



Conseil économique et social

Distr. générale
18 septembre 2009
Français
Original : espagnol

**Instance permanente
sur les questions autochtones**
Neuvième session
New York, 19-30 avril 2010
Point 7 de l'ordre du jour provisoire
**Futurs travaux de l'Instance permanente,
y compris des questions : du Conseil économique
et social et des questions émergentes**

Étude sur la nécessité de reconnaître et respecter les droits de la Terre nourricière*

Résumé

Le présent document contient l'étude préparée par les Rapporteurs spéciaux suite à la demande formulée par l'Instance permanente sur les questions autochtones lors de sa huitième session, chargeant les rapporteurs d'effectuer une étude sur la mise en œuvre de la résolution 63/278, compte tenu notamment de la considération à donner aux droits de la Terre nourricière (voir E/2009/43, par. 76).

* E/2009/43, Rapport de la huitième session, 2009, recommandation n° 76.



Table des matières

	<i>Page</i>
I. Harmonie avec la Terre nourricière et possibilité de déclaration.	3
II. Environnement et développement durable : le paradigme Brundtland.	4
III. Diversité biologique et changements climatiques : entre réclusion et exclusion	5
IV. Droit international : droit des peuples autochtones et de la Terre nourricière.	8
V. Les peuples autochtones et la Terre nourricière : conception andine	9
VI. Les droits de la Terre nourricière dans les milieux non autochtones.	15
Annexe	
Synthèse pour une déclaration sur les droits de la Terre nourricière	19

I. Harmonie avec la Terre nourricière et possibilité de déclaration

1. En 2009, l'Assemblée générale des Nations Unies, lors de sa soixante-quatrième session, a abordé notamment l'environnement, le développement durable, la biodiversité, les changements climatiques, la désertification, l'eau comme ressource vitale, ... et le projet révisé de résolution intitulé « Harmonie avec la nature ». Le Département de l'information publique a publié un communiqué dans lequel il souligne le caractère novateur du projet de résolution¹. Ce communiqué fait référence à une résolution sur l'harmonie avec la Terre nourricière, mais en réalité il s'agit d'une résolution sur l'harmonie avec la nature. Il s'agit en fait du même document modifié en quelques jours, avec quelques révisions pour faire la synthèse des soutiens².

2. L'État plurinational de Bolivie a été le promoteur de la résolution sur l'harmonie avec la nature. Pour la proposition bolivienne, l'expression « Terre nourricière » est importante parce qu'elle traduit le concept andin de *Pachamama*, la symbiose de l'homme avec la nature, laquelle méritant ainsi le respect. La formulation originale, « Harmonie avec la Terre nourricière », indiquait un certain tournant dans les positions des Nations Unies, mais quoi qu'il en soit, le propos initial n'a pas été perdu dans la version finalement approuvée. Les modifications ne sont pas substantielles. La révision n'affecte pas le fond. L'erreur du Département de l'information est compréhensible et assimilable, bien qu'il y ait quelques points de différence. *L'harmonie avec la Terre nourricière* suggère une « éventuelle déclaration de principes et de valeurs éthiques en faveur d'une vie en harmonie avec la Terre nourricière », un concept qui n'est pas abordé par *l'harmonie avec la nature*, ce qui ne veut pas dire qu'il est exclu.

3. Sur une initiative également bolivienne, le 22 avril 2009, l'Assemblée générale a proclamé cette date la *Journée internationale de la Terre nourricière*, mais cette dénomination en tant que telle n'est pas pleinement acceptée. La proposition sur *l'harmonie avec la nature* a été adoptée le 21 décembre. Cette résolution rappelle les actions et jugements précédents des Nations Unies en défense de la nature à partir de la Charte mondiale de la nature de 1982; elle exprime « sa préoccupation face à la détérioration attestée de l'environnement résultant de l'activité humaine et par les répercussions de cette dernière sur la nature », ainsi que sa conviction selon laquelle « l'humanité peut et devrait vivre en harmonie avec la nature ». De manière concrète, « elle invite les États membres, les organismes compétents du système des Nations Unies et les organisations internationales, régionales et sous-régionales à envisager, le cas échéant, le thème de la promotion de la vie en harmonie avec la nature » et à célébrer comme il se doit la *Journée internationale de la Terre nourricière*.

4. Parmi les destinataires de cette invitation, on peut déplorer l'absence de la mention spécifique des peuples autochtones. Le texte de *l'harmonie avec la Terre nourricière* ne les mentionne pas non plus, ce qui ne veut pas dire non plus qu'ils en

Le présent document contient l'étude effectuée par Carlos Mamani et Bartolomé Clayero.

¹ Disponible à l'adresse <http://www.un.org/News/Press/docs/2009/ga10907.doc.htm>

² Voir la liste des projets de propositions du Deuxième Comité en date du 11 décembre 2009.

Disponible à l'adresse <http://www.un.org/ga/second/64/proposals.shtml>. Voir aussi A/C.2/64/L.24 et A/C.2/64/L.24/Rev.1.

sont exclus. Cela serait absolument impensable à la lumière de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Sur un thème les affectant de manière aussi cruciale, on ne peut adopter aucune résolution ultérieure sans compter sur leur contribution, aussi bien directe qu'à travers des mécanismes des Nations Unies compétents en matière de questions relatives aux peuples autochtones. Il conviendrait ainsi de déterminer si l'on applique la suggestion d'une « éventuelle déclaration de principes et de valeurs éthiques en faveur d'une vie en harmonie avec la Terre nourricière ». Cette étude a justement pour objet de susciter une prise de conscience à cet égard.

II. L'environnement et le développement durable : le paradigme Brundtland

5. Les Nations Unies commencent à se préoccuper de la nature de manière constante et organique en 1972, année de la création du Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE)³, qui a pour mission « d'orienter les efforts et encourager la formation de partenariats aux fins de la protection de l'environnement, en inspirant et en informant les nations et les peuples, et en leur donnant la possibilité d'améliorer la qualité de leur existence sans compromettre celle des générations futures ». Le motif paraît suffisamment évident. Ainsi, on commence à prendre conscience au sein des Nations Unies que le développement purement économique en plein essor à l'époque résulte d'une démarche prédatrice qui peut nuire à la reproduction durable de l'humanité. Depuis lors, on applique des politiques palliatives qui amortissent le processus de dégradation de l'environnement et de destruction de la nature en raison d'un développement non humain. Mais ces politiques sont confrontées en permanence au défi de leur intégrité. Ne serait-ce que par souci d'efficacité, c'est ici qu'interviennent ou devraient intervenir les peuples autochtones. Les raisons reposant sur la justice, celle justement requise par la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, seront abordées ultérieurement.

6. En cette année 1972, à partir du Plan d'action de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement de Stockholm, on a commencé en particulier à identifier des problèmes et à formuler des politiques sans prendre en considération de manière différenciée les réserves existantes dans les territoires autochtones, ni l'existence même de ces peuples⁴. On ne tint pas compte de la Charte mondiale de la nature précitée, qui fut adoptée par l'Assemblée générale le 28 octobre 1982 parce qu'elle définissait des fondements essentiels pour la défense de la nature⁵. De par cette charte, l'Assemblée générale se dit « consciente que l'espèce humaine fait partie de la nature, convaincue que toute forme de vie est unique et mérite le respect, quelle que soit son utilité pour l'homme », « persuadée que le bénéfice durable que l'on peut tirer de la nature dépend de la protection des processus écologiques et des

³ <http://www.unep.org> : *Programme des Nations Unies pour l'environnement*; <http://www.unep.org/iyb> : *2010 Année internationale de la biodiversité*.

⁴ <http://www.un-documents.net/k-001303.htm> : *Cercles de coopération documentaire des Nations Unies : Gathering a Body of Global Agreements*; <http://www.un-documents.net/aphe-b5.htm> : *Rapport de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement. Plan d'action, Recommandations 102 à 109*.

⁵ <http://www.pnuma.org/docamb/cn1982.php>, édition du Bureau régional pour l'Amérique latine et les Caraïbes du PNUE.

systèmes essentiels pour la survie et la diversité des formes de vie » ... Après de telles motivations, la charte définit des objectifs et propose des compromis sans mécanisme de contrôle et de supervision, « dans le respect absolu de la souveraineté des États sur leurs ressources naturelles ». Dans de telles conditions, il était un impensable que la présence autochtone devienne visible aux mêmes fins de protection de la nature.

7. C'est en 1987 que le paradigme international concernant la nature a été dûment défini dans le cadre du *rapport Brundtland*, le rapport *Notre avenir à tous* de la Commission mondiale de l'environnement et du développement des Nations Unies présidée par Bro Harlem Brundtland⁶. C'est cette étude qui propose et élabore la catégorie de *développement durable* dans un environnement protégé et qui s'étend à l'analyse de ses dimensions économiques, politiques et sociales dominantes, en ignorant d'autres dimensions comme la dimension culturelle ou les formes d'économie, de politique et de vie sociale secondaires dans le monde actuel. *Reconnaissance des droits et responsabilités* est le titre d'un des chapitres de ce rapport. On recherchera en vain des droits et des responsabilités chez les peuples autochtones⁷.

8. Le *paradigme Brundtland* prend pour base de définition le *développement durable*, en mettant l'accent sur le substantif *développement* et en nuancant de manière importante, mais en nuancant quand même, l'adjectif *durable*. Pour ce rapport, les responsabilités pertinentes, ainsi que les pouvoirs correspondants, reviennent aux États, accompagnés, en ce qui concerne les responsabilités, par les institutions internationales et par les organisations non-gouvernementales, mais pas par les peuples autochtones qui ne sont pris en considération en aucune manière.

III. Diversité biologique et changements climatiques : entre réclusion et exclusion

9. Un tournant significatif est observé en 1992 à la suite du sommet de Río de Janeiro, le Sommet mondial sur la diversité biologique ou le Sommet pour la Terre. Il constitue un progrès important parce qu'il s'agit cette fois d'engager sérieusement les États au moyen de traités multilatéraux, dont le premier est la Convention sur la diversité biologique⁸. En outre, c'est à ce moment-là que l'on enregistre la présence autochtone dans le cadre international des politiques environnementales et de la conservation de la biodiversité. Le Préambule mentionne déjà « les populations autochtones » en reconnaissant leur contribution à la conservation des « ressources biologiques ». Et cette fois, on les prend en considération à des fins pratiques [art. 8 j)]. Toutefois, on ne les considère pas comme des peuples qui, en tant que tels, ont des droits et peuvent assumer des responsabilités, mais en tant que « communautés autochtones » dépendantes des États, y compris de manière

⁶ <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm> : *Rapport de la Commission mondiale de l'environnement et du développement : Notre avenir à tous. Transmis à l'Assemblée générale en annexe au document A/42/427 – Développement et coopération internationale : environnement.*

⁷ <http://www.un-documents.net/ocf-12.htm#II.5.1> : *Rapport de la Commission mondiale de l'environnement et du développement*, cap.12.II.5.1, *Reconnaissance des droits et responsabilités.*

⁸ <http://www.cbd.int/convention/convention.shtml>, sur le site officiel de la Convention et sur son développement.

implicite dans des matières ne relevant pas de l'État sur le territoire autochtone, des matières généralement plus axées sur la biodiversité. Mais pour la gestion de la biodiversité, l'État est obligé de tenir compte de « l'approbation et de la participation » des communautés autochtones et de partager avec elles les bénéfices qui en découlent. Néanmoins, ces communautés ont implicitement l'obligation de partager leurs connaissances de la biodiversité avec l'État.

10. Le rôle des communautés autochtones est restreint par la Convention au niveau le plus strictement local, *in situ*. À tous les autres niveaux de la présence autochtone, cette Convention s'évapore entièrement. Elle envisage néanmoins l'organisation périodique de conférences entre les parties, de nouveaux sommets sur la diversité biologique ou sommets de la Terre. Les peuples autochtones, qui n'ont jamais comparu en tant que tels, ne sont pas parties à la Convention. Seuls sont parties les États qui la ratifient. Il s'agit en fait de sommets entre États, même si dans la pratique, sur l'initiative et l'insistance des autochtones, il y a une présence autochtone. Toutefois, cette présence s'observe plutôt entre et avant les sessions pour contribuer à une évaluation et à la formulation de propositions, ainsi que comme moyen d'intégration par cooptation des délégations nationales⁹. Au sens strict du terme, les sommets sur la diversité biologique sont organisés entre des États, sans aucune participation ou représentation des peuples en tant que tels.

11. Lors du même Sommet pour la Terre organisé à Río en 1992, on a approuvé l'Agenda, le Plan ou le *Programme 21 pour le développement durable*, le chiffre faisant référence au XXI^e siècle, avec le chapitre 26 consacré à la *reconnaissance et au renforcement du rôle des populations autochtones et de leurs communautés*¹⁰. Bien qu'il ne fasse aucune référence aux « peuples » en tant que tels, ce chapitre se rapproche d'une perspective axée sur les droits en établissant un lien explicite avec le déroulement parallèle du droit international sur les peuples autochtones. Mais il précise également que certaines de ces propositions sont déjà formulées « dans des instruments juridiques internationaux comme la Convention sur les peuples autochtones et tribaux (n° 169) de l'Organisation internationale du Travail, ou en cours d'intégration dans le projet de déclaration universelle des droits des populations autochtones préparé par le groupe de travail des Nations Unies sur les populations autochtones de la Commission des droits de l'homme ».

12. C'est ce qui débouchera finalement en 2007 sur la Déclaration sur les droits des peuples autochtones. En 1992, il n'est pas certain que ce projet aurait répondu, comme on l'affirme par ailleurs, aux critères de la Convention n° 169 de l'Organisation internationale du Travail étant donné qu'il intègre déjà le droit à la libre détermination des peuples autochtones comme base d'autres droits pertinents du Programme 21, comme le droit au territoire, aux ressources et usages traditionnels, à la culture autochtone dans sa gestion et son vécu. On abordera ce thème ultérieurement. Il convient toutefois de souligner qu'il n'y a aucune différence substantielle concernant la présence autochtone entre la Convention sur la diversité biologique et le Programme 21, bien que ce dernier soit particulièrement important parce qu'il met en exergue une potentielle contribution autochtone qui ne serait pas nécessairement limitée à l'échelle locale. En substance, le chapitre 26 du

⁹ <http://www.cbd.int/convention/cops.shtml> : *Conférence des Parties, COP 4 (1998), Décisions, Décision IV/9, Application de l'article 8 j) et des dispositions connexes.*

¹⁰ http://www.un.org/esa/dsd/agenda21_spanish, édition sur le site *Département des affaires économiques et sociales des Nations Unies, Division du développement durable.*

Programme 21 prévoit une application du *paradigme Brundtland* à la dimension autochtone, proposant à cet effet la catégorie de *développement autonome durable* des communautés autochtones. On continue à mettre l'accent sur un objectif de *développement* dont la conception et l'application ne reposent sur aucune *autonomie* autochtone, même si l'adjectif est ajouté sans aucun effet de détermination autonome pour les communautés elles-mêmes.

13. De manière générale, après le sommet de Rio, le concept qui soutient la construction institutionnelle et les politiques substantives dans l'ordre international en faveur de la biodiversité conciliée avec le développement correspond au *paradigme Brundtland*. La résolution précitée sur *l'harmonie avec la nature* prévoit d'inclure à l'avenir cette motivation dans l'ordre du jour de l'Assemblée générale, sous le thème du *développement durable*. Et on peut tenir les mêmes propos concernant les changements climatiques, un autre nouveau domaine de préoccupation et d'action des Nations Unies. La Convention-cadre sur les changements climatiques date également de 1992. Elle est complétée en 1997 par le protocole de Kyoto relatif à la réduction des émissions de carbone, principales responsables des changements climatiques sur la Terre. À partir de et conformément aux prévisions de cette Convention-cadre, on organise également des conférences des parties sur les changements climatiques, que l'on peut considérer comme de véritables sommets mondiaux. Il s'agit plus concrètement de conférences ou, le cas échéant, de sommets contre les changements climatiques¹¹.

14. Il y a toutefois une différence pertinente entre l'élaboration et le développement des politiques des Nations Unies en faveur de la diversité biologique et contre les changements climatiques. Ni la Convention-cadre sur les changements climatiques ni le protocole de Kyoto ne font référence à la possibilité d'une contribution autochtone, voire même à une présence autochtone. La Convention réaffirme avec vigueur le principe de responsabilité des États et les pouvoirs qui en résultent, en termes d'apparente exclusivité qui, particulièrement en raison de la concurrence entre les agences et les programmes des Nations Unies, s'avèrent d'ores et déjà trompeurs à ce niveau : « Réaffirmant le principe de la souveraineté des États en matière de coopération internationale pour contrer les changements climatiques... »¹². Il s'agit de principes qui à nouveau excluent les peuples autochtones. Le contraste manifeste entre la Convention sur la diversité biologique et la Convention sur les changements climatiques illustre la situation inégale actuelle en matière de reconnaissance effective de la présence autochtone. On constate une contradiction tant en termes de principes qu'en termes de pratiques.

15. À ce niveau, les organisations autochtones jouissent d'une expérience d'action internationale forgée par leur participation à différents forums des Nations Unies depuis les années 80. Elles s'efforcent d'être présentes dans tous les milieux où l'on aborde des questions et où l'on adopte des décisions qui les affectent comme, naturellement, les conférences sur les changements climatiques auxquelles elles n'ont toujours pas pu accéder formellement, même de manière minimale, pas plus

¹¹ <http://www0.un.org/spanish/climatechange/newsarchive/year2009/group4.shtml> : *Portail de l'action du système des organismes des Nations Unies sur les changements climatiques*.

¹² <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/convsp.pdf>, sur le site des Nations Unies consacré aux changements climatiques; Protocole de Kyoto : <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>.

qu'au cercle relativement restreint des sommets sur la biodiversité¹³. En l'occurrence, on constate un problème sérieux. Il est de notoriété publique que les peuples autochtones subissent des préjudices, non seulement en raison des changements climatiques de responsabilités étrangères, mais également à cause de certaines politiques destinées à les contrer et adoptées au niveau international sans leur consentement ni leur participation. Voici donc l'état de la situation, mais depuis le 13 septembre 2007, la voie semble ouverte grâce à la Déclaration sur les droits des peuples autochtones.

IV. Droit international : droit des peuples autochtones et de la Terre nourricière

16. Des questions brûlantes relatives à l'environnement, au développement durable, à la biodiversité, aux changements climatiques, etc., se posent également concernant une série de droits de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, en commençant par leur droit fondamental à la libre détermination. De manière rigoureuse, cette Déclaration affecte¹⁴ tous les changements politiques et les pratiques que sa mise en vigueur requiert de la part de toutes les instances des Nations Unies, des États membres et, naturellement et surtout, des peuples autochtones eux-mêmes. Comme fondement au droit d'autodétermination politique, économique, sociale ou culturelle, la participation et le consentement des peuples sont aujourd'hui essentiels¹⁵.

17. Cette Déclaration confirme le droit des peuples autochtones à disposer de leurs ressources matérielles et immatérielles, à les utiliser conformément à leurs aspirations et nécessités, en accord avec leurs priorités et stratégies de *développement durable*, sur la base de leur propre culture. Les conférences ou sommets de la Terre sur la biodiversité et sur les changements climatiques devraient déjà avoir modifié leurs procédures pour permettre la représentation des peuples autochtones, lesquels détiendraient ainsi la voie de l'ordre international, non seulement pour défendre leurs droits et intérêts, mais également pour contribuer au bien-être et à la prospérité de l'humanité avec ses propres visions, comme celle des droits de la Terre nourricière, *Pachamama*, ou également, dans le même contexte andin que l'on abordera ultérieurement, au *Bien vivre*, *Suma Qamaña* ou *Sumak Kawsay*¹⁶.

18. Les peuples autochtones qui nourrissent la conception de la nature comme la Terre nourricière, dotée de droits, sont parfaitement capables de la mettre en valeur, ainsi que tout ce qui intéresse sa gestion interne. Les peuples autochtones qui

¹³ <http://derechosmadretierra.org/2009/12/14/cumbre-de-copenhague-foro-de-pueblos-indigenas-presenta-propuesta-en-cop15/#more-535> : Sommet de Copenhague. Le Forum des peuples autochtones présente une proposition au COP 15, sur le site *La Terre nourricière : harmonie avec la nature*.

¹⁴ <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es>, lien sur le portail.

¹⁵ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_14_es.pdf, annexe : art. 42 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.

¹⁶ *Constitution de la République de l'Équateur*, titre II, chap. II et VII, et titre VII. *Constitution de l'État plurinational de Bolivie*, art. 8.1 : « L'État assume et défend comme principes éthiques et moraux de la société plurielle : *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (ne sois pas faible, ne mens pas, ne vole pas), *suma qamaña* (bien vivre), *ñandereko* (vie harmonieuse), *teko kavi* (bonne vie), *ivi maraei* (terre sans malheur) y *qhapaj ñan* (chemin ou voie noble) ».

nourrissent un tel concept ont également le droit de le diffuser sur les forums nationaux et internationaux pertinents pour promouvoir ce concept en tant que forme de relations entre l'homme et la nature. Il convient d'insister sur ce point car il demeure des préjudices qui entravent ces droits autochtones, tant au niveau de l'application intérieure que sur le plan de la promotion extérieure. Le plus répandu est celui relatif à la conception de la nature en tant que Terre nourricière, avec des droits propres et une conception particulière dont le prosélytisme aurait un caractère religieux qui agirait contre certaines libertés comme celle de la conscience. Même si l'octroi de droits à la Terre nourricière relève d'une expression religieuse, les peuples autochtones ont le droit de la maintenir vivante comme culture propre et de la promouvoir en termes, en l'occurrence, non religieux si on prétend traduire cette vision en droits généraux de l'État, voire en droits internationaux.

V. Les peuples autochtones et la Terre nourricière : conception andine

19. Nous allons étudier principalement la conception andine de la Terre nourricière et nous allons pour cela adopter la profondeur historique des chroniques coloniales. La Terre est sacrée. La relation entre l'ayllu, la communauté politique, et la Terre est on ne peut plus intime. La Terre donne la vie, nourrit, accueille en son sein. En langue aymara, elle est désignée par l'expression *Llumpaqa Mama*, bien que le mot le plus répandu soit *Pachamama* en quechua. *Pachamama* est le nom le plus universalisé de la Terre nourricière, généralement utilisé en quechua, en aymara et même en espagnol. Anello de Oliva a enregistré ce terme avec son sens général :

Ils adoraient aussi la terre fertile, qu'ils appelaient *Pachamama* : ce qui veut dire notre mère la Terre, féconde et nourricière¹⁷.

20. La mère féconde est l'expression qui désigne la Terre comme espace de vie, comme ferme, comme un potager que l'on cultive pour se nourrir, la nature généreuse en eau, en air, etc. Dans ce contexte, le concept de nourriture est fondamental : les hommes, comme les autres êtres qui peuplent la Terre, sont les membres d'une communauté de vie. La qualité de fécondité rend compte de cette capacité unique à nourrir une communauté de vie, une communauté qui fructifie de manière constante et innovatrice. En langue aymara, nourriture se dit *uywa*; notre mère la Terre est *uywiri*, celle qui nourrit.

21. Polo de Ondegardo a décrit l'adoration des autochtones pour le soleil, les étoiles, le tonnerre et la Terre, qu'ils appelaient *Pachamama*. Ce concept de Terre nourricière des anciens habitants du Pérou ne pouvait être qu'idolâtrie pour les colons espagnols, une errance autochtone qui devait être éliminée par l'évangélisation, cette forme de colonisation. Les appréciations mêmes de Polo concernant une telle idolâtrie nous permet d'apprécier le respect et la considération qui nourrissaient les Andins¹⁸ :

Les Indiens des plaines avaient l'habitude d'adorer la mer pour qu'elle leur donne du poisson et qu'elle ne se déchaîne pas. Les offrandes comprenaient

¹⁷ Giovanni Anello de Oliva, *Historia del Reino y Provincias del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 165. Références ultérieures : p. 151.

¹⁸ Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los incas*, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Ca, p. 3. Références ultérieures : p. 191.

notamment de la farine de maïs blanc et de l'ocre rouge. Alors que les montagnards vénéraient les lagunes, ils vénéraient également la mer même s'ils ne l'avaient pas vue et l'appelaient Mamacocha, Mama Cota chez les Aymaraes : en particulier, les montagnards qui descendaient dans les plaines pour différentes transactions vénéraient la mer et l'honoraient avec différentes cérémonies en compagnie des habitants des plaines. Et la cordillère nuageuse est également vénérée et adorée par les Indiens.

22. La Terre nourricière est un concept de grande envergure qui englobe d'autres concepts comme Mamacocha ou *Qhuya* (reine ou épouse de l'Inca) qui est le nom qu'on attribue à la mine. *Qhuya* désigne les entrailles de la Terre. Polo de Ondegardo écrivait :

Ils font de même dans les mines que l'on appelle Coya, ils adorent et vénèrent les métaux que l'on appelle Mama et les pierres de métaux que l'on appelle Corpa, ils les adorent, les embrassent et leur dédient différentes cérémonies.

23. La considération sacrée empêche tout risque de déprédation ou de mauvaise utilisation. La Terre nourricière est en fait un concept globalisant. Pour la reconnaître et la vénérer, on crée des sanctuaires, des lieux de rassemblement et d'apprentissage, des *wak'as* ou sanctuaires sur le tracé des *ceques*, le chemin qui reliait l'ensemble du territoire au centre de Cuzco, le *Quri Kancha*, ou place ou jardin d'or :

Ils avaient deux sortes de temples, les uns naturels et les autres artificiels. Les temples naturels englobaient le ciel, les éléments, la mer, la terre, les montagnes, les vallées, les fleuves, les sources, les rochers, les sommets des collines; tous ces éléments étaient vénérés¹⁹...

24. Les sanctuaires naturels jalonnent le chemin parcouru par l'homme. Marcher, c'est respecter le droit, les normes de la communauté. Le chemin s'ouvre et traverse les générations futures, pour préparer le *bien vivre*, *Suma Qamaña* ou *Sumak Kawsay*. Les autorités doivent s'efforcer d'en prendre soin en établissant des modèles de conduite par le respect du droit. Les *kuraka* (*mallku* en aymara), après avoir rempli la charge de l'autorité, se transformaient en *k'acha runa*, la belle personne, qui était émulée par l'ensemble de la communauté et en particulier par les jeunes²⁰. Le respect des normes est considéré et apprécié par la communauté pour ses effets sur la disponibilité des ressources et sur la garantie d'une économie familiale et communale, ce qui débouche alors sur une relation d'équilibre avec la nature. C'est dans la perspective de ce cadre conceptuel qui conçoit le droit comme le chemin qu'il convient d'emprunter et de parcourir que nous nous disposons à aborder le concept de la Terre nourricière et de ses droits.

25. Blas Valera connaissait la tradition andine et appréciait le profond respect de ces populations à l'égard de la Terre et de ses éléments, pris pour autant de temples. Les témoignages de ces époques révolues sur ces lieux sont constants. À titre

¹⁹ (Blas Varela), *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, Ministère de la promotion de l'Espagne, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid, 1879, p. 146.

²⁰ Roger Rasnake, *Autoridad y poder en Los Andes. Los Kuraqkuna de Yura. La Paz, Hisbol, 1989*; Tom Zuidema, *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima, Fomciencias, 1989; Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

d'exemple, nous mentionnerons Tata Sajama (docteur Sajama), Mama Tungurahua, Qhapia (Copacabana), près du lac Titicaca, des lieux considérés comme sacrés, où se concentraient les énergies, les forces et les connaissances. Les personnes qui les maîtrisent peuvent communiquer avec les sommets des montagnes, les *apachetas*. En de nombreux lieux, on a ainsi dressé des édifices somptueux comme sanctuaires, comme ce qui reste de Pachacamac sur la côte de l'océan Pacifique.

26. Cette culture du respect et de la révérence des autochtones à l'égard de la Terre était intolérable pour les colons étrangers qui ont tout fait pour éliminer tout ce qu'ils considéraient comme de l'idolâtrie. José de Acosta considérait tout cela comme « une rupture et une perte qui sort de l'entendement », lorsqu'il faisait référence aux autochtones qui adoraient les fleuves, les sources, les vallées, les rochers où les grandes pierres, les montagnes, etc.²¹.

27. Ils ne pouvaient concevoir que les autochtones aient une vision différente de celle de la religion chrétienne, une vision centrée sur l'omniprésence d'êtres divins terrestres. Toutefois, les anciens chroniqueurs ont développé une sensibilité intéressante à l'égard de cette culture autochtone. Ainsi, Blas Valera déclarait que les anciens *pirwanos* ne croyaient pas que ces lieux étaient des divinités, mais ils les considéraient comme sacrés en raison de leur pertinence. Les sanctuaires naturels n'avaient besoin d'aucune identification. Ils contenaient simplement un *usnu*, une cavité creusée dans la terre pour conserver des éléments sacrés et assurer l'intercommunication avec la terre.

28. Fernando de Santillán comprit tout autant que « les Indiens » avaient pour dieux le soleil, la lune et la Terre : « Ils adoraient également la Terre qu'ils considéraient comme leur mère ». José de Acosta nous fait le même récit : « Ils adoraient aussi la Terre, qu'ils appelaient Pachamama ». Et de la même manière, ils vénéraient la mer, appelée *Mamacocha*. Cependant, en prêtre érudit, il découvre qu'ils le font comme les anciens Européens qui adoraient la déesse *Tellus*. Les chroniqueurs européens supposèrent à l'unanimité que les autochtones entretenaient des relations spéciales avec la Terre. La majorité d'entre eux qualifièrent leurs pratiques d'idolâtrie et se donnèrent pour mission de les éliminer. Ludovico Bertonio apporta également sa contribution :

Pachamama, Suyrumama : la Terre qui donne le pain, vénérée par les anciens, la terre nourricière appelée Pachamama huahuamaha. Ô Terre, je serai ton fils²².

29. *Suyrumama*, ainsi que *Qhuya*, les mines, est le mot qui désigne les entrailles de la Terre. *Qhuya* ou Coya désigne la femme : « ils considéraient la Terre comme l'amie des femmes en couches, et lorsqu'elles devaient accoucher, ils lui offraient des sacrifices »²³. L'abondance d'eau la rend particulièrement fertile et productive. C'est pourquoi la traduction parle de la *Terre qui donne le pain*. L'invocation *Pachamama huahuamaha*, « Pachamama, je serai ton fils », s'adresse à *Suyrumama*, la première référence. Toutefois, lorsqu'ils parlent de Pachamama, ils invoquent

²¹ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Dastin, Madrid, 2002, p. 308.

Références ultérieures : p. 304.

²² Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612), Musef, La Paz, 1984, p. 242.

Références ultérieures : p. 208 et 242.

²³ Fernando de Santillán, *Relacion del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*, Ministère de la Promotion, Espagne, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid 1879, p. 31. Références ultérieures : p. 30 à 35.

l'univers. *Suyrumama*, la terre à cultiver (jardin potager), l'expression de la Terre nourricière, féconde et fertile, qui constitue un lieu sacré dont le caractère était marqué (*chimpu*) d'une longue pierre, une *pukara* (château). Polo de Ondegardo déclare à ce sujet :

Dans certains endroits, au milieu des terres cultivables, ils disposent une longue pierre qui servira à invoquer la vertu de la Terre et à demander la protection de l'exploitation.

30. *Pucara*, *Tacagua*, sont des noms qui désignent la « longue pierre ». Aujourd'hui encore, on dresse une petite tour dans l'exploitation, en particulier lorsqu'il s'agit d'une exploitation commune. *Suyrumama*, la terre cultivable, nous permet d'apprécier l'énorme signification que l'on donne à la vie, symbolisée par la fructification. La récolte est une fête, comme en ont témoigné de nombreux chroniqueurs; les membres de l'ayllu y participaient en portant leurs plus belles tenues, en chantant et en dansant. Les meilleurs fruits étaient sélectionnés et séparés pour célébrer les graines que l'on considérait comme *illa* (symbole). *Zara Mama* (la mère Maïs) était vêtue d'une parue de femme, faite d'*anacos*, *lliclla* et *topos*, des étoffes tissées à la main. Une fois la récolte terminée, le maïs sacré était célébré²⁴, lorsque le maïs jaunissait et aussi au début des semis. La fête avait lieu à la *colca*, l'endroit où l'on gardait les récoltes familiales, de l'ayllu et de l'État. Avec l'imposition de la religion chrétienne, cette fête entra en conflit avec le Corpus Christi. Mais elles sont encore et toujours célébrées dans les Andes. L'accumulation de nourriture, de vêtements et d'autres choses utiles pour la société était si importante que Blas Valera soutenait que le nom donné par les Espagnols à Tawantinsuyu, au Pérou, était en réalité *Pirwa*, qui est un synonyme de *colca*, l'endroit où l'on conserve les silos qui contiennent les récoltes dans les Andes méridionales.

À ces dieux, ils confiaient leurs greniers, leurs trésors, leurs réserves et pour cette raison, les épis de maïs les plus productifs ou primeurs et les coffres qu'ils entreposaient chez eux pour conserver leur trésor et leurs vêtements, leurs ustensiles de cuisine et leurs armes s'appelaient *Pirua*.

31. Il est intéressant de noter l'interconnexion de toutes les notions et l'unité systémique qui se révèle dans la considération de la nature et du cosmos. Un passage d'Anello de Oliva peut nous faire découvrir le domaine plus étendu de la *Pachaqama*, laquelle, comme la Terre nourricière, a pris des noms différents tout au long de l'histoire :

Parmi leurs dieux, les Indiens de la côte vénéraient la mer, à laquelle ils offraient des sacrifices. Ceux de la montagne adoraient le soleil. Toutes ces superstitions et tous ces rites furent éliminés sur ordre du démon pour qu'ils cessent d'adorer Pachacamac et ils abandonnèrent leur temple somptueux et grandiose pour de nombreuses années.

32. Abstraction faite des préjugés religieux, ces témoignages nous indiquent que *Pachaqama* est l'esprit de l'univers, car *pachaqamaq* et ensuite *qamaq* désignent le feu créateur. À l'époque, les anciens chroniqueurs le présente comme une divinité.

²⁴ *Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticlos contra Alonso Ricari principal y camachico del Pueblos de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas*, en Peirre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo* (XVII^e siècle), Lima, PUCE, 2003.

Le temple de Pachaqama, l'actuel Pachacamac sur la côte du Pacifique, avait pour signification principale la demeure de l'univers. Voici le témoignage de Fernando de Santillán :

... l'Inca fit dresser en sa présence un édifice aujourd'hui ouvert, de grande hauteur et somptuosité que les autochtones appellent la grande Guaca de Pachacama, sur un grand monticule de terre, presque entièrement réalisé à la main, l'édifice surmontant tous les alentours; et la Guaca dit à l'Inca qu'il s'appelle Pachahac camac, celui qui donne la vie à la Terre.

33. Il ne fait aucun doute que la conception de la Terre nourricière va bien au-delà du concept « Suyrumama féconde et fertile » et révèle jusqu'à l'origine de ces peuples. D'où l'importance de certains sites sacrés, connus comme pacarinas (*paqariña*), le plus célèbre étant le Tambo Toco. Les pacarinas rendent compte des relations spéciales entre les peuples autochtones et la Terre, qui trouvent leur origine dans ses entrailles, à savoir *chinkanas* et *qhuya*.

34. La Terre nourricière acquiert toute sa signification dans la valeur attribuée au mot car il n'y a rien de plus sacré qu'elle. Dans les transactions, principalement dans les relations politiques, la Terre était considérée comme un témoin. Dans les accords et autres actes, le serment que l'on prêtait à titre officiel consistait à embrasser la terre ou une poignée de terre lorsqu'on se trouvait loin de son village²⁵.

35. Dans l'Altiplano Sud, dans les *pakajaqi*, la province actuelle de Pacajes, la Terre nourricière est appelée *Llumpaqa Mama*. Le mot *llumpaqa* n'est plus utilisé et a été conservé uniquement à des fins cérémoniales. Revenant aux références du XVII^e siècle, c'est de nouveau Bertonio qui nous guide :

Llumpaka, Koma. Propre, lisse, éclatant.
Llumpacachatha, Komachatha.
Llumpacaqui Sarnacatha. Vivre dans la chasteté, ou sans se faire remarquer comme homme juste.

36. *Llumpaqa* décrit la qualité de la Terre, particulièrement en termes de propreté qui dans ce cas pourrait désigner l'hygiène et la santé. *Llumpaqa* est sans aucun doute le concept adéquat définissant l'état que doit revêtir la Terre nourricière. Le contraire, c'est l'infraction à la norme, la contravention au droit, la rupture de la voie qui transite par les personnes, les familles et la société en général.

37. *Qamiri*, le concept qui, pour une meilleure compréhension et appréciation par le public non autochtone, a été traduit par *suma qamaña* (vivre bien), comprend de manière implicite la réalisation du droit. *Qamiri* est le marcheur qui connaît et parcourt le chemin dans une vie en plénitude. Le contraire serait :

Pacha ccuya haquee : L'homme misérable, désemparé.

38. *Ccuya*, dans la nouvelle graphie de l'aymara actuel, devient *q'uya*, pauvre misérable. Toutefois, avec le préfixe pacha, la personne misérable est dans cet état par rapport à la Terre, au monde et au temps. Il s'agit d'une pauvreté conceptuelle, de « celui qui ne sait pas vivre » comme on le dirait à l'époque, selon le témoignage de Bertonio :

²⁵ Cause défendue devant les dignitaires curacas et camachicos du village de San Francisco de Otuco au XVII^e siècle, dans *Procesos y visitas de idolatrías*, déjà cité.

Pachaccuya maynina ysuhuaaña sarnaqata : vivre désemparé et humilié par tous.

39. Voici donc l'état du contrevenant face à la société qui, en raison de sa faute, est exclu de cette totalité communautaire. Aidé de son dictionnaire, Bertonio nous guide dans la découverte de la pensée quilla :

Pacha, comme suffixe, signifie tout ou tous; Marcapacha, tout le peuple. Taquiepacha haq. Les hommes ou toutes les personnes.

40. Tous les membres de la société (*markapacha*), toutes les personnes (*taqijaqipacha*), celles qui respectent le droit. Le contrevenant est un pauvre, un misérable qui se considère humilié face aux *qamiri*, ceux qui savent vivre. La Terre nourricière est contrariée par la contravention. Fernando de Santillán nous explique à nouveau :

Lorsque des malheurs survenaient, on disait que l'endroit affecté contrariait la Terre et on versait de la chicha et on brûlait des vêtements pour la calmer.

41. Pachamama, la Terre, la Mère féconde et fertile a ses lois, son droit. Si on le respecte, on est *qamiri*, celui qui sait vivre. *Qamiri* provient du verbe *qama*, qui est à son tour un concept lié au foyer. *Qamiri* est une qualité aussi bien individuelle que collective qui résulte du respect du droit, ce qui rend compte d'une vie en plénitude et en relation avec la nature, avec les différentes facettes de la Terre.

42. *Qamiri*, en tant que personne, détient suffisamment de ressources différentes, comme la spiritualité. Elle connaît le « disque solaire et les étoiles »²⁶; elle converse avec les montagnes. Tout cela englobe un savoir profond appliqué par l'autorité. L'observation du soleil et des étoiles se combine à l'étude de la nature et du comportement des animaux, ce qui permet la prédiction de phénomènes comme la sécheresse, les gelées ou les pluies. Au bout du chemin, *qamiri* est une personne respectueuse, *alli yachachic macho yaya*, elle sait tout de la vie et attend la fin de ses jours en transmettant son savoir aux jeunes. Certains avaient la conviction que les *yaya* se réincarnaient en montagnes. Fernando de Santillán nous l'explique :

Ce que tout le monde croyait et tenait pour foi, c'est que celui qui avait été bon retournait à ses origines une fois mort, sous la Terre, où vivaient les hommes pour s'y reposer.

43. La Terre nourricière a été conceptualisée dans les Andes pour donner un cadre référentiel qui permet d'élaborer et de développer une vision universelle partagée par une grande variété de cultures, en particulier autochtones. Le peuple Mapuche, dont le territoire originel était situé dans la zone méridionale de l'Argentine et du Chili, se considérait comme « les gens de la terre » (*mapu-che*). Ainsi, leur langue, le *mapudungun*, est la « langue de la Terre ». *Mapu* signifie Terre et *che* désigne les gens²⁷. À cet égard, la terre est *Ñuke Mapu*, ce qui veut dire la Terre nourricière, ce qui dans le contexte politique devient *Wall Mapu*, ou territoire. Le peuple Mapuche dans son ensemble se considère comme les fils et les filles de la terre. Il consacre ses efforts à récupérer les terres confisquées par le Chili. Étant donné que la

²⁶ <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> : Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615).

²⁷ http://siteresources.worldbank.org/intlacinspanish/Resources/5_2_conflictos_Radovich_ppt_es.pdf : Juan Carlos Radovich et al. La Etnicidad Mapuche en un contextos de relocalización : el caso de Pilquiniyeu del Limay.

population, la terre et la nature ne forment qu'une seule unité, les mapuche se considèrent *comme les frères de la terre* : « le mot mapuche a une signification bien plus profonde que celle des gens de la Terre, c'est plutôt un bien, un germe de la Terre, avec des gens qui naissent en elle, qui y vivent, transitent, protègent et meurent en retournant à la terre » 28. Dans ce contexte, le concept d'*Admapu* est important. Il régit tous les cycles de vie de la personne, puis englobe un ensemble de normes que les membres du *lof* (la communauté) respectent et enseignent et dont les infractions sont à l'origine des conflits. La responsabilité de la transgression n'est pas uniquement individuelle, mais également celle de l'ensemble du *lof*.

44. Dans la pensée guarani, le chemin vers la Terre sans malheur, le *Yaguata ivi maräevae koti*, est la marque de l'existence et de la continuité culturelle, pour laquelle le respect du droit est essentiel; de la situation contraire naissent les conflits, les déséquilibres écologiques, sociaux et économiques pour la communauté. Si ce déséquilibre est profond, jusqu'à provoquer la disparition de la communauté, il doit se recomposer. Cheminer jusqu'à la terre nécessite de cheminer jusqu'à la Terre sans malheur (*ñomboete, yoparareko, mboyopoeipi*), c'est ce qui a maintenu l'identité du peuple guarani. La concession vient d'une matrice *Ñande Reko*, que l'on peut considérer comme le mode de vie, distinct des autres, des Espagnols et de leurs descendants. Ce mode de vie guarani se traduit en *tekoa*, anciennement *teko katu*, « bonne vie libre ». *Teko* signifie « l'être, le mode de vie, la condition, la coutume, la loi, l'habitude ». Dans la vision de la Terre sans malheur, il y a *teko*, qui concerne également le caractère du marcheur.²⁹

45. Le chemin aussi a de l'esprit. Converser, offrir quelques feuilles de coca, déguster des boissons sont des expressions de respect. La santé pure et simple, qu'elle soit spirituelle ou corporelle, dépend également de la santé de nos relations avec la Terre nourricière, celle-là même qui nous offre toutes sortes de remèdes. Les médecins ont l'obligation de consulter pour recueillir tous les éléments nécessaires. Tout cela ne concerne aucunement la religion, mais plutôt le respect de la nature et des autres êtres vivants. Cela revient à savoir partager avec eux. La nature dont l'humanité fait partie est la Pachamama. Les droits de la Pachamama peuvent être, en tant que composants, les droits de l'humanité et donc les droits de l'homme.

VI. Les droits de la Terre nourricière dans les milieux non autochtones

46. Ces dernières années, on a observé un changement de paradigme relatif aux droits. Suffisamment de sujets dont les droits n'étaient pas reconnus ni garantis se retrouvent aujourd'hui avec un accès effectif à ces prérogatives. De la même manière, on a conféré des droits à des êtres inanimés afin de les protéger dans la mesure qui intéresse les êtres humains eux-mêmes. Dans la même histoire des droits de l'homme, on peut enregistrer un changement conceptuel³⁰. Quelques visions

²⁸ http://www.cejamericas.org/doc/documentos/4_med_polsocial_4_pkrause_rparada.pdf : Centro de Mediación, Temuco, Mediación entre Machis : Experiencia para validar una propuesta de diseño en mediación mapuche.

²⁹ Bartomeu Meliá, *Ñande reko, nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*, La Paz, CIPCA 1988.

³⁰ Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality and the Environment*, New York, Oxford University Press, 2010.

traversent actuellement une période de changements face à certaines évidences, notamment scientifiques, affirmant que les relations entre la nature et l'être humain présentent un caractère d'interconnexion et de dépendance intimes.

47. Cette perception ne s'est pas manifestée récemment. En 1949, au début de l'évolution du droit international en faveur des droits de l'homme, Aldo Leopold propose *l'Éthique de la Terre*, argumentant que l'individu fait partie d'une communauté et que cette communauté forme un *Tout*. Avec cette proposition, il désire transformer le comportement de l'être humain pour qu'il cesse d'être un conquérant de la Terre et qu'il devienne un membre citoyen de celle-ci, ce qui implique le respect des autres qui font également partie de cette communauté naturelle³¹. En 1969, James Lovelock propose *l'hypothèse de Gaia* qui considère la planète Terre comme un organisme unique dont tous les composants, y compris l'être humain, sont pratiquement aussi entrelacés et interdépendants que les cellules du corps humain³². De manière substantielle et dans la même veine, le mouvement de l'Écologie profonde, promu par Arne Naess depuis 1973 affirme que tous les êtres humains sont les composants d'un même système naturel et qu'ils sont donc interdépendants avec le reste de ces composants. C'est pourquoi toutes les choses naturelles ont le droit à l'existence, dans l'indépendance et la capacité de détermination³³. L'Écologie profonde promeut une nouvelle vision intégrante de l'univers comme réseau de relations³⁴. Dans ce que l'on considère comme l'Écologie spirituelle, on adopte également l'hypothèse d'une relation plus intime entre la nature et l'être humain³⁵.

48. L'idée contraire selon laquelle les êtres humains sont les propriétaires de la nature peut être considérée comme une déficience sensible de la pensée et du droit non autochtones qui prédominent aujourd'hui. À une certaine époque, l'homme pensait pouvoir être le propriétaire de la femme, une relation d'appropriation que l'on ne peut naturellement pas concevoir. Il en fut de même avec l'esclavage par rapport aux êtres humains, sans distinction de sexe ni d'âge, mais avec une différenciation sur la base de la race. C'est la même idée de domination qui reste d'actualité avec les êtres vivants autres que les hommes. Plusieurs cultures, comme la civilisation hindoue, contredisent cette position³⁶. Nous vivons aujourd'hui une évolution de l'ensemble des cultures humaines, y compris les cultures non autochtones, en raison de la nécessité constante d'une vision différente des relations avec la nature.

49. Le système actuel de régulation environnementale ne parvient pas à empêcher les communautés naturelles et les écosystèmes de se dégrader et de se détruire. La protection et la préservation échouent parce qu'elles abordent les effets négatifs sur l'environnement sans s'attaquer aux causes. Les communautés naturelles et les

³¹ <http://132.248.62.51/sv/sv/2007/agosto/aldoleopold.pdf> : Víctor Manuel Casas Pérez, *Aldo Leopold : La Ética de la Tierra*. Aldo Leopold Nature Center : <http://www.naturenet.com/alnc/aldo.html>.

³² James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, New York, Basic Books, 2006.

³³ *The Selected Works of Arne Naess*, New York, Springer, 2005.

³⁴ Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.

³⁵ Thomas Berry, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009.

³⁶ Satish Kumar, *Spiritual Compass: The Three Qualities of Life*, Totnes, Green Books, 2007.

écosystèmes sont considérés comme des propriétés, privées ou publiques. L'Humanité ne se pose pas en gardienne ou fidéicommissaire. Pratiquement tous les composants non humains de la Terre sont juridiquement considérés comme des « ressources naturelles », exploités par l'homme ou, plus concrètement, par des entreprises obligées de donner la priorité à la recherche du plus grand bénéfice pour leurs actionnaires et seulement à titre secondaire à un comportement social responsable à l'égard de la nature et de l'humanité elle-même.

50. En conséquence, les effets de dégradation de la nature aussi évidents que les changements climatiques sont constatés et abordés, non pas comme les manifestations d'un système qui a échoué, mais comme des phénomènes qu'il convient d'identifier et de traiter de façon différente et isolée. La dégradation de l'environnement et de la nature sont les symptômes de problèmes systémiques que l'on ne peut résoudre sans apporter des modifications fondamentales, non seulement institutionnelles, mais également dans les cultures qui inspirent la capacité et le caractère des institutions. Il convient de se pencher en particulier sur les responsabilités des cultures des États qui se disent obligés de s'adonner au développement à outrance par l'exploitation de la nature réduite au concept de ressources disponibles. Ainsi se justifie de manière pratique la reconnaissance ou la dévolution de droits à la nature au moyen d'une jurisprudence qui s'avère non seulement une création de l'État, mais également la culture de la société.

51. On entrevoit déjà un tournant dans le domaine juridique. Par exemple, l'évolution de la jurisprudence aux États-Unis témoigne d'une sensibilité disposée à admettre une évolution administrative et judiciaire en faveur d'entités naturelles, y compris l'accès de ces entités à la justice par la voix d'institutions protectrices³⁷, ce qui est important face à l'argument habituel selon lequel il ne faut pas reconnaître des droits aux entités qui n'ont pas de capacité d'autodétermination ou qui sont incapables d'agir à titre personnel pour leur défense. Non seulement les espèces animales, mais également les choses inanimées pourraient compter sur des institutions auxquelles on confierait la défense de leurs droits³⁸.

52. Les Nations Unies envisagent la possibilité de changer de paradigme depuis la Charte mondiale de la nature de 1982. Mais cela nécessite encore un développement approprié. Depuis lors, les Nations Unies reconnaissent que l'homme est l'une des espèces constitutives de la nature et que son existence même dépend de cette symbiose. Elles reconnaissent en outre que toute forme de vie possède une valeur intrinsèque et mérite donc, « quelle que soit son utilité », le respect de l'espèce humaine. Ce n'est pas en vain que la résolution récente sur l'*harmonie avec la nature* mentionne comme premier antécédent la Charte mondiale de la nature dont elle s'inspire directement. Mais cette résolution des Nations Unies contient toujours la position utilitariste illustrée par « les bienfaits durables qui peuvent être obtenus de la nature » de manière unidirectionnelle en faveur de l'humanité qui n'est pas en symbiose, mais plutôt séparée de la nature. Ainsi, on envisageait en 1982 d'éviter certains excès, « lorsque l'homme s'adonne à une exploitation excessive », mais pas

³⁷ <http://supreme.justia.com/us/405/727/case.html> : *Sierra Club v. Morton*, 1972, vote singulier de William O. Douglas; <http://www.supremecourtus.gov/opinions/06pdf/05-1120.pdf> : *Massachusetts et al. v. Environment Protection Agency et al.*

³⁸ <http://www.animallaw.info/cases/topiccases/catoesa.htm>, site de l'*Animal Legal and Historical Center* de la faculté de droit de l'Université d'État du Michigan où l'on peut découvrir d'autres cas bien éloquents.

de se comporter dans le cadre d'une symbiose constante avec la nature et dans le respect de la valeur intrinsèque de ses éléments et espèces.

53. Une déclaration sur les droits de la Terre nourricière permettrait d'extraire les conséquences que l'on a ignorées en 1982. La proposition a été formulée d'un point de vue autochtone, en particulier andin, mais on a également démontré que cette conception n'est pas étrangère aux secteurs non autochtones plus sensibles et qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une évolution observée ces dernières années, tant au niveau international qu'au niveau des États

Annexe

Synthèse pour une déclaration sur les droits de la Terre nourricière

Proposition du Président de l'État plurinational de Bolivie, Evo Morales Ayma, soumise à l'Assemblée générale des Nations Unies le 22 avril 2009, première Journée internationale de la Terre nourricière

1. Le droit à la vie

Cela implique le droit d'exister, le droit à ce qu'aucun écosystème, aucune espèce animale ou végétale, aucun glacier, fleuve ou lac ne soit éliminé ou exterminé à la suite d'un comportement irresponsable des êtres humains. Nous, les hommes, nous devons reconnaître que la Terre nourricière et les autres êtres vivants ont également le droit d'exister et que notre droit se termine lorsque nous commençons à provoquer l'extinction ou l'élimination de la nature.

2. Le droit à la régénération de la biocapacité

La Terre nourricière doit pouvoir régénérer sa biodiversité; l'activité humaine sur la planète Terre et les ressources de cette dernière ne peuvent être illimitées. Le développement ne peut être infini. Il existe une limite : la capacité de régénération des espèces animales, végétales et forestières, des sources aquifères, de l'atmosphère même. En tant qu'êtres humains, si nous consommons ou, pire encore, si nous dilapidons plus que ce que la Terre nourricière est capable de reproduire ou de recréer, nous tuons lentement mais sûrement notre lieu de vie, nous asphyxions peu à peu notre planète, tous les êtres vivants, les hommes y compris.

3. Le droit à une vie propre

Il s'agit du droit de la Terre nourricière de vivre sans pollution. En effet, nous ne sommes pas les seuls à avoir le droit de vivre bien, mais les rivières, les poissons, les animaux, les arbres et la Terre elle-même ont le droit de vivre dans une atmosphère saine, sans poison ni intoxication.

4. Le droit à l'harmonie et à l'équilibre avec tous et entre tous

Il s'agit du droit de la Terre nourricière d'être reconnue comme la composante d'un système dans lequel nous sommes tous interdépendants. C'est le droit de vivre en équilibre avec les êtres humains. Notre planète compte des millions d'espèces, mais nous sommes les seuls à avoir la conscience et la capacité de contrôler notre évolution afin de promouvoir l'harmonie avec la nature.
