Pierre-Alain Collot

Le droit au bonheur par le paysage des peuples autochtones

The right to happiness through Indigenous Peoples' relationship with landscape

RÉSUMÉ

Les peuples autochtones perçoivent de façon spécifique le bonheur tout autant que leur environnement ainsi que les entités naturelles composant leur paysage. Cette relation est bien souvent gouvernée par une mythologie, laquelle confère à ces peuples une nature chtonienne et fonde le « paysage du bien vivre ». Cette mythologie se déploie sous la forme de croyances – tels l'animisme et le totémisme –, lesquelles constituent autant d'éléments susceptibles de participer de la reculturation du paysage autochtone, après des siècles de réification de celui-ci. Le bonheur des peuples autochtones se trouve ici lié à la possibilité contemporaine de reconstituer le lien spirituel qui unit ces peuples à leur paysage et à chacune des entités le composant. Le paysage autochtone impose ainsi d'emprunter des voies nouvelles, au premier rang desquelles les droits de la nature.

MOTS-CLÉS

Paysage ; Nature ; Magie ; Totémisme ; Animisme ; Mythes ; Droits de la nature.

ABSTRACT

Indigenous peoples have distinctive perceptions of happiness, as well as of their environment and the natural entities that make up their landscape. This relationship is often shaped by mythology, which gives these peoples a chthonic character and underpins a "landscape of *buen vivir*." This mythology takes the form of beliefs—such as animism and totemism—that may contribute to the cultural reappropriation of Indigenous landscapes after centuries of their reification. The happiness of Indigenous peoples is thus linked to the contemporary possibility of restoring the spiritual bond that connects these peoples to their landscape and to each of the entities that compose it. Indigenous landscapes therefore call for new approaches, foremost among them the recognition of the rights of nature.

KEYWORDS

Landscape; Nature; Magic; Totemism; Animism; Myths; Rights of nature.

INTRODUCTION

Aux termes des Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial de l'UNESCO, le paysage consiste en une « *œuvre conjuguée de l'homme et de la nature* »[1], tandis que la Convention européenne du paysage définit celui-ci comme une « *partie de territoire telle que perçue par les populations, dont le caractère résulte de l'action de facteurs naturels ou humains et de leurs interrelations dynamiques* »[2]. En insistant sur l'interrelation nature–culture, tout autant que sur l'élément de perception, une telle définition semble de prime abord revêtir une substance conforme aux valeurs autochtones et à la spécificité du rapport que ces peuples entretiennent avec leur terre, leur territoire ou leur environnement. Pourtant, force est de constater que pour certains auteurs, parmi lesquels Claude Lévi-Strauss, « *il n'y a rien ou pas grand-chose qui, chez les peuples que nous étudions, corresponde à ce que nous entendons par paysage* »[3]. Il faut ici préciser qu'une telle affirmation résulte surtout de ce qu'en lieu et place de l'élément de perception définissant le paysage, Claude Lévi-Strauss insiste sur l'idée que « *la notion de paysage n'appartient qu'aux sociétés où des artistes ont voulu la représenter* »[4]. Michel Izard concède de la même façon que « *pour nos sociétés, la notion de paysage était liée à la représentation* », si bien que l'on peut hésiter à consacrer l'existence d'un paysage lorsqu'il n'y a pas de représentation de celui-ci[5].

Le paysage serait donc une notion propre aux sociétés contemporaines et, *a contrario*, celui-ci se fonderait difficilement dans l'environnement des peuples autochtones. Une telle assertion est toutefois très incertaine tant sont nombreux les ouvrages et travaux ethnologiques ou anthropologiques qui accordent une grande importance au paysage, jusqu'à parfois situer celui-ci au cœur des cultures et organisations sociales des peuples étudiés. Ainsi, en pays kanak, Maurice Leenhardt constate que « *le paysage n'est pas formé par des plans naturels qui se succèdent, mais ce sont des plans vivants qui se juxtaposent dans un ordre donné. Cet ordre s'imbrique dans le cerveau du Canaque, et le modèle. Les images qui frappent la rétine, les sons qui vibrent dans son tympan, les visions qui ébranlent l'émotivité, subissent la même courbure qui les infléchit hors du domaine fini, temporel, et concret, vers une réalité* [...] *qui procède du mythe* »[6]. Quant à Philippe Descola, il insiste sur l'idée que « *[d]ans le Grand Nord comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture, mais elle la prolonge et l'enrichit dans un cosmos où tout s'ordonne aux mesures de l'humanité. Bien des traits du paysage sont d'abord dotés d'une personnalité propre. Identifiés à un esprit qui les anime d'une présence discrète, les rivières, les lacs et les montagnes, le tonnerre et les vents dominants, l'embâcle et l'aurore sont autant*

[1] UNESCO, Convention sur la protection du patrimoine mondial culturel et naturel, Paris, 16 novembre 1972, article 1er et UNESCO, Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial, WHC.25/01, 16 juillet 2025, §47.

[2] Conseil de l'Europe, Convention du Conseil de l'Europe sur le paysage du 20 octobre 2000, entrée en vigueur le 1er mars 2004, telle que modifiée par le protocole de 2016.

[3] Lamaison, P. et Cloarec, J. (1991) Débat : les sociétés exotiques ont-elles des paysages ?, Études rurales, n° 121-124, p. 152.

[4] *Ibid*., p. 153.

[5] *Ibid*., p. 155.

[6] Leenhardt, M. (1937) Gens de la grande terre, Gallimard, p. 48.

d'hypostases réputées attentives aux discours et aux actions des hommes »[7]. Par suite, il ne fait aucun doute qu'il existe bel et bien un paysage propre aux peuples autochtones, lequel résulte d'une perception de l'environnement, de la terre ou du territoire procédant non seulement d'une interrelation nature–culture mais aussi et surtout des spécificités de la cosmogonie et des croyances propres à chaque peuple autochtone. De manière à appréhender ce type de paysage et insister accessoirement sur l'idée qu'un paysage autochtone est partout présent, par-delà la réticence de certains États à reconnaitre l'existence juridique de peuples autochtones sinon à fonder un droit des peuples autochtones, il sera fait usage de certains travaux anthropologiques réalisés en Polynésie, Mélanésie et Amazonie, compte tenu notamment de leur pertinence quant à la perception et la description tant du bonheur que du paysage autochtone, ainsi que de la mise en relation de ces deux éléments.

Partant, il sera avant tout question de l'identification de ce que peut être l'essence du bonheur autochtone ainsi que d'un « paysage du bien-vivre » (I), pour ensuite mettre en évidence la façon dont la déculturation du paysage et la dénaturation de la pensée autochtone ont contribué à pousser ces peuples dans le malheur (II). C'est donc fort logiquement que l'on doit considérer que le droit au bonheur de ces peuples est désormais conditionné par la reculturation de ces paysages vernaculaires ainsi qu'une conception spécifique du droit s'y rapportant (III).

I. LE « PAYSAGE DU BIEN-VIVRE » AUTOCHTONE

Comprendre ce en quoi peut consister un paysage autochtone impose de prime abord de prêter attention aux propos de Bronislaw Malinowski lorsqu'il affirme qu'il faut commencer par « *saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision et son monde.* [...] *Dans chaque culture, les valeurs divergent quelque peu ; les gens aspirent à des buts différents, suivent des impulsions différentes, souhaitent une forme différente de bonheur* »[8].

Force est notamment de souligner que le bonheur, la réussite et le succès dans une activité donnée procèdent invariablement d'une cosmogonie ainsi que d'un ensemble de rites, cérémonies, incantations, prohibitions ou autres procédés magiques. Une guérison, une victoire, une récolte ou une pêche abondante, une expédition de chasse couronnée de succès, ou toute autre activité traditionnelle individuelle ou collective ne résulte pas simplement d'un savoir-faire empirique, de l'excellence de la technique, de l'habileté, de l'ingéniosité ou du travail de l'individu. En d'autres termes, « *le plus important n'est pas que les instruments soient bien faits, mais qu'ils soient heureux* »[9]. Dans le prolongement des éléments développés quelques décennies plus tôt par Bronislaw Malinowski à propos des communautés mélanésiennes des îles Trobriand, Raymond Firth insiste sur l'idée que les rituels et procédés magiques dont font usage les Tikopia ne sont pas destinés à se substituer à la technique et au savoir-faire dans l'acte de construction ou de production. Leur finalité est

[7] Descola, Ph. (2005) Par-delà nature et culture, Gallimard, p. 41-42.
[8] Malinowski, B. (1989) Les argonautes du Pacifique occidental, Gallimard, p. 81-82.
[9] Lévy-Bruhl, L. (1963) Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Presses universitaires de France, p. 157.

bien davantage d'assurer la pleine efficacité de l'outil et le succès de l'activité traditionnelle ainsi que d'insuffler confiance aux intéressés[10]. Un même constat se retrouve dans les travaux de Maurice Godelier et José Garanger à propos des Baruyas de Papouasie-Nouvelle-Guinée, insistant sur l'existence de rituels visant à « *promouvoir l'abondance du gibier à la chasse et celle des tubercules ou des cannes à sucre dans les jardins* »[11], tout autant que d' « *un rituel propitiatoire destiné à apaiser l'esprit de l'arbre qu'il [s'agit d'] abattre* »[12]. Chez les Achuar, le monde des jardins, le monde de la forêt ainsi que le monde de la rivière sont consubstantiels de pratiques magiques et de la présence d'esprits, et sont autant de mondes où la nature se confond avec la surnature, où les incantations et prohibitions viennent compléter le travail et l'habileté de l'individu[13]. Chacune des activités traditionnelles est ainsi dépendante d'un ensemble de rites et paroles magiques, conditionnant le succès d'une activité donnée ainsi que le bonheur ou le succès de ceux qui se livrent à celle-ci. Et Bronislaw Malinowski de souligner que « *la magie sert de trait d'union entre le monde supranormal du mythe et les banals événements de la vie quotidienne* »[14], avant d'ajouter que la magie « *remonte aux premiers âges du monde et qu'elle est, à vrai dire, autochtone au sens littéral du mot* »[15]. On rejoint ici le point de vue de Bruno Saura, lequel propose de « *revenir à la signification étymologique de l'autochtonie, à la consubstantialité entre les humains et la terre, posée par les mythes* »[16], car les peuples autochtones ne sont pas simplement des « *peuples installés depuis des temps immémoriaux sur un territoire* »[17]. Ce sont également « *des peuples souvent dotés de mythes voyant leurs ancêtres naître du sol même de ce territoire ; des peuples attachés à ce territoire, attachés à ces mythes* »[18]. Bruno Saura illustre sa théorie à partir des mythes cosmogoniques polynésiens, « *voyant littéralement l'homme apparaitre à partir de la terre* »[19], tout comme Pierre Clastres constate que « *les premiers ancêtres des Guayaki sortirent de la terre grosse et terrible* »[20].

On comprend sans difficulté que le bonheur autochtone est indissociable d'une relation spirituelle à la terre, ainsi qu'aux entités naturelles qui composent le territoire autochtone pour former son paysage. L'anthropologie nous donne à voir un bonheur ancré dans la société traditionnelle, sa cosmogonie, ses mythes et légendes , l'ensemble fondant ce que Joël Bonnemaison appelle « *le*

---

[10]Firth, R. (1939) Primitive Polynesian Economy, George Routledge & Sons and Kegan ; Firth, R. (1967) Tikopia Ritual and Belief, Beacon.

[11] Godelier, M., Garanger, J. (1973) Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, *L'Homme*, tome 13, n°3, p . 219.

[12] *Ibid*., p. 200.

[13] Descola, Ph. (2019) La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, Editions de la maison des sciences de l'Homme.

[14]Malinowski, B. (1989), *op. cit*., p. 487-488.

[15] Suivant Malinowski, la magie de la pirogue est issue d'un trou du sol et a été apportée par les hommes qui émergèrent en même temps que celle-ci ; la magie des jardins fut également apportée par les premiers ancêtres qui l'apportèrent avec eux lorsqu'ils sortirent de leur cavité souterraine. Cette provenance mythique et souterraine vaut tout autant pour la magie de la pêche ou la magie du vent. *Ibid*., p. 464.

[16] Saura, B. (2013) Mythes et usages des mythes : Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie, Peeters, p. 12-13.

[17] *Ibid*., p. 12.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*.

[20] Clastres, P. (1972) Chroniques des Indiens Guayaki, Plon – Terre humaine Poche, p. 13.

bonheur de vivre dans la coutume »[21]. Il ne s'agit pas simplement d'un bonheur propre à un individu membre d'un groupe, mais d'un bonheur lui-même de nature chtonienne, tout comme le groupe social dont il est indissociable.

C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre le « *séjour paisible* » que Maurice Leenhardt entreprend de formuler dans Gens de la Grande Terre[22]. Le séjour paisible, c'est le « maciri » en langue a'jië, signifiant au sens strict l'habitat, et englobant de façon générale « *non seulement le village, mais toutes les terres qui en dépendent avec leurs morts, leurs vivants, et leurs cultures, tout l'ensemble où le grand passé et le timide présent sont emmêlés* »[23]. Maurice Leenhardt ajoute dans ses notes d'ethnologie néo-calédoniennes que le « maciri » « *constitue une chefferie à la fois mystique et pratique* »[24]. Dans Gens de la Grande Terre, il insiste sur le « paysage de l'habitat », comprenant le village, son tertre et ses pierres sacrées, ses autels, sa Grande case, son poteau central et autres mâts, son allée centrale, allées et contre-allées, ses végétaux et notamment ses arbres symboliques, les araucarias et cocotiers. Il faut y ajouter la part d'invisible, qualifiée par Maurice Leenhardt d'« *appuis invisibles de la société* »[25]: d'abord le totem, qu'il soit animal, végétal, voire « aberrants », c'est-à-dire le tonnerre, le rhuandu (flux de mer au moment de l'équinoxe) et le domoani (consistant en un tourbillon de vent, une rafale ou une trombe[26]; ensuite, l'ancêtre déifié, lequel « *domine la case, possède la montagne, vit dans l'arbre, règne à l'autel* »[27], la « *pensée accordée aux défunts [étant] accrochée* […] *à tous les aspects du paysage familier, aux rameaux des bosquets, au faite des cases, aux silhouettes des rochers et à l'ampleur des montagnes* »[28] ; enfin, cette part d'invisible peut être étendue en direction de « *l'alizé parfumé enveloppant un joli site [qui] est pour [le canaque] symbole de bien-être, et participe de son climat psychique.* […] *La brise est l'haleine de la nature, et c"est dans le confort de son souffle que se place le village* »[29]. Il n'est finalement guère étonnant que Maurice Leenhardt en vienne à considérer que « *hors de son habitat, le Canaque n'est plus lui-même. C'est que le maciri* […] *compte une histoire, et c'est au contact de cette histoire que le Canaque se sent à la fois soi-même et participant du séjour paisible où il se trouve* »[30]. Cela procède à tout le moins de l'idée que le kanak vient se confondre avec son environnement, avec les éléments du paysage qui l'entourent, celui-ci n'étant en quelque sorte pas dégagé du monde, son individualité

[21] Bonnemaison, J. (1987) Tanna : les Hommes lieux, Orstom éditions, p. 59 ; Bonnemaison, J. (1997) Les gens des lieux, Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna, Orstom éditions, p. 47.
[22] En revanche, la notion de séjour paisible est entièrement absente dans ses Notes d'ethnologie néo-calédoniennes, publiées en 1930 soit 7 années avant Gens de la Grande Terre, alors même que ces deux ouvrages sont dans leur substance assez proches.
[23] Leenhardt, M. (1937) *op. cit*., p. 43.
[24] Leenhardt, M. (1930), Notes d'ethnologie néo-calédoniennes, Institut d'ethnologie, p. 24.
[25] Leenhardt, M. (1937) *op. cit*., p. 171.
[26] Dans ses notes d'ethnologie néo-calédonienne, Maurice Leenhardt dresse une liste complète des totems ainsi que la situation géographique de chacun d'entre eux. Les plus fréquents sont à l'évidence les totems animaux, au premier rang desquels le lézard et le requin. Il est également question de totems végétaux : le bananier, l'herbe Ue, le roseau à plumet, le kuni ainsi que le taro.
[27] *Ibid*., p. 171.
[28] *Ibid*., p. 45.
[29] *Ibid*., p. 17-18.
[30] *Ibid*., p.44.

restant confondue avec son milieu naturel, social et mythique[31]. Et il faut se garder de penser que la notion de « *séjour paisible* » serait propre à la seule société kanak. Joël Bonnemaison, à propos des communautés mélanésiennes de l'île de Tanna, fait sienne cette même idée, renvoyant selon ses termes à un « *enracinement mystique* », « *un territoire magique et pénétré de religiosité* [...], *fait de monts, de pierres, de sources et d'arbres sacrés, créant un univers fantastique, habité d'esprits et hanté par l'errance d'ancêtres décédés* »[32]. L'on parle dès lors d'un « *paysage immuable* »[33], d'un « *paysage invisible du sacré* »[34] qui est celui de l' « *homme du lieu* »[35].

L'idée d'un bonheur autochtone en lien avec la terre et l'environnement propre à ces peuples se retrouve également dans le « *paysage du bien vivre* » décrit par Philippe Descola à propos des Achuar. Le « *paysage du bien vivre* », c'est avant tout un état d'équilibre, la paix domestique, elle-même « *pierre angulaire d'une vie harmonieuse* »[36], et l'atmosphère aimable de la maison[37]. En filigrane, cela renvoie au « *monde de la maison* »[38], unité résidentielle du groupe familial de type nucléaire ou polygyne, lieu de sociabilité domestique où hommes et femmes peuvent occuper des espaces distincts (l' « ekent » pour les femmes, le « tankamash » pour les hommes). Le monde de la maison, « *vaste et harmonieuse construction* »[39], est, suivant une lecture mythologique, « *une voie de passage entre deux univers – ciel et monde souterrain – qui lui sont coextensifs,* [...] *témoignage jusqu'à maintenant d'une ancienne continuité matérielle entre le monde céleste, le monde terrestre et le monde chtonien* »[40]. C'est aussi, d'un point de vue géographique, « *le centre périodiquement déplacé d'un réseau de parcours de la forêt, le foyer temporaire à partir duquel se réalise l'usage de l'espace environnant* »[41] – là où se fonde le « *bon usage de la nature* ». Partant, le monde de la maison n'est pas dissociable du monde de la rivière – l'axe directionnel de la maison étant toujours placé parallèlement au flux de la rivière –, du monde des jardins et du monde de la forêt. Tout comme le monde de la maison, le monde des jardins revêt une dimension mythologique tout autant que magique. Le travail d'abattage, d'essartage et de jardinage, activités respectives des hommes et des femmes, n'est jamais suffisant. L'ensemble doit être accompagné d'interdits ou tabous, de l'usage de charmes horticoles ainsi que de rituels magiques – la magie des jardins –, prenant notamment la forme d'incantations adressées à Nunkui, l'esprit dont dépend le succès des récoltes à venir. Plus éloigné du monde de la maison, le monde de la forêt, situé à la lisière des jardins et destiné à la cueillette et à la chasse, est lui aussi pénétré d'une dimension mythologique et magique laquelle, par-delà l'usage de

[31] Leenhardt, M. (1971), Do Kamo : La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Tel Gallimard, p. 69-70.
[32] Bonnemaison, J. (1986) L'arbre et la pirogue, Orstom éditions, p. 192 ; Bonnemaison, J. (1996) Gens de pirogue et gens de terre, Orstom éditions, p. 169.
[33] *Ibid*.
[34] *Ibid*., p. 163 ; *Ibid*. p. 187.
[35] Bonnemaison, J. (1986) *op.cit*. p. 192 ; Bonnemaison, J. (1997) *op.cit*., p. 185.
[36] Descola, Ph. (2019), *op. cit*., p. 438.
[37] *Ibid*.
[38] *Ibid*., p. 165-201.
[39] *Ibid*., p. 170.
[40] *Ibid*., p. 183-184.
[41] *Ibid*., p. 188.

rituels et de charmes, impose de respecter deux impératifs : d'abord se restreindre à un prélèvement modéré, ensuite ne jamais manquer de respect vis-à-vis des animaux. Ces considérations valent autant pour le monde de la rivière, lequel doit être distingué du « *monde clos du jardin* », comme du « *monde ouvert de la forêt* »[42], et donne également à voir un certain nombre de « *préconditions symboliques à la pêche* »[43]. Il s'agit de l'usage de procédés magiques, de charmes, de rituels, de présages et songes prémonitoires, d'interdictions destinés à assurer l'efficacité des techniques halieutiques et satisfaire, là encore, à l'impératif du bon usage de la nature. On comprend dès lors que l'économie domestique et le paysage du bien-vivre propres aux Achuar se déploient à partir de la maison en direction de plusieurs zones concentriques juxtaposant la rivière, les jardins et la forêt. L'ensemble est composé de végétaux dotés d'une vie autonome et d'une âme (« *wakan* »)[44], ainsi que d'espèces animales considérées comme « *collections d'individus* »[45], tous étant liés à des mythes et des esprits.

Le paysage du bien-vivre des Achuar se situe ainsi à l'opposé d'une acception occidentale et individualiste du bonheur ou du bien-être. On retrouve ici les notions de « *buen vivir* » (équatorien) ou de « *vivir bien* » (bolivien), trouvant elles-mêmes leur source originelle dans les notions de « *Sumac Kawsa* » (Kichway), « *Teko Porã* » (Guarani), « *Suma Qamaña* » (Aymara), ou encore « *shiir waras* » (Achuar) et « *küme mongen* » (Mapuche), toutes reposant davantage sur l'essence que sur l'état de la personne[46]. L'ensemble procède de l'idée de « *vivre en harmonie et en équilibre, en harmonie avec les cycles de la Terre-Mère, du cosmos, de la vie et de l'histoire, et en équilibre avec toute forme d'existence* »[47]. En d'autres termes, le « *buen vivir* » ou le « *vivir bien* » place le bonheur et le bien-être au cœur d'un tout, englobant humains et non-humains, nature, culture et surnature, visible et invisible dans un rapport d'identité. Il participe d'une relation intime de l'homme à la terre-mère ainsi que d'un équilibre entre chacun des éléments humains, culturels, naturels et surnaturels composant le paysage autochtone.

II. LE MALHEUR PAR LA DÉCULTURATION DU PAYSAGE AUTOCHTONE

Les notions de « *buen vivir* » ou de « *vivir bien* » sont sans nul doute un idéal, souvent défiguré, parfois délabré dès lors que la pénétration et la domination de civilisations extérieures ont pu créer les conditions d'une réification des paysages autochtones. Il ne s'agit pas là de retracer, de façon générale, les effets de la colonisation sur la situation des populations soumises, mais bien davantage d'observer la façon dont les processus de conversion religieuse ainsi que d'appropriation foncière ont contribué à déculturer le paysage autochtone tout autant qu'à dénaturer la pensée de ces peuples.

[42] *Ibid*., p. 384.
[43] *Ibid*., p. 396.
[44] *Ibid*., p. 284.
[45] *Ibid*., p. 371.
[46] Barbosa, J.-A., Maldonado Bravo, E.-E., Lunelli, I.-C. Teko Porã (2022) Sumac Kawsay et Suma Qamaña : des chemins vers la Buen Vivir, l'autonomie et le territoire, in Félicien Lemaire et Jean Fougerousse, Bonheur et bien-être dans le droits des Etats, Mare et Martin ; Solón, P. (2018) Le « buen vivir », une autre vision du monde, *Revue Projet,* 362 (1).
[47] Huanacuni Mamani, F. (2010) Buen Vivir / Vivir Bien : Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígena, p. 7.

Maurice Leenhardt insiste du côté de la Grande Terre sur le surgissement d'une « *dissolution totémique* », faisant remarquer que « *le totem reste encore la source de la vie, l'appui de toute affectivité, il est la cause du respect qu'on a pour le dos et la nuque de l'oncle maternel, ses réceptacles. Toutefois, depuis cent ans, ses autels ont lentement disparu, les lieux totémiques ont été profanés par la colonisation, les interdits sont presque tous levés. On pourrait croire que le totémisme est mort* »[48]. Et Maurice Leenhardt d'ajouter que cette mort n'a jamais été totale, le totem persistant dans « *la pensée des formes mythiques* »[49], le comportement comme la psychologie des mélanésiens restant durablement marquée par les croyances et traditions nées du totem. De façon plus tranchée, Pierre Métais se penche quant à lui, toujours à propos de la Nouvelle-Calédonie, sur la nature de la pensée kanak, originellement dominée par une recherche et une exigence d'équilibre, fondée notamment sur l'institution totémique. Il constate pourtant que « *le symbole totémique, expression d'une cosmogonie de la vie, lié à un système d'échanges matrimoniaux de caractère global, fondement et moteur des tabous sexuels, se vide progressivement de son contenu affectif, se désacralise comme "religion du tout" à cause de l'incapacité de la pensée à résoudre rapidement des situations nouvelles, à élaborer rapidement d'autres tabous (par exemple contre l'alcoolisme, le rapt des femmes par les nouveaux venus, ou leur obtention par des moyens contraires à ceux de la tradition, contre les empiétements des Blancs sur la propriété canaque, etc.)* »[50]. Surtout, Pierre Métais constate que l'institution totémique n'a été d'aucune force contre l'autorité coloniale, contre le blanc qui s'approprie les biens des kanak. On peut même voir la défaite puis la soumission des kanak non pas simplement comme un abandon mais bien davantage comme une forme de malédiction émanant des puissances invisibles et offrant à ceux-ci la conversion au christianisme comme seule possibilité de rachat. Un même constat peut être réalisé du côté de la Polynésie où « *le système de tabous* [...] *ne devait pas subsister longtemps, après que ce monde insulaire se fut ouvert à la colonisation européenne. Ses innombrables restrictions étaient alors devenues insupportables aux simples particuliers, et il s'en fallait de peu que les bénéficiaires eux-mêmes, chefs et prêtres, n'en trouvassent pas le poids aussi lourd* »[51]. Et Hutton Webster d'indiquer comment, par-delà l'évangélisation de la population polynésienne, ce fut Pomaré II qui, suite à sa conversion au christianisme en 1812, entreprit de désacraliser la tortue, jusqu'ici animal sacré, ainsi que de brûler publiquement les idoles, renverser les temples et les autels. La réification sinon la disparition des croyances autochtones et la dénaturation de la pensée de ces peuples au moment de la colonisation ainsi que de leur évangélisation se double d'une déculturation de leurs paysages et de leurs terres.

Et partout l'on constate que le processus de conversion religieuse, porteur de dénaturation de la pensée autochtone, se double d'une logique de spoliation et d'appropriation des terres, du territoire et de l'environnement des peuples autochtones. Alain Saussol observe, du côté de la Nouvelle-Calédonie, que « *ces hommes, qui tiraient l'essentiel*

[48] Leenhardt, M. (1971), *op. cit*., p. 136.
[49] *Ibid*., p. 134.
[50] Métais, P. (1953) Quelques aspects de l'évolution culturelle néo-calédonienne, *Journal de la Société des océanistes*, 9, p. 196.
[51] Webster, H. (1952), Le tabou : Etude sociologique, Payot, p. 338.

de leurs ressources et pour qui le sol ancestral constituait le support social et religieux de leurs villages, vivaient-ils soudain dans l'insécurité de leur patrimoine et dans l'anxiété de leur propre avenir »[52]. Dans le prolongement du « *mal-vivre* »[53] dont fait mention Alain Saussol, ce n'est que très logiquement que l'on en vient à remarquer que « *les canaques s'enfoncèrent dans la culpabilité et la honte face aux Blancs, se dévalorisant au point de bloquer pour longtemps les possibilités d'idéalisation de leur héritage culturel et l'émergence de revendications identitaires* »[54]. Un même constat doit être réalisé en Guyane où « *les amérindiens ont tous gardé collectivement la mémoire douloureuse de l'intrusion, ils savent que le monde d'aujourd'hui a été modelé selon des principes extérieurs. Le souvenir toujours ressenti de l'intrusion, de la dépossession et de la mise à l'écart qui ont suivi, pèse continuellement dans la relation à l'autre, qu'il soit blanc, créole ou noir-marron.* […] *Cette iniquité dans les relations sociales a des conséquences désastreuses : non seulement elle conduit les "receveurs" à la dépendance, mais elle engendre aussi dans les esprits une humiliation profonde et durable* »[55]. Il serait par ailleurs parfaitement erroné de circonscrire cette décomposition du « *paysage du bien vivre* » aux seuls processus passés de conversion religieuse et d'appropriation foncière. La période contemporaine est toute aussi lourde de menaces et de risques au moins du fait de la multiplication des grands projets d'infrastructure ainsi que de l'exploitation toujours croissante des ressources naturelles[56], qu'elles soient forestières, minérales, biologiques, halieutiques, hydrologiques ou aquifères, etc.

L'ensemble consiste en autant de facteurs de réification sinon de disparition des paysages comme de la pensée autochtones. Il s'agit également d'obstacles à l'exercice par ces peuples de leurs droits collectifs sur leurs terres, territoires et ressources, venant contredire l'idée de « *bien vivre* », laquelle rejette l'exigence d'un développement comme fin en soi. Cela contraste sensiblement avec le « *paysage du bien-vivre* », tel qu'entendu par Philippe Descola, dont « *l'un des critères* […] *est de réussir à as-*

---

[52] *Ibid*., p. 251.

[53] *Ibid*.

[54] Kohler, J.-M. (1991), Identité canaque et intégration coloniale, *Journal de la Société des océanistes*, 92-93, p. 47.

[55] Wyngaarde, B. (2005) Communautés amérindiennes : identités en danger ? Ethnies – Guyane : le renouveau amérindien, Vol. 18, p. 31-32. Voir également Géry, Y., Mathieu, A., Gruner, C. (2014) Les abandonnés de la République : Vie et mort des Amérindiens de Guyane française, Albin Michel.

[56] Ainsi, « entre 1970 et 2017, l'extraction mondiale annuelle de matières premières est passée de 27,1 milliards de tonnes à 92,1 milliards de tonnes (voir figure 2.7), soit une croissance annuelle moyenne de 2,6 %. Le nouveau millénaire a marqué le début d'une forte augmentation des besoins mondiaux en matières premières, qui ont progressé de 2,3 % par an entre 1970 et 2000, puis de 3,2 % par an entre 2000 et 2017 (PNUE, 2016 ; Schandl et al., 2017). La croissance de la demande mondiale de matières premières a été largement tirée par d'importants investissements dans les infrastructures et par l'amélioration du niveau de vie dans les pays en développement et en transition, notamment en Asie (Schandl et West, 2010). Bien qu'un bref ralentissement du taux de croissance de la demande de matières premières ait eu lieu entre 2008 et 2010 en raison de la crise financière mondiale, cet impact sur la trajectoire globale a été très limité. La demande mondiale moyenne de matières premières par habitant était de 7,4 tonnes en 1970 et a atteint 12,2 tonnes en 2017. Dans le même temps, le PIB par habitant est passé de 5 198 dollars américains à 10 606 dollars américains. Alors que le PIB par habitant a plus que doublé, l'utilisation de matières premières a augmenté d'environ deux tiers entre 1970 et 2017. Il est toutefois important de noter que l'accélération de l'extraction mondiale de matières premières depuis 2000 a coïncidé avec un ralentissement de la croissance du PIB et de la population. L'un des facteurs à l'origine de ce phénomène est probablement la concentration disproportionnée de la croissance du PIB dans les économies en transition, passant d'un modèle économique agraire à un modèle urbain-industriel particulièrement gourmand en matières premières et en énergie », UNEP (2019) Global Resources Outlook 2019 : Natural Resources For the Future we Want.

surer l'équilibre de la reproduction domestique en n'exploitant qu'une faible fraction des facteurs de production disponibles », tout en prenant soin d'ajouter qu' « *un dernier domaine où la sous-exploitation des capacités productives paraît hautement probable* [...] *c'est celui des ressources naturelles* »[57]. De la même façon, « *pour les Achuar, la finalité principale d'un bon usage de la nature n'est pas l'accumulation infinie d'objets de consommation, mais l'obtention d'un état d'équilibre qu'ils définissent comme le "bien-vivre" (shiir waras)* »[58]. Partant, le bien-vivre vient conjuguer cosmogonie autochtone et protection de l'environnement, suivant le modèle résultant des Constitutions bolivienne et équatorienne[59].

Le rétablissement du « *paysage du bien-vivre* » propre aux peuples autochtones passe surtout par ce qu'Alain Saussol qualifie de « *droit d'être soi-même* »[60], lequel exige notamment une réappropriation des terres coutumières par les autochtones tout en veillant à ne pas transformer – sous la forme de la propriété individuelle – le rapport que ces peuples entretiennent avec leur terre, au risque d'une disparition de la culture autochtone. Il s'agit également de veiller à la reconstitution du patrimoine ancestral, sans tomber dans l'illusion de la reconstruction de l'ancienne société ni d'une résurrection du modèle précolonial. C'est ici faire écho à la pensée de Jean-Marie Tjibaou, constatant que le mélanésien est aujourd'hui à la recherche de son identité, laquelle se rapporte au mythe, « *parole créatrice de l'univers kanak* »[61], déterminant le rapport entre les hommes, le réseau de relations entre les clans ainsi que les rapports avec le totem, le cosmos, le temps – c'est-à-dire le rythme de la nature[62] –, la terre et l'espace – dont il nous dit que « *paysage, dessin du village, société, défunts et êtres mythiques ne forment qu'un ensemble non seulement indivisible, mais encore pratiquement indifférencié* »[63]. Plus loin, Jean-Marie Tjibaou ajoute que « *la réponse à la question d'où venons-nous sur la terre de Calédonie, les gens l'ont traduite dans les généalogies. C'est les gens de tel clan.* [...] *Mais nous trouvons, au terme, un arbre, ou un animal, ou une pierre, ou le tonnerre. C'est la relation avec la terre, avec l'environnement, avec le pays, avec le terroir. Nous ne sommes pas des hommes d'ailleurs. Nous sommes sortis de cette terre* »[64].

III. LA RECULTURATION DU PAYSAGE COMME CONDITION DU BONHEUR AUTOCHTONE

Dans le prolongement des propos de Jean-Marie Tjibaou, le paragraphe 1er du préambule de l'Accord de Nouméa définit l'identité kanak comme étant fondée sur « *un lien particulier à la terre. Chaque individu, chaque clan se définissait par un rapport spécifique avec une vallée, une*

[57] Descola, Ph. (2019), *op. cit*., p. 444-445.
[58] Descola, Ph. (2005), *op. cit*., p. 163-438.
[59] Audubert, V. (2017) La notion de Vivir Bien en Bolivie et en Équateur, réelle alternative au paradigme de la modernité ?», *Cahiers des Amériques latines,* 85, 91-108 ; Sozzo, C.-G. (2019) Vers un « état écologique de droit » ? Les modèles de Buen vivir et de Développement perdurable des pays d'Amérique du Sud. *Revue juridique de l'environnement,* spécial(HS1), 89-102.
[60] Saussol, A. (1979) L'héritage : Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie, Publication de la Société des Océanistes, p. 448.
[61] Tjibaou, J.-M. (1996) La présence kanak, Éditions Odile Jacob, p. 62 ; Tjibaou, J.-M., Missotte, P., Folco, M., Rives, C. (1976) Kanaké : Mélanséien de Nouvelle-Canédonie, Les éditions du Pacifique, p. 60
[62] *Ibid*., p. 112.
[63] *Ibid*., p. 62
[64] *Ibid*., p. 104

colline, la mer, une embouchure de rivière, et gardait la mémoire de l'accueil d'autres familles. Les noms que la tradition donnait à chaque élément du paysage, les tabous marquant certains d'entre eux, les chemins coutumiers structuraient l'espace et les échanges ». Le paysage vernaculaire des peuples autochtones doit être rattaché au sens profond de l'autochtonie et aux mythes généralement situés à son fondement. Maurice Leenhardt parle de « *vue mythique de l'espace* »[65], tandis que Joël Bonnemaison fait mention, à propos de l'île de Tanna, d'un « *paysage magique formé de montagnes et de rochers qui s'harmonisent avec les forces cosmiques* »[66]. C'est le mythe qui crée et donne sa forme au paysage.

L'ensemble est indissociable de l'existence d'êtres surnaturels, héros culturels ou divinités, dont la tâche première fut de produire l'univers et sculpter le monde. Le paysage autochtone est issu de ces temps magiques et mythiques, eux-mêmes indissociables d'un univers chtonien. Surtout, élément central du temps de la fondation, la terre est au cœur de la création du monde. C'est d'abord de la terre que naît le premier homme chez les kanak, les ma'ohis et certains des peuples d'Amazonie[67]. Mais la terre n'est pas simplement créatrice de l'homme autochtone; elle est à l'origine de tout élément végétal, minéral, aquatique, etc. La terre est ainsi une sorte de matrice universelle de toutes les formes vivantes et non vivantes. Le paysage autochtone nait des mythes originels, lesquels font de l'homme comme de la plante des entités de nature chtonienne.

Ce tout consubstantiel laisse apparaitre la dimension invisible du paysage autochtone. Ce paysage invisible est aussi celui au sein duquel se manifestent âmes et esprits suivant les croyances animistes. L'animisme, nous dit Philippe Descola, « *c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités [autorisant] une extension de l'état de culture aux non-humains* »[68]. Cela rejoint l'idée développée 135 années plus tôt par Edward Tylor lorsqu'il souligne que « *ce que nous appelons objets inanimés, à savoir, les rivières, les pierres, les arbres, les armes, etc., sont pour l'[autochtone] des êtres intelligents* »[69]. Encore faut-il, toujours dans le prolongement de la pensée d'Edward Tylor, différencier deux éléments composant la doctrine animiste : le premier ayant rapport avec les esprits exerçant une influence sinon un contrôle sur les événements du monde matériel et la vie des êtres humains ou non humains ; le second correspondant à l'âme individuelle, laquelle peut notamment se manifester pendant les rêves et après la mort. Le premier élément se décline sous la forme d'esprits habitant des entités naturelles, ces « *esprits locaux hantant les montagnes, les rochers et les vallées, les sources, les ruisseaux et les lacs, en un mot, tous les objets, tous les lieux natu-*

[65] Leenhardt, M. (1971), *op. cit.*, p. 102.
[66] Bonnemaison, J. (1997), *op. cit.*, p. 89.
[67] Metraux, A. (2013) Écrits d'Amazonie. Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme, CNRS Editions.
[68] Descola, Ph. (2005), *op. cit.*, p. 229.
[69] Tylor, E.-B. (2024) La civilisation primitive, Tome premier, SHS éditions, p. 824.

rels qui, dans les temps primitifs éveillaient dans l'esprit [...] *des idées mythologiques* »[70].

Et on comprend aisément que si les végétaux, animaux et minéraux sont, comme l'être humain, nés de la terre dans le temps des commencements, il n'y a aucune raison qu'ils ne soient pas également dotés d'une âme. C'est ici faire le lien avec le second élément, celui-ci se prolongeant non seulement sous la forme de l'âme d'une personne, mais aussi de celle propre aux entités naturelles. On trouve ici la notion de « *Mana* », cette puissance surnaturelle invisible au cœur des religions de Mélanésie et Polynésie[71], tandis que les termes polynésiens de « *Mauri* », « *Wairua* » ou « *Tipua* »[72] ne sont aucunement exclusifs d'une vivification d'un arbre, d'un rocher, d'une pierre, d'une rivière, d'une montagne ou encore d'une quelconque autre plante. C'est ici admettre l'idée, développée par E. S. Craighill Handy, que « *les pierres, les îles, les arbres, les courants, la mer, les corps célestes, comme les hommes, ont leur vie psychique ainsi que leur manifestation physique* »[73]. On doit ainsi parler de « *l'idée d'âme végétale, commune à toutes les plantes et à tous les organismes supérieurs* »[74]. C'est ainsi reconnaitre que végétaux et minéraux composant le paysage autochtone ne se distinguent des hommes que par leur enveloppe corporelle – leur physicalité, selon les termes de Philippe Descola – tandis que leur intériorité est identique, indiquant aussitôt une capacité de métamorphose du végétal ou du minéral à l'humain et réciproquement[75]. Et si le paysage autochtone se trouve composé d'une multitude d'entités naturelles, toutes animées de leur propre manifestation psychique, il est tout aussi logique de considérer que si l'âme se manifeste après la mort, « *le paysage des vivants se trouve hanté par le regard des morts* »[76].

Le temps des commencements ne doit pas simplement être associé à l'idée que végétaux, minéraux, animaux et humains disposent de cette qualité commune d'avoir une âme. Le temps mythique se lit encore dans le paysage, sous la forme de la relation qu'entretiennent les êtres humains avec les entités naturelles au moyen du totémisme. Cela est frappant dans le contexte du totémisme pratiqué par les Arunta, les Loritja ou encore les Kurnai, en Australie, pour lesquels pierres, rochers, points d'eau, arbres, bosquets ne sont pas simplement des végétaux formant ensemble un paysage, mais sont avant tout des points où les êtres originaires hybrides, tout à la fois humains et non-humains, sont passés et ont disparu pour se retirer dans le sol. Paul Wirz écrit à ce propos que « *l'objet en lequel [l'être mixte] pouvait se transformer lui-même, ou qu'il avait produit, devient en quelque façon le symbole du clan tout entier* »[77]. On parle ici de totémisme clanique (qu'il faut différencier,

[70] Tylor, E.-B. (2024) La civilisation primitive, Tome premier, SHS éditions, p. 298-299.
[71] Codrington, R. (1881) Religious Beliefs and Practices in Melanesia, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 10, p. 278 et 303 ; Müller, M. (1879) Origine et développement de la religion, James Darmesteter.
[72] Best, E. (1922) Spiritual and mental concepts of the Maori, Dominion Museum.
[73] Craighill Handy, E.-S. (1927) Polynesian religion, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34, The Museum, p. 25-26.
[74] *Ibid*.
[75] Descola, Ph. (2005), *op. cit*., p. 240-245.
[76] Bonnemaison, J. (1996), *op. cit*., p. 165.
[77] Wirz, P. (1922) Die Marind-anim von Höllandisch Süd-Neu-Guinea, Vol. II, L. Friederichsen & Company, p. 31.

suivant l'analyse d'Adolphus Peter Elkin, des autres formes de totémisme : individuel, sexuel et collectif), lui-même indissociable non seulement d'un centre totémique local, mais aussi d'une parenté « *mythologico-totémique* »[78], puisque l'être originaire est avant tout considéré comme l'ancêtre du clan. Mais c'est bien davantage sous l'angle du rapport aux entités naturelles et au paysage autochtone que le totémisme nous intéresse, dès lors que, suivant Philippe Descola (s'appuyant ici sur la pensée d'Adolphus Peter Elkin), « *l'identité d'un groupe totémique est fondée sur le partage entre tous les membres humains et non humains d'un ensemble spécifique d'attributs physiques et moraux* »[79]. C'est ce que souligne également Maurice Leenhardt à propos des mélanésiens : « *le totémisme nous donne d'apercevoir, au travers du mythe, l'identité sous un aspect concret. Il permet de comprendre plus simplement cette vibration qui amène l'homme à sentir le monde en lui, à être formé par lui, bien avant de se projeter en lui* »[80]. Le monde kanak procède d'une identification entre l'homme et la nature, entre l'homme et le totem. Maurice Leenhardt ajoute avec force, dans Do kamo, que « *l'austro-mélanésien vit indéterminé dans l'enveloppement de la nature. Il ne se répand pas dans la nature ; il est envahi par elle. C'est au travers d'elle qu'il se connait.* [...] *A ses yeux, la roche, la plante, le corps humain, procèdent de structures analogues ; une identité de substance les confond dans le même flux de vie* »[81]. Mythes, totémisme et animisme constituent autant d'éléments participant de la reculturation du paysage autochtone ainsi que de la renaturation de la pensée de ces peuples. L'ensemble participe du « *paysage du bien-vivre* » que l'on trouve en Amérique latine, sinon du « *séjour paisible* » propre aux mélanésiens. Le droit au bonheur des peuples autochtones se trouve ici lié à la possibilité contemporaine de reconstituer le lien qui unit ces peuples à leur paysage et à chacune des entités le composant.

Le paysage autochtone impose d'emprunter des voies juridiques nouvelles, passant de prime abord par le droit du paysage ainsi que par le droit du patrimoine naturel ou culturel. Le paysage de Taputapuātea, situé sur l'île de Raìātea et inscrit depuis 2017 en qualité de paysage culturel sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, en est une parfaite illustration. Le plan de gestion et le dossier de candidature transmis à l'UNESCO insistent d'ailleurs sur l'importance des discours traditionnels pour comprendre les attributs de ce paysage et prendre en compte les valeurs autochtones en relation avec le mythe de fondation du monde par Ta'aroa. Il reste que l'inscription d'un bien sur la liste du patrimoine mondial n'est par lui-même constitutif d'aucun droit, ni d'aucune forme de protection juridique. Celle-ci résulte du droit interne de l'Etat concerné sinon, dans le cas des sites de Taputapuātea, de la compétence reconnue à la Polynésie française en matière de patrimoine culturel, d'environnement, d'urbanisme et d'aménagement. On constate ainsi sans peine que le site de Taputapuātea est notamment protégé, pour le seul marae, au titre des monuments historiques (article 621-1 du code du patrimoine de la Polynésie française), tandis que l'ensemble du bien constitutif du paysage culturel dans sa globalité, est simplement appelé à être placé sous le

[78] *Ibid*., p. 43.
[79] Descola, Ph. (2005), *op. cit*., p. 279.
[80] Leenhardt, M. (1971), *op. cit*., p. 135.
[81] *Ibid*., p. 121.

régime juridique d'une zone de site protégé au titre de l'article D. 122-3 du code de l'aménagement de la Polynésie française. Il serait également possible de faire application, au titre de l'article LP. 2111-2 du code de l'environnement de la Polynésie française, du régime des paysages protégés, définis comme un « *espace protégé géré principalement dans le but d'assurer la conservation de paysage et/ou à des fins récréatives* ».

Force est surtout de souligner que le site de Taputapuātea ne se singularise de quantité de lieux propres à la Polynésie, Mélanésie ou Amazonie que par la présence de marae, c'est-à-dire d'un patrimoine culturel immobilier de nature religieuse. Mais il ne saurait en revanche en être différencié sous l'angle de ce qui compose ce paysage, en tant qu'œuvre conjuguée de l'homme et de la nature revêtant une valeur exceptionnelle du point de vue ethnologique ou anthropologique. Le paysage autochtone tend notamment à se confondre avec la notion de sites naturels sacrés, définie comme « *des éléments naturels ou zones de terre ou d'eau ayant une signification spirituelle particulière pour les peuples et les communautés* ». Le trait spécifique de tels sites réside dans leur relation à un système de croyance, notamment sous la forme du totémisme ou de l'animisme, la présence d'un édifice cultuel n'étant que secondaire. Partant du souci d'établir « *un équilibre entre les mondes humain, biophysique et spirituel* »[82], le paysage autochtone suggère désormais de rompre avec une perception anthropocentrique de l'environnement.

Il s'agit finalement de rejoindre l'idée que chaque entité naturelle (animale, végétale, minérale, aquatique, voire climatique), partageant une intériorité commune avec l'être humain, peut se voir reconnaitre une valeur propre, sinon la personnalité juridique. C'est ce que l'on peut lire aux termes du rapport du tribunal de Waitangi relatif à la rivière Whanganui[83], dont il résulte que « *[d]e la cosmogonie détaillée des Maoris, il ressort* [...] *que toute chose possède un mauri, une force vitale et une personnalité qui lui sont propres, et il était certain qu'une rivière était considérée comme dotée de ce pouvoir. Là encore, le mauri, ou la nature d'une chose, devait être respecté. On ne pouvait l'altérer ni en changer fondamentalement le caractère sans une propitiation appropriée du dieu ancestral associé, par un rituel et avec la preuve que le changement était nécessaire au bien-être du peuple concerné* »[84]. On rejoint ici le modèle juridique ayant vu le jour avec le *Te Urewera Act* du 27 juillet 2014, le *Te Awa Tupua Act* du 20 mars 2017 (visant spécifiquement la rivière Whanganui), puis le *Te Ture Whakatupua mō Te Kāhui Tupua* du 1er février 2025. Ces trois lois ont respectivement reconnu la personnalité juridique au volcan Tongariro, à la rivière Whanganui et au volcan Taranaki, ainsi qu'aux différents sites environnants. Ce modèle autochtone des droits de la nature se retrouve en d'autres lieux tels, parmi tant d'autres, le *Yarra River Protection Act* (*Wilip-gin Birrarung murron*) de 2017 (Australie), les résolutions des 18 janvier et 16 février 2021 relatives à la rivière Magpie/Mutehekau Shipu (Canada), le code de la nation Navajo de 2002 ou la résolution de 2021 du peuple Tohono O'odham reconnaissant la personnalité juridique au Ha:sañ (États-Unis).

[82] Studley, J. (2019) Indigenous Sacred Natural Sites and Spiritual Governance: The Legal Case for Juristic Personhood, Routledge, p. 5.
[83] Waitangi Tribunal Report (1999) The Whanganui River Report, GP Publications.
[84] *Ibid*., p. 39.

C'est également dans ce sens qu'il faut entendre l'article 110-3 du code de l'environnement de la province des îles Loyauté, lequel insiste sur l'idée que « *le principe unitaire de vie qui signifie que l'homme appartient à l'environnement naturel qui l'entoure et conçoit son identité dans les éléments de cet environnement naturel constitue le principe fondateur de la société kanak. Afin de tenir compte de cette conception de la vie et de l'organisation sociale kanak, certains éléments de la Nature pourront se voir reconnaitre une personnalité juridique dotée de droits qui leur sont propres, sous réserve des dispositions législatives et réglementaires en vigueur* ». Cette dernière disposition ne dit rien d'autre que ce que l'on trouve dans le « *séjour paisible* » et la conception totémique présents dans l'œuvre de Maurice Leenhardt. Les droits de la nature ainsi consacrés trouvent leur source, non pas simplement dans l'existence d'un site naturel frappé d'une pollution ou menacé d'une dégradation plus ou moins imminente, mais dans la volonté de reconnaitre des droits à des entités naturelles dotées d'une âme, d'un esprit ou d'une nature totémique à l'aune de la cosmogonie autochtone. Ces droits de la nature doivent être considérés comme des droits autochtones, susceptibles d'être mis en œuvre même en l'absence de reconnaissance explicite de peuples autochtones au sein du système juridique interne. Ils sont destinés non seulement à la protection d'entités naturelles sacrées, mais aussi au « *ré-enchantement* »[85] de l'environnement et une revivification de la nature en vue de permettre la reconstitution du « *paysage du bien-vivre* » ou du « *séjour paisible* ».

LIENS D'INTÉRÊT

L'auteur ne déclare aucun conflit d'intérêts.

BIBLIOGRAPHIE

Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998. (1998). *Journal officiel de la République française, 27 mai 1998*. https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000555817

Audubert, V. (2017). La notion de Vivir Bien en Bolivie et en Équateur, réelle alternative au paradigme de la modernité ? *Cahiers des Amériques latines, 85*, 91–108. https://doi.org/10.4000/cal.8287

Barbosa, J. M. A., Maldonado Bravo, E. E., & Lunelli, I. C. (2022). Teko Porã, Sumak Kawsay et Suma Qamaña : Des chemins vers le Buen Vivir, l'autonomie et le territoire. Dans F. Lemaire & J. Fougerouse (Éds.), *Bonheur et bien-être dans le droit des États* (pp. 149–165). Mare & Martin.

Best, E. (1922). *Spiritual and mental concepts of the Maori* (Dominion Museum Monograph No. 2). Dominion Museum.

Bonnemaison, J. (1986). *Les fondements d'une identité : Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu. Tome 1, L'arbre et la pirogue*. Éditions de l'ORSTOM.

Bonnemaison, J. (1987). *Les fondements d'une identité : Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu. Tome 2, Tanna : Les hommes-lieux*. Éditions de l'ORSTOM.

Bonnemaison, J. (1996). *Gens de pirogue*

[85] David, V. (2018) Pour une meilleure protection juridique de l'environnement en Nouvelle-Calédonie : innover par la construction participative du droit, thèse, EHESS.

et gens de terre : Les fondements géographiques d'une identité. Éditions de l'ORSTOM.

Bonnemaison, J. (1997). *Les gens des lieux : Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna*. Éditions de l'ORSTOM. https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010012010

Clastres, P. (1972). *Chronique des Indiens Guayaki : Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Plon.

Codrington, R. H. (1881). Religious beliefs and practices in Melanesia. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 10*, 261–316. https://doi.org/10.2307/2841527

Conseil de l'Europe. (2000). *Convention européenne du paysage* (STE no 176). https://www.coe.int/fr/web/landscape/text-of-the-european-landscape-convention

Conseil des Innus de Ekuanitshit. (2021, 18 janvier). *Résolution reconnaissant la personnalité juridique et les droits de la rivière Muteshekau Shipu* [Résolution].

Constitución de la República del Ecuador. (2008). *Registro Oficial, 449*.

Constitución Política del Estado. (2009). *Gaceta Oficial de Bolivia*.

David, V. (2018). *Pour une meilleure protection juridique de l'environnement en Nouvelle-Calédonie : Innover par la construction participative du droit* [Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales]. theses.fr. https://theses.fr/2018PSLEH001

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Descola, P. (2019). La *nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. https://doi.org/10.4000/books.editions-msh.25673

Firth, R. (1939). *Primitive Polynesian economy*. George Routledge & Sons.

Firth, R. (1967). *Tikopia ritual and belief*. Beacon Press.

Géry, Y., Mathieu, A., & Gruner, C. (2014). *Les abandonnés de la République : Vie et mort des Amérindiens de Guyane française*. Albin Michel.

Godelier, M., & Garanger, J. (1973). Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. *L'Homme, 13*(3), 187–220. https://doi.org/10.3406/hom.1973.367374

Gouvernement de la Polynésie française. (2015). *Plan de gestion de Taputapuātea*. Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO. https://whc.unesco.org/fr/list/1529/documents/

Gouvernement de la Polynésie française. (2016). *Taputapuātea : Dossier de proposition d'inscription sur la Liste du patrimoine mondial* (Dossier no 1529). Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO. https://whc.unesco.org/en/documents/155773

Handy, E. S. C. (1927). *Polynesian religion* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin No. 34). Bernice P. Bishop Museum.

Huanacuni Mamani, F. (2010). Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organi-

zaciones Indígenas. https://dhls.hegoa.ehu.eus/documents/5182

International Resource Panel. (2019). *Global resources outlook 2019: Natural resources for the future we want* (B. Oberle, S. Bringezu, S. Hatfield-Dodds, S. Hellweg, H. Schandl, & J. Clement, auteurs principaux). United Nations Environment Programme. https://www.resourcepanel.org/reports/global-resources-outlook

Kohler, J.-M. (1991). Identité canaque et intégration coloniale. *Journal de la Société des océanistes, 92–93*, 47–51. https://doi.org/10.3406/jso.1991.2895

Lamaison, P., & Cloarec, J. (1991). Débat : Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? *Études rurales, 121–124*, 151–158. https://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1991_num_121_1_3316

Leenhardt, M. (1930). *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Institut d'ethnologie.

Leenhardt, M. (1937). *Gens de la Grande Terre : Nouvelle-Calédonie*. Gallimard.

Leenhardt, M. (1971). Do *Kamo : La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Gallimard.

Lévy-Bruhl, L. (1963). *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (nouvelle éd.). Presses universitaires de France. (Ouvrage original publié en 1931)

Malinowski, B. (1989). *Les Argonautes du Pacifique occidental* (A. Devyver & S. Devyver, trad.). Gallimard. (Ouvrage original publié en 1922)

Métais, P. (1953). Quelques aspects de l'évolution culturelle néo-calédonienne. *Journal de la Société des océanistes, 9*, 171–201. https://doi.org/10.3406/jso.1953.1776

Métraux, A. (2013). *Écrits d'Amazonie : Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme* (M. Brohan, J.-P. Goulard, P. Menget, & N. Pétesch, dir.). CNRS Éditions. https://doi.org/10.3917/cnrs.metra.2013.01

MRC de Minganie. (2021, 16 février). *Résolution reconnaissant la personnalité juridique et les droits de la rivière Magpie–Muteshekau Shipu* [Résolution].

Müller, F. M. (1879). *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde : Leçons faites à Westminster Abbey* (J. Darmesteter, trad.). C. Reinwald.

Navajo Nation Council. (2002). *Diné Fundamental Law* (Resolution CN-69-02 ; 1 N.N.C. §§ 201–206).

Nouvelle-Zélande. (2014). *Te Urewera Act 2014* (Public Act 2014 No. 51). https://www.legislation.govt.nz/act/public/2014/0051/latest/whole.html

Nouvelle-Zélande. (2017). *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017* (Public Act 2017 No. 7). https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html

Nouvelle-Zélande. (2025). *Te Ture Whakatupua mō Te Kāhui Tupua—Taranaki Maunga Collective Redress Act 2025* (Public Act 2025 No. 1). https://www.legislation.govt.nz/act/public/2025/1/en/latest/

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. (1972, 16 novembre). *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*. https://whc.unesco.org/fr/conventiontexte/

Polynésie française. (2015). *Loi du pays no 2015-10 du 19 novembre 2015 portant création du Code du patrimoine de la Polynésie française*. https://www.service-public.pf/dcp/wp-content/uploads/sites/25/2022/01/Loi-du-Pays-n%C2%B0-2015-10-du-19_11_2015.pdf

Polynésie française. (2023). *Code de l'aménagement de la Polynésie française* (art. D. 122-3). https://www.service-public.pf/dca/wp-content/uploads/sites/26/2023/02/CAPF-consolide.v.26.01.23.pdf

Polynésie française. (s. d.). *Code de l'environnement de la Polynésie française* (art. LP. 2111-2).

Province des Îles Loyauté. (2024). *Code de l'environnement de la province des Îles Loyauté* (art. 110-3). https://www.province-iles.nc/sites/default/files/2024-04/CEPIL2024%20version%20WEB%20VF.pdf

Saura, B. (2013). *Mythes et usages des mythes : Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie*. Peeters.

Saussol, A. (1979). *L'héritage : Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*. Publications de la Société des Océanistes.

Solón, P. (2018). Le « buen vivir », une autre vision du monde (J. Merckaert, trad.). *Revue Projet, 362*(1), 66–72. https://doi.org/10.3917/pro.362.0066

Sozzo, C. G. (2019). Vers un « État écologique de droit » ? Les modèles de Buen Vivir et de développement perdurable des pays d'Amérique du Sud. *Revue juridique de l'environnement, HS1*, 89–102. https://droit.cairn.info/revue-juridique-de-l-environnement-2019-HS18-page-89

Studley, J. (2019). *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: The legal case for juristic personhood*. Routledge.

Tjibaou, J.-M. (1996). *La présence kanak* (A. Bensa & É. Wittersheim, dir.). Odile Jacob.

Tjibaou, J.-M., & Missotte, P. (1976). *Kanaké : Mélanésien de Nouvelle-Calédonie* (M. Folco & C. Rives, photographies). Éditions du Pacifique.

Tohono O'odham Legislative Council. (2021). *Recognition and protection of the sacred Ha* (Resolution No. 21-137).

Tylor, E. B. (2024). *La civilisation primitive* (Vol. 1 ; P. Brunet, trad.). SHS Éditions. (Ouvrage original publié en 1871)

UNESCO World Heritage Centre. (2025). *Operational guidelines for the implementation of the World Heritage Convention* (WHC.25/01). https://whc.unesco.org/document/222376

Victoria. (2017). *Yarra River Protection* (Wilip-gin Birrarung murron) Act 2017 (Act No. 49/2017). https://www.legislation.vic.gov.au/as-made/acts/yarra-river-protection-wilip-gin-birrarung-murron-act-2017

Waitangi Tribunal. (1999). *The Whanganui River report* (Wai 167). GP Publications.

Webster, H. (1952). *Le tabou : Étude sociologique* (J. Marty, trad.). Payot.

Wirz, P. (1922–1925). *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea* (2 vol.). L. Friederichsen & Co.

Wyngaarde, B. (2005). Communautés amérindiennes : Identités en danger ? *Ethnies, 31–32*, 30–35.

PRÉSENTATION DE L'AUTEUR

Pierre-Alain Collot
Institut National Universitaire Champollion – Institut Maurice Hauriou, Université Toulouse Capitole, Toulouse, France
Pierre-Alain Collot est maître de conférences en droit public. Il est l'auteur de travaux de recherche sur les mécanismes de transition constitutionnelle et d'érosion démocratique, ainsi que sur le droit des minorités nationales et ethniques et la place des peuples autochtones et communautés locales dans le contexte de la protection de l'environnement, des paysages ainsi que de la gestion des ressources naturelles.
Contact : pacollot@univ-jfc.fr

Pour citer cet article :

Collot, P.-A. (2026). Le droit au bonheur par le paysage des peuples autochtones. *Sciences & Bonheur, 10*, 58–76. https://sciences-et-bonheur.org/2026/08/30/sb24-t1-04

PRÉSENTATION DE LA REVUE

Sciences & Bonheur

Le bonheur comme objet d'étude

Sciences & Bonheur (ISSN: 2498-244X) est la première revue scientifique et francophone consacrée au bonheur lancée en 2016. La revue est pluridisciplinaire, démocratique et s'intéresse aux questions liées au bonheur. Francophone, elle invite les chercheurs des différentes zones de la francophonie à se positionner sur le sujet. Pluridisciplinaire, elle accueille des spécialistes venant de toute discipline : psychologie, sociologie, management, anthropologie, histoire, géographie, urbanisme, médecine, mathématiques, sciences de l'éducation, philosophie, etc. S'intéressant au bonheur et aux mesures subjectives, la revue s'attache avant tout à la façon dont les individus perçoivent, ressentent et retranscrivent un environnement, une situation ou un rapport social.

Une revue scientifique gratuite et accessible en ligne

En présentant et discutant différents modèles, elle se veut le lieu de débats constructifs et critiques liés aux sciences du bonheur. Elle offre également une tribune aux investigations liées aux expériences variées de la « bonne vie ». Théorique, empirique mais aussi critique, elle accueille la production de savoirs sur le bonheur dans leurs dimensions épistémologiques, conceptuelles, méthodologiques, ou sémantiques. Mais si la revue considère que le bonheur doit être étudié d'un point de vue scientifique, elle souhaite rendre accessible ses développements aux citoyens et estime qu'étant donné le sujet, l'échange et la diffusion avec la société civile sont essentiels. Contrairement à bon nombre de revues, notamment les revues anglo-saxonnes dédiées au même sujet, elle est entièrement gratuite pour les lecteurs et pour les auteurs afin de permettre une diffusion non fondée sur des critères économiques.

Appel à contributions

Sciences & Bonheur accueille toute contribution, qu'il s'agisse d'une revue de questions, d'une étude empirique ou même de la recension d'un ouvrage en lien avec le bonheur. Chaque contribution fait l'objet de deux évaluations indépendantes par un comité d'experts. Un guide est fourni sur le site internet de la revue pour accompagner le processus de rédaction et de soumission. Les contributions peuvent s'insérer dans un numéro thématique ou d'un numéro varia.

Contact et informations complémentaires

Direction de la publication : Gaël Brulé et Laurent Sovet

Site de la revue : https://sciences-et-bonheur.org
Contact : edition@sciences-et-bonheur.org