 février 2002. L'avion appartient à une flotte de 15 Boeing destinés aux vols domestiques. Problème : qui peut réclamer la propriété intellectuelle des motifs aborigènes qui le décorent ?

Chris Pavlich/AFP

priété culturelle comme un droit humain fondamental. C'est-à-dire pour que toute communauté (en particulier autochtone) se voie reconnu un contrôle exclusif sur ses « images, textes, cérémonies, musiques, chants, récits, symboles, croyances, coutumes, idées, et tout autre objet ou concept de nature concrète ou spirituelle », selon la formule d'un groupe de *leaders* apaches proposée en 1995. Les militants aborigènes ont émis des revendications qui dépassent celles des Apaches : les Aborigènes, expliquent-ils, étant propriétaires de toutes les espèces naturelles autochtones, kangourous et émeus compris, la compagnie aérienne nationale Qantas devrait effacer son logo (une silhouette de kangourou) de tous ses avions. Ce symbole est, à leurs yeux, propriété exclusive des Aborigènes. Certains défenseurs des droits indigènes considèrent que les langues font partie des éléments de culture couverts par la propriété intellectuelle. De sorte qu'en Nouvelle-Zélande, les firmes commerciales ne devraient plus faire usage public de mots maoris sans demander la permission aux autorités maories, même s'il s'agit d'ex-

pressions passées dans le langage courant des Néo-Zélandais.

RÉFORMISME CONTRE FONDAMENTALISME

Laissons de côté pour l'instant ces revendications litigieuses, et revenons à quelques remarques fondamentales. D'abord, il est vrai que les communautés indigènes et paysannes sont exposées à toutes sortes d'abus : l'essentiel de leurs arts, de leurs musiques et de leurs savoirs traditionnels ne sont, de fait, pas protégés par le droit courant de la propriété intellectuelle. Des étrangers peu scrupuleux peuvent facilement en tirer avantage. Mais en même temps, les efforts déployés pour la protection des cultures indigènes présentent des risques de dérive spécifiques, aussi bien pour les communautés elles-mêmes que pour les Etats-nations auxquels elles appartiennent.

Au nom de la protection du patrimoine indigène, certains porte-parole demandent que des droits spécifiques de contrôle sur leurs expressions culturelles

soient accordés sans limite de temps à des groupes particuliers. Ce faisant, on accepte que la propriété collective de la culture, des symboles et des styles artistiques l'emporte sur d'autres idéaux sociaux, tels que la liberté d'expression et de communication entre citoyens.

Les solutions à cette crise sont de deux sortes. L'une est dite « réformiste », et s'appuie sur les juridictions et les conventions internationales existantes, qu'elle se propose d'aménager et de renforcer dans le sens d'une plus grande protection des cultures traditionnelles.

L'autre est dite « fondamentaliste » : elle rejette tout traitement fractionné de la culture en différents volets (savoirs, art et littérature orale). Elle exige que les gouvernements entourent l'intégralité de ces cultures d'un cordon de sécurité, et restituent à ce patrimoine indigène son intégrité première.

La position réformiste présente certaines faiblesses, à commencer par la complexité des règlements existants, qui peuvent être hors de portée des membres des communautés indigènes, peu habitués aux textes juridiques et admi- ➤

LE PATRIMOINE INDIGÈNE

Administratifs. Ensuite, elle ne tient pas compte des inégalités profondes de pouvoir économiques entre grandes entreprises et communautés indigènes.

La solution fondamentaliste milite pour une sauvegarde globale, inscrite dans la loi, de l'intégralité des patrimoines indigènes. Son pouvoir d'attraction est grand, dans la mesure où elle promet une protection de l'intégralité des cultures, sans y introduire de distinctions d'origine exogène.

Cependant, l'image de peuples indigènes bien définis occupant chacun leur terri-

toire propre n'a que peu de rapports avec la réalité. Dans des pays comme l'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Canada, il y a plus d'indigènes dans les villes que dans leurs territoires d'origine, les mariages interethniques sont fréquents. La plupart des gens ont une double, voire une multiple appartenance culturelle, et se déplacent fréquemment, certains avec beaucoup d'aisance, du monde indigène au monde moderne. Ils font de fréquents emprunts à la culture de masse et pratiquent des formes musicales, artistiques ou religieuses hybrides. Les Indiens

Hopis d'Arizona – un des groupes les plus traditionalistes aux Etats-Unis – en sont un bon exemple : les jeunes Hopi adorent la musique reggae, et on compte parmi eux d'excellents musiciens qui pratiquent ce style de musique typiquement caribéen. Les Hopis seraient-ils coupables de «hold-up» culturel? Faut-il les féliciter de ce bricolage musical réussi ou les blâmer pour cet emprunt abusif à la culture afro-jamaïcaine?

L'APPARTENANCE CULTURELLE
MULTIPLE

Par ailleurs, il existe de nombreux endroits dans le monde où la qualité d'indigène est sujette à discussion. Il est clair que les Indiens des Andes, de l'Amazonie ou du Sud-Ouest américain sont des autochtones. Mais en Afrique ou en Asie du Sud-Est, l'«indigénité»

et l'«autochtonie» sont des notions relatives et politiquement controversées. Si les Sans d'Afrique du Sud sont des indigènes, que sont donc leurs voisins bantous? Leurs revendications sont-elles moins légitimes que celles des premiers? La vision simplificatrice que cherchent à donner les militants de la

cause indigène se heurte donc souvent à des réalités beaucoup plus complexes que prévu. En voici quelques exemples.

A la fin des années 1950, la firme pharmaceutique Eli Lilly isole et brevète deux composés chimiques tirés de la pervenche de Madagascar (*Catharanthus roseus*). Ils se révélèrent très efficaces pour lutter contre la leucémie infantile, et Eli Lilly en tira des millions de dollars de profit. Les Malgaches, quant à eux, n'ont pas touché un centime. Cela peut paraître scandaleux, mais l'histoire n'est pas si simple. La pervenche dite «de Madagascar» est peut-être originaire de cette île. Mais c'est à partir de semences apportées au Jardin des Plantes de Paris au XVIII^e siècle qu'elle a essaimé dans le monde entier. Si le laboratoire Eli Lilly s'est penché sur son cas, c'est parce que la médecine populaire jamaïcaine l'utilise pour traiter le diabète. Eli Lilly n'a jamais pu confirmer ses propriétés anti-diabétiques mais, en revanche, lui a

Le retour de la Vénus hottentote

La patrimoine des musées ethnographiques contient des biens dont la présence est parfois difficilement justifiable : histoire d'une restitution réussie.

Le 9 mai 2002 eut lieu, dans le village de Hankey, Afrique du Sud, une bien curieuse cérémonie : en présence du président Thabo Mbeki, de plusieurs ministres et des chefs de la communauté khoisan, les restes de Sarah Baartman, morte en 1816 à Paris, furent inhumés selon le rite de son peuple, les Khois. Sa dépouille, d'abord lavée avec du sang animal, fut revêtue de son pagne traditionnel, puis placée sur un lit d'herbes odorantes auquel on mit le feu. La défunte retrouvait ainsi sa terre natale, au terme de 187 ans d'attente et après de laborieuses négociations avec l'Etat français. S. Baartman n'était autre, en effet, que la «Vénus hottentote», dont le squelette et la nudité rebondie moulée dans le plâtre ornèrent jusqu'en 1974 une vitrine du musée de l'Homme.

Déplorable histoire que la sienne : amenée en Angleterre vers 1810 par son employeur et un chirurgien de la marine, cette jeune fille

khoi fut exhibée en public comme une curiosité raciale, et devint vite célèbre pour son fessier exceptionnellement proéminent et d'autres détails intimes. En 1814, elle est montrée en France par un entrepreneur de spectacles, avec le même succès. Georges Cuvier, le naturaliste, l'examine alors. Lorsqu'elle meurt d'une maladie mal identifiée, il récupère son corps : il en fait un moulage, puis prélève son cerveau, sa vulve, son squelette, et spécule sur l'allure simiesque de certains de ses traits. Ses restes deviennent propriété du Museum et le moulage est exposé dans ses galeries.

Mais ce qui au XIX^e siècle relevait de la raciologie comparée deviendra, après 1970, un témoignage du traitement indigne infligé à une femme autochtone par les puissances coloniales. Appuyés par un Etat récemment débarrassé de l'apartheid, les Khois (Hottentots) réclamèrent les restes de S. Baartman en 1994. La de-

mande, renouvelée par diverses voies, se heurta d'abord à la réticence du ministère français, jugeant que ces reliefs humains faisaient partie du patrimoine inaliénable du Museum et de la science en général. Il fallut qu'une loi exceptionnelle fût prise pour que la restitution eût lieu.

Ce cas témoigne de la transformation de la posture des peuples autochtones colonisés vis-à-vis des biens culturels et symboliques qui figurent dans les musées du monde entier : de nombreuses demandes de restitution d'objets culturels ou sacrés, ou de restes humains, sont aujourd'hui portées devant les Etats ex-colonisateurs ou de tutelle. Elles aboutissent rarement, sauf aux Etats-Unis et en Australie, où des lois existent à ce sujet. ■

NICOLAS JOURNET



découvert des effets anticancéreux. Quelles prétentions peuvent bien avoir les habitants de Madagascar sur cette histoire embrouillée ? A partir de quelle limite de temps et d'espace une espèce naturelle et le savoir qui va avec perdent-ils tout lien avec leur environnement culturel d'origine ? Ce sont des questions difficiles à trancher.

L'artisanat textile des Indiens Navajos de l'Arizona et du Nouveau-Mexique est apprécié dans le monde entier, et les couvertures navajos de qualité atteignent des prix élevés sur le marché. Personne ne conteste le fait que le style navajo résulte de la synthèse de plusieurs traditions culturelles distinctes. La laine, par exemple, résulte de l'introduction de l'élevage ovin par les Espagnols. De nombreux anthropologues pensent que les Navajos ont appris la technique du tissage auprès de leurs voisins pueblos et des colons espagnols. De plus, les motifs navajos sont en partie empruntés aux tissages importés par des marchands anglo-américains. Sans mettre en doute le fait qu'il s'agit là d'un artisanat propre correspondant à une esthétique navajo actuelle, il est difficile d'en faire un style « authentiquement traditionnel » méritant à ce titre une protection spéciale.

COPYRIGHT SNUNEYMUXW

En 1998, le Bureau canadien de la propriété intellectuelle a autorisé une tribu de Colombie-Britannique, la Nation première Snuneymuxw (groupe Salish), à enregistrer dix motifs de pétroglyphes (gravures rupestres) au titre de « symboles officiels » de leur communauté. Cela signifie que ces motifs sont désormais protégés contre toute exploitation par des étrangers, de la même façon qu'une marque déposée (11). Ce dépôt légal a donc interdit aux commerçants locaux de reproduire ces motifs sur des *T-shirts* ou du papier à lettres. Les Snuneymuxws ont fait savoir qu'ils n'avaient nullement l'intention de faire un usage officiel de ces symboles, mais que leur objectif était d'en empêcher la reproduction. Ils considèrent ces dessins comme des objets sacrés, qui ne doivent pas être copiés par des étrangers ignorants ou irrespectueux. Les pétroglyphes eux-mêmes restent accessibles aux touristes qui visitent la réserve de l'île de Gabriola, mais tout usage commercial de leur image a pratiquement cessé.

De l'ethnobotanique à la biopiraterie

L'obtention abusive d'un brevet pour certaines espèces végétales soulève les protestations de leurs usagers traditionnels et bloque la recherche ethnobotanique.

La collecte des savoirs botaniques indigènes se heurte aujourd'hui, dans de nombreux endroits du monde, à une méfiance radicale. A juste titre, si l'on considère les enjeux juridiques et économiques que peut représenter l'appropriation d'une espèce naturelle par un acteur industriel ou scientifique. Chaque année, environ 460 brevets sur des variétés végétales plus ou moins modifiées sont déposés aux Etats-Unis. Lorsque dans les années 1990, un chercheur nommé Loren Miller breveta une variété d'ayahuasca, une liane hallucinogène utilisée en Amazonie occidentale, la nouvelle provoqua une vague de protestations encadrée par des ONG et portée par une fédération indigène d'Equateur : cette variété ne diffèrait en rien de celle que les Indiens utilisent dans leurs cérémonies. Ce cas, et d'autres présentant un intérêt économique plus évident comme le haricot jaune « Enola » du

Mexique, ont amené une radicalisation de certaines organisations indigènes, qui désormais qualifient de « biopiraterie » l'ensemble des recherches ethnobotaniques.

Paradoxalement, pour certains chercheurs au moins, la collecte des savoirs indigènes s'inscrivait dans un projet de protection de milieux menacés tels que la forêt tropicale. En effet, divers programmes d'inventaires de plantes et d'exploitation de brevets avaient pour ambition d'associer les populations locales à la mise en valeur des ressources naturelles : c'était le cas du projet ICBG (International Biodiversity Group Program), lancé en 1991 au Pérou et au Mexique, et de la firme pharmaceutique Shaman, qui tenta d'extraire un antiviral d'un remède amazonien courant. Les deux se sont heurtés aux critiques de la « Coalition contre la biopiraterie », réunissant des groupes indigènes et

des ONG internationales. Cette radicalisation implique, en fait, une remise en cause des procédures modernes de dépôt de brevet sur des espèces vivantes : aux yeux des défenseurs des guérisseurs et cultivateurs traditionnels, la domestication et l'usage d'une plante constituent un droit de propriété sur elle. Mais ces usagers sont rarement en mesure de prouver l'originalité et l'efficacité de la variété qu'ils utilisent. D'autre part, leurs savoirs sont souvent largement diffusés dans des régions entières. En son état actuel, le droit est incapable de protéger ce genre de propriété traditionnelle.

Devant cette situation sans issue, le recours au « *black-out* » informationnel est préconisé dans certaines régions, et menace de s'étendre à des continents où le problème n'est pas encore perçu de manière aussi claire, comme en Afrique et en Polynésie. ■ N.J.

Les effets de cette démarche ont été assez modestes et plutôt positifs : le voisinage des Snuneymuxws a été sensibilisé à la dimension religieuse de ces symboles, et certains anciens ont renouvelé leurs efforts pour populariser l'histoire et la culture snuneymuxws.

Quelle que soit l'admiration qu'on peut porter à cette manière intelligente de protéger des images considérées comme sacrées, le cas soulève des questions épineuses. L'âge et l'origine exacts de ces pétroglyphes sont inconnus. Sur quelles évidences repose donc la propriété à laquelle prétendent les Snuneymuxws ? Faudra-t-il breveter de

la sorte les milliers de pétroglyphes qui ornent les rochers du Nouveau Monde et en attribuer la propriété intellectuelle aux indigènes du voisinage ?

Malgré toutes ces incertitudes, la communauté internationale semble disposée à poursuivre ses efforts pour redéfinir le droit de propriété culturelle. Cette idée a été ratifiée par l'Unesco en 2003 dans la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Bien que pécuniaire de bonnes intentions, cette convention est un exemple de logique bureaucratique appliquée aux réalités fluides des sociétés humaines. D'un point de vue administratif, par

LE PATRIMOINE INDIGÈNE

■ exemple, toute protection commence par un inventaire. La Convention précise donc que « pour assurer l'identification en vue de la sauvegarde, chaque Etat partie dresse, de façon adaptée à sa situation, un ou plusieurs inventaires du patrimoine immatériel présent sur son territoire. Ces inventaires font l'objet d'une mise à jour régulière ». L'idée de réaliser un inventaire complet de la culture immatérielle de tous les groupes présents dans des Etats pluriculturels comme la Chine, l'Inde ou la Papouasie est pour le moins déconcertante. Elle aura sans doute pour effet d'assurer du travail pour toute leur vie aux fonctionnaires de la culture. Mais ses effets positifs sur la situation des minorités indi-

plus ouverts aux requêtes des organisations indigènes concernant l'exposition d'objets religieux ou de reliques et les retirent de leurs vitrines. La jurisprudence australienne a imposé dans l'espace juridique anglo-saxon l'idée que les communautés ont des droits collectifs sur leurs arts traditionnels, même s'il s'agit d'œuvres signées. Ce droit communautaire constitue une protection contre les abus, même si l'artiste néglige de se défendre.

Le problème de la biopiraterie est beaucoup plus épineux, en raison des intérêts économiques importants qu'il met en jeu, et de la politique agressive des entrepreneurs américains dans ce domaine. Mais là encore, les choses bou-

matière d'art et de musique est différent de celui de la propriété des savoirs biologiques traditionnels, ainsi que de celui de la protection des lieux et symboles religieux. Il est donc vain de vouloir les traiter de la même manière.

Les juristes, de manière générale, devraient être conscients des coûts de transaction liés à leurs décisions. Au lieu de fabriquer une coûteuse machine de protection de la propriété intellectuelle, il est mille fois préférable de mettre en place des mesures ponctuelles qui génèrent des revenus pour les ayants droit sans dépenses administratives élevées. Cela exige des compromis, qui pourront décevoir certains *leaders* indigènes. Mais leurs revendications seront prises au sérieux, même si elles ne peuvent toutes aboutir.

En fin de compte, on peut aussi compter sur les ressources de la société civile pour prendre conscience des effets douloureux du détournement de biens culturels. Prenons le cas, par exemple, de l'emprunt du nom de Crazy Horse, mémorable chef des Sioux Lakotas, par un cabaret de *strip-tease* parisien. Les Lakotas sont venus s'en plaindre à Paris, hors de toute démarche légale. Cet emprunt relève d'ailleurs plus de l'ignorance que de la cupidité. Une campagne négative auprès du public peut avoir dans ce cas-là l'effet de dissuader les entrepreneurs plus qu'une improbable action en justice. Nous ne devons pas oublier qu'une société ouverte et pluriculturelle ne peut pas légiférer sur tout ce qui est susceptible d'offenser autrui. Ce qui offense l'un paraîtra normal à l'autre. Les débats qui en résultent sont la marque d'une démocratie vivante. On peut craindre de vivre dans une société où l'art, la musique ou le langage auraient été si bien aseptisés qu'ils n'offenseraient jamais personne.

La querelle sur la propriété collective des biens culturels soulève donc de grands dilemmes propres à la modernité. Préserver ce patrimoine contre les atteintes de la modernité exige d'en donner une définition rationnelle et objective. Mais cette démarche est-elle compatible avec la notion même de culture vivante ? Pour dire les choses simplement, la préservation d'un patrimoine doit-il mener à sa momification légale ? ■

On peut craindre de vivre dans une société où l'art, la musique ou le langage auraient été si bien aseptisés qu'ils n'offenseraient jamais personne.

gènes restent à démontrer.

Ces critiques adressées à ces tentatives ambitieuses et hyperrationalistes de protéger des cultures indigènes signifient-elles qu'il vaut mieux ne rien faire ? Certainement pas. Mes travaux sur ce sujet litigieux m'ont plutôt montré que la situation s'améliorait. Par exemple, le Bureau des brevets et des patentes américain refuse désormais d'enregistrer des noms de marques qui risquent d'offenser les communautés amérindiennes ou reposant sur des malentendus. Dorénavant, seules des tribus indiennes ou des entités commerciales approuvées par eux pourront utiliser leurs noms de tribus. Les Apaches, par exemple, ne se plaignent pas du fait qu'un hélicoptère équipant l'armée américaine porte leur nom : cette publicité guerrière ne leur déplait pas. Malheureusement, beaucoup de marques anciennes déposées avant cette décision pourront continuer d'exister.

Dans plusieurs pays, les gouvernements ont mis en place des politiques de protection des sites sacrés indigènes et accordé des droits de culte particuliers aux communautés qui les revendiquent. Les musées sont également de plus en

plus en plus ouverts aux requêtes des organisations indigènes concernant l'exposition d'objets religieux ou de reliques et les retirent de leurs vitrines. La jurisprudence australienne a imposé dans l'espace juridique anglo-saxon l'idée que les communautés ont des droits collectifs sur leurs arts traditionnels, même s'il s'agit d'œuvres signées. Ce droit communautaire constitue une protection contre les abus, même si l'artiste néglige de se défendre.

gent un peu. Certaines instances internationales rejettent désormais les demandes de brevets sur les remèdes traditionnels. Cette année, l'Office européen des brevets a en effet repoussé la demande de brevet que la firme W.R. Grace avait déposée sur un fongicide dérivé du neem, un arbre qui figure dans la pharmacopée indienne traditionnelle. Le Pérou, quant à lui, a adopté une loi sur la bioprospection qui prévoit la redistribution de *royalties* aux communautés indigènes du pays. En Afrique du Sud, les Sans (ou Bushmen) ont négocié des compensations substantielles pour le développement d'un médicament réducteur de l'appétit, issu de leur pharmacopée traditionnelle.

APPROCHES FLEXIBLES ET MESURES SPÉCIFIQUES

Ces accords réussis montrent que les approches flexibles et les mesures spécifiques à chaque type de contenu sont préférables à la recherche d'un règlement juridique global du problème de la propriété culturelle. L'enjeu légal de la protection des droits indigènes en

NOTE

(1) Le document est consultable sur le site <http://strategies.ic.gc.ca/SSGF/0910/trdp091039800f.html>