

# Les droits de la nature et la personnalité juridique des entités naturelles en Nouvelle-Zélande : un commun qui s'ignore ?

PIERRE BRUNET

Dans le monde néo-libéral qui est le nôtre, à l'heure d'une appropriation de plus en plus rapide des données personnelles mais aussi des terres et des ressources qu'elles recèlent, le mouvement intellectuel plaçant pour un « retour des communs » afin de penser de nouvelles formes de « propriétés » apparaît plus que salutaire. Comme le dit David Bollier, les communs ne sont ni le contraire de la propriété privée ni non plus une variante de cette dernière : « dans les communs, il s'agit moins de *possession* au sens habituel du terme que de *gestion responsable* [stewardship]. Demandez à des peuples indigènes s'ils "possèdent" leur terre, ils vous répondront que c'est leur terre qui les possède »<sup>1</sup>.

Cet article ne portera pas directement sur les communs mais sur une innovation juridique récente – qui, sans constituer un commun, s'en approche en ce qu'elle exprime la même préoccupation d'une gestion responsable d'une entité naturelle – à savoir la reconnaissance de la personnalité juridique à une entité naturelle en vue de lui donner

des « gardiens » lesquels exerceront ses « droits » – des « droits de la nature ».

Après avoir expliqué ce que l'on entend par la reconnaissance des « droits de la nature » et les critiques que ces droits suscitent, j'analyserai les deux cas d'attribution d'une personnalité juridique à des entités naturelles – un fleuve et un parc – que la Nouvelle-Zélande a inaugurés et qui ont par la suite été imités (notamment en Colombie et en Inde).

## 1. *Des droits de la nature ?*

L'idée de reconnaître des droits aux entités naturelles ne date pas d'hier. Elle doit beaucoup à l'article précurseur, aujourd'hui bien connu, de Christopher Stone<sup>2</sup> et à l'affirmation d'une conception d'abord biocentrique puis écocentrique du droit<sup>3</sup> par certains instruments internationaux. Ainsi, par exemple, la Convention de Berne relative à

la conservation de la vie sauvage et du milieu naturel de l'Europe du 19 septembre 1979 mentionne pour la première fois la « valeur intrinsèque » de la flore et de la faune sauvage<sup>4</sup>. De même, la Convention de Rio sur la biodiversité de 1992 s'ouvre sur l'affirmation de la « valeur intrinsèque de la diversité biologique ». Le cas le plus fameux reste toutefois la constitution de l'équateur de 2008 qui consacre un chapitre aux droits de la Terre mère ou Pacha Mama<sup>5</sup>. Et si la constitution bolivienne de 2009 ne contient pas de disposition reconnaissant expressément des droits de la nature mais « un droit des êtres humains à un environnement sain », on sait que, l'année suivante, la Bolivie adoptait une première loi sur les droits de la Terre mère<sup>6</sup>.

Ce mouvement en faveur d'une reconnaissance des droits de la nature se nourrit également d'une longue et conséquente discussion doctrinale. Comme on peut s'y attendre, des divergences existent chez les partisans des « droits de la nature »<sup>7</sup>. Mais tous sont au moins d'accord sur un objectif, celui de rompre avec une conception anthropocentrique des rapports entre l'homme et la nature qui fait de cette dernière un objet ou encore une ressource. Autrement dit, la nature a une valeur parce qu'elle est utile aux êtres humains. Contre cette conception, les partisans des « droits de la nature » entendent conférer à la nature le statut de sujet et reconnaître sa valeur intrinsèque. La nature est alors « bonne en soi indépendamment de toute cause (parce que Dieu l'a créée) et de toute conséquence (parce qu'ainsi les gens seront plus heureux ou plus vertueux) »<sup>8</sup>. Il ne s'agit donc pas (ou plus) seulement de garantir aux entités naturelles un respect philosophique abstrait, ni même de se

contenter de les préserver des dommages que peuvent leur causer les êtres humains en imposant à ces derniers des obligations de réparation plus importantes. L'enjeu est à tout le moins, de modérer autant que possible l'approche anthropocentrique dominante des droits environnementaux<sup>9</sup>, de fournir un fondement moral à la responsabilité que les êtres humains ont ou doivent avoir envers le monde naturel<sup>10</sup>, voire, de modifier en profondeur les règles qui régissent les relations entre l'homme et la nature<sup>11</sup>, au point que certains y voient rien de moins qu'une « révolution susceptible de sauver le monde »<sup>12</sup>.

En dépit de ce que l'expression suggère ce n'est pas toujours « la » nature prise comme un tout qui se voit attribuer des droits mais bien souvent plutôt des « objets environnementaux » auxquels on confère le pouvoir d'agir en justice en leur nom propre, afin d'obtenir des réparations à leur profit pour des dommages causés à leur rencontre<sup>13</sup>. La défense des droits de la nature se traduit donc par la reconnaissance de la qualité de personne juridique à des entités naturelles. La justification de cette reconnaissance est double : d'une part, elle est susceptible de garantir que ces entités seront prises en considération par le droit positif en tant que finalité propre et non comme des moyens pour une fin ; d'autre part, cette reconnaissance peut aussi permettre de traduire dans le droit « occidental » des catégories mentales de cultures autochtones qui n'utilisent précisément pas le concept de « droits » mais se fondent sur l'idée d'une connexion ou d'interdépendance des humains avec les objets du monde naturel – cette interdépendance pouvant prendre également des formes multiples.

Cette reconnaissance des droits de la nature suscite également un certain nombre d'objections assez sérieuses.

D'une part, le langage des droits semble inapproprié car les droits sont des construits humains qui valent pour des humains et non pour des entités naturelles lesquelles ne pourraient de toutes les façons pas reconnaître les droits des autres. Un fleuve qui s'assèche ne viole pas le droit des poissons ou des plantes à vivre dans son lit et, en cas de crue, ce même fleuve ne viole pas le droit de la flore ou de la faune ni non plus les droits des humains en cas de destruction de leurs biens ou d'atteinte à leur vie. Il faudrait donc se résoudre à admettre que ces droits de la nature n'étant pas la contrepartie d'une obligation, il est abusif de parler de droits. Par ailleurs, le contenu même de ces droits reste obscur : seront-ils des droits de l'Homme conférés aux entités naturelles ou des droits spécifiques et propres à ces mêmes entités ? Et quand bien même on admettrait des droits différents entre les humains et les entités naturelles, voire entre les différentes entités (un arbre et un fleuve, un fleuve et une montagne) comment pourra-t-on connaître ces droits ? Pourquoi préjuger, par exemple, que les intérêts de ces entités naturelles seront toujours opposés au développement économique ? Comment être sûr que tel glacier ne souhaite pas être transformé en piste de ski ?<sup>14</sup> Ou encore, si on décide de protéger une entité naturelle, a-t-on demandé l'avis de toutes les entités vivantes qui en ont besoin ? Et en cas de conflits entre les droits des entités naturelles et ceux des humains, devra-t-on toujours privilégier les premiers au détriment des seconds ?<sup>15</sup> On a aussi pointé le risque d'une domestication ou d'une « humani-

sation » de la nature par l'importation de toutes les entités naturelles dans les catégories du droit, ce qui reviendrait à une mise sous contrôle de la nature<sup>16</sup>. En définitive, la reconnaissance de droits à la nature semble motivée par le besoin désespéré de mettre fin à la destruction écologique. Mais à quoi cela sert-il si le droit est indéfini au point de n'être qu'une coquille vide que remplissent ceux qui l'appliquent ?<sup>17</sup>

Sans avoir des réponses à toutes les questions posées, certaines objections peuvent néanmoins être écartées.

Plusieurs d'entre elles reposent sur un triple présupposé, à savoir que les droits de la nature seraient rigoureusement identiques à ceux des humains – comme si une rivalité entre les humains et la nature devait être envisagée – ; que ces droits seraient une innovation absolue et, enfin, qu'une fois ces droits reconnus, le phénomène connaîtra une expansion irrésistible (au point de domestiquer la nature).

Ces présupposés sont eux-mêmes discutables.

D'une part, même lorsqu'il s'agit des humains, tous n'ont pas les mêmes droits et, par ailleurs, le droit contemporain fait la différence entre les droits de l'Homme ou droits fondamentaux et les autres droits. Rien n'empêche donc de penser des droits spécifiques pour les entités naturelles, comme pour les animaux, sans confondre les droits de ces entités avec ceux des humains. À cet égard, les droits réclamés pour les entités naturelles ne sont pas toujours si obscurs qu'on veut bien le dire. Ils consistent d'abord dans le droit d'agir en justice mais aussi de vivre et d'exister, de ne pas souffrir des dommages causés par les humains, d'être protégé des usages abusifs ou d'une exploitation inconsidérée ou

encore du droit à un juste partage des biens et à un développement durable des espèces. La question de leur justiciabilité est une question pertinente mais elle est différente et n'a rien de spécifique : nombre de droits reconnus aux êtres humains aujourd'hui sont d'une justiciabilité douteuse et ces droits souvent dits « de papier ».

La question difficile demeure celle de savoir si personnifier la nature en reconnaissant des droits à certaines entités revient à instituer des sujets rivaux du sujet humain<sup>18</sup>. Mais pourquoi poser le problème en termes de rivalité et non en termes de complémentarité ? Si la personnalité juridique est un montage, qui plus est, un montage visant des fins pratiques, est-il si justifié de raisonner en termes de catégories ontologiques ? A-t-on considéré que la reconnaissance de la personnalité juridique des entreprises (les corporations) ou celle de l'État instituait des sujets rivaux du sujet humain ? On connaît la réplique tirée de ce que l'État ou les entreprises demeurent des groupements humains et maintiennent donc l'homme au centre du système juridique. Mais s'interroge-t-on sur la réalité de ce substrat humain que l'on pose en principe quand on parle des firmes d'aujourd'hui, à la fois digitales et transnationales ? De rivalité, il en serait sans doute question si les propositions d'une personnalité juridique des entités naturelles se fondaient sur le modèle de la personnalité juridique humaine. Mais ce n'est pas ce que réclament tous les partisans des droits de la nature. Pour nombre d'entre eux, la personnalité de l'*infans* suffit<sup>19</sup>. Il n'y a donc rien de naturel dans ces montages : ce sont des fictions juridiques auxquelles le droit est habitué.

D'autre part, l'innovation n'a rien d'absolu : depuis quelques années, une ten-

dance se dessine qui consiste, pour les juges notamment, à adopter un régime de discours en termes de droits pour les entités non humaines – les animaux par exemple – sans que ce régime discursif ne paraisse impropre<sup>20</sup>. Par ailleurs, on peut rappeler que plusieurs États ont entrepris d'inscrire la nécessaire protection des animaux dans leurs Constitutions (Allemagne, Colombie, Brésil, Inde, Luxembourg, Suisse) en employant des formulations diverses. On sait enfin que plusieurs modifications de la législation civile sont intervenues. Ainsi l'Autriche a introduit un §285a qui dispose que : « Les animaux ne sont pas des choses ; ils seront protégés par des lois particulières. Les prescriptions en vigueur pour les choses ne sont applicables aux animaux que dans la mesure où il n'existe pas de réglementations différentes ». Une rédaction similaire a été reprise par les codes civils suisse, allemand, polonais et moldave.

Enfin, quant à la dimension irrésistible ou incrémentale d'une telle reconnaissance des droits à des entités naturelles (ou non humaines), elle ne peut en effet être écartée. Mais, d'une certaine façon, l'argument se retourne contre lui-même et préjuge là encore que la reconnaissance de droits de la nature en fera une personne humaine animée du même désir d'égalité que les autres humains. Or, depuis le temps que la cause des droits de la nature est plaidée, on ne peut pas dire que la recherche d'égalité soit très efficace. Elle n'a en tous les cas nullement empêché le déboisement quasi systématique des forêts, la destruction des zones humides et des habitats naturels, la pollution à très grande échelle des terres et des cours d'eau ou encore la disparition rapide de la biodiversité. Mieux encore, c'est précisément parce que ces destructions conti-

nuent que les revendications en faveur des droits de la nature augmentent, tirant parti de ce que le langage des devoirs ou celui de la responsabilité humaine échoue.

Reste l'autre question difficile qui concerne le contenu des droits et leur formulation par la nature à laquelle ils seraient reconnus. La chose est d'autant plus complexe que « la nature » n'existe pas : c'est un concept qui, pour exister, a besoin de représentants et donc de personnes humaines susceptibles de lui donner consistance.

## 2. *Représentation de la nature*

Parmi les droits qui seraient attribués à la nature, figure en premier lieu le droit d'agir en justice. La reconnaissance de droits de la nature suppose donc une réflexion sur la possibilité de la représenter. Mais de quelle représentation parle-t-on ?

Il est d'abord question de représentation juridique. Les entités naturelles peuvent se voir affecter des tuteurs ou des gardiens qui auront pour tâche d'agir en justice en leur nom et de représenter leurs intérêts et défendre leurs droits. La question qui se pose est celle des conditions auxquelles une ou plusieurs personnes humaines peuvent être reconnues comme des gardiens. Il est en effet possible d'exiger, pour éviter toute forme d'abus, que le gardien ait lui-même une proximité avec l'entité naturelle concernée. Cette proximité peut prendre diverses formes. Toutefois l'idée même de droits de la nature exclut celle d'appropriation ou de possession au sens que confère le droit de propriété dans le droit occidental qui tend à réduire l'entité naturelle à une ressource utilisable au seul profit et à

la seule fin du propriétaire. Autrement dit, une fois reconnus des droits à une entité naturelle, elle devient inaliénable.

En revanche, on insiste sur cette forme de relation spirituelle que les populations autochtones entretiennent avec leur environnement ou encore sur les « droits bioculturels » qui entendent traduire la relation de « gestion responsable » (stewardship) qu'une population entretient avec son environnement indépendamment d'une cosmologie propre<sup>21</sup>.

Mais peut-on aller au-delà du seul droit d'agir en justice ? Les gardiens de ces entités naturelles pourraient-ils se faire aussi les « porte-parole » de ces entités ? Autrement dit, peut-on penser une forme de représentation politique de la nature ? Plusieurs pistes ont été proposées qui ne s'inscrivent pas toutes nécessairement dans le cadre d'une théorie des droits de la nature.

Pour l'une, la démocratie représentative – et notamment la pratique de l'élection qu'elle suppose – n'est pas en l'état compatible avec une prise en compte sérieuse et conséquente des questions environnementales. En effet, en ce qu'elle repose sur l'élection et donc sur des enjeux à court terme, la démocratie représentative ne peut parvenir à traiter les questions de long terme. Dominique Bourg et Kerry Whiteside imaginent une « démocratie écologique métareprésentative »<sup>22</sup> dont la finalité ultime est de multiplier les dispositifs institutionnels susceptibles de réintroduire la considération de long terme dans les démocraties représentatives. Pour cela, il faut combiner, d'une part, des procédures délibératives au travers des assemblées de citoyens afin de leur permettre participer, directement à titre individuel, à des décisions touchant leur rapport à la na-

ture et, d'autre part, l'institutionnalisation des organisations non gouvernementales environnementales (ONGE) qui auraient le pouvoir de mettre « l'accent sur l'identité propre des phénomènes environnementaux et sur la nécessité de respecter ces phénomènes »<sup>23</sup>. De son côté, Bruno Latour affirme que l'écologie « oblige à repenser la science et la politique »<sup>24</sup>. Il propose ainsi un « Parlement des choses » qui formerait une seule enceinte où seraient réunies l'expertise scientifique (le savoir), la politique (le pouvoir) et la technocratie (alliance du savoir et du pouvoir).

Une autre position considère qu'il n'y a aucune impossibilité de principe entre la démocratie représentative et les questions environnementales. Reste à savoir comment faire exister les entités naturelles à côté des êtres humains afin que ces derniers les protègent effectivement. Comment leur donner une voix ? Certains raisonnent dans le cadre d'une représentation des intérêts. Ainsi, Andrew Dobson propose une représentation des entités non humaines par procuration (« proxies »)<sup>25</sup>. Parce qu'il agirait en leur nom et défendrait leurs intérêts au sein de l'assemblée législative courante, ce proxy représenterait ces entités. De son côté, Robyn Eckersley propose que soit désigné un « défenseur de la nature » (« nature advocacy ») dont la mission serait de parler pour quelqu'un ou quelque chose en plaçant la revendication sous son meilleur jour mais sans pour autant entretenir une relation commerciale avec l'entité dont il accepte de se faire le « porte-parole »<sup>26</sup>. La forme institutionnelle que pourrait prendre cet avocat serait un « Bureau du Défenseur de l'Environnement » (Environmental Defenders Office). Ce modèle ressemble d'ailleurs à ce que la

Bolivie a adopté en 2012. Dans les deux cas, on présuppose que les intérêts des entités naturelles existent – comme pour les humains – et le problème épistémique est alors de savoir quelles sont les conditions pour les satisfaire.

D'autres auteurs insistent sur la dimension créatrice de la représentation et proposent une redéfinition plus radicale. Ainsi, plutôt que de supposer que le représenté est « donné, uniforme et transparent », Michael Saward voit la représentation comme consistant à porter des revendications (representative claim) plutôt qu'à établir des faits<sup>27</sup>. Il insiste sur trois éléments qui lui semblent essentiels : d'une part, la représentation est un processus à la fois permanent et inachevé qui se prolonge dans le temps ; d'autre part, au cœur de ce processus on trouve une pratique consistant à porter une revendication au nom d'autres personnes et pas seulement en son nom ou encore à prétendre représenter et, enfin, la représentation dépasse largement le cadre parlementaire et électoral. Ainsi, Saward, n'entend pas prendre appui sur cette dernière pour en faire un modèle mais recherche ce qui, dans la représentation politique, pourrait être l'élément commun à toute forme de représentation au sens de « prétendre porter une revendication ». Or, une telle prétention peut prendre plusieurs formes mais la structure profonde est toujours la même : les revendications sont portées par un sujet qui se présente comme agissant pour une entité (une circonscription, des espèces en dangers...) qui est elle-même un concept, l'idée d'une chose réelle qui sert de référent et non la chose en soi et, enfin, ces revendications ont un public qui acceptent ou rejettent ces revendications<sup>28</sup>. Cette redéfinition pré-

tend souligner la dimension aussi bien bi-dimensionnelle que multidimensionnelle de la représentation<sup>29</sup> : cette dernière serait toujours une relation discursive et mutuellement constitutive. Dans le prolongement de cette position, Mihnea Tanasescu propose une autre redéfinition de la représentation : « représenter, c'est invoquer l'existence d'une chose en vertu de certains aspects jugés utiles pour des relations ultérieures avec des êtres dont on invoque l'existence de façon semblable »<sup>30</sup>. Il s'agit là aussi d'insister sur la « structure relationnelle » de la représentation politique pensée pour des entités non humaines<sup>31</sup>.

Bien sûr, on aurait tort de penser que cette dimension créatrice de la représentation est nouvelle : elle a toujours été soulignée et on la retrouve par exemple déjà chez Hobbes. En y insistant, la position défendue rappelle qu'il n'est nul besoin d'une volonté initiale d'un représenté pour constituer le représentant : c'est bien l'inverse qui se produit et cela peut valoir aussi bien pour la représentation des individus que pour les entités naturelles. De même, il ne faudrait pas non plus exagérer la nouveauté que constitue la dimension « relationnelle » de la représentation sur laquelle on met l'accent. Si nouveauté il y a, elle vient donc plutôt de la dilution des formes institutionnelles que pourrait prendre la représentation politique. Les théories proposées adoptent une stratégie inclusive et visent en effet plutôt à reconnaître une signification ou une valeur politique à des revendications en dehors des formes juridiques traditionnelles que fournit la démocratie représentative. C'est précisément là que se situe leur pertinence en même temps que leur difficulté.

Il n'en demeure pas moins que ces réflexions se retrouvent, à des degrés divers, dans le cas de la Nouvelle-Zélande.

### 3. *Les cas du fleuve Whanganui et du parc Te Urewera en Nouvelle-Zélande*

Le 20 mars 2017, le Parlement de Nouvelle-Zélande adoptait une loi reconnaissant au fleuve Whanganui – le troisième plus long fleuve de Nouvelle-Zélande – le statut de personne juridique. Cette loi venait conférer son plein effet à un dispositif élaboré conventionnellement à, partir de 2009 entre le gouvernement de Nouvelle Zélande et les tribus Maori vivant le long du fleuve<sup>32</sup>.

La loi entend d'une part mettre un point final à un très ancien litige né de la rapture par le Gouvernement de Nouvelle-Zélande du traité de Waitangi signé en 1840 avec quatorze chefs Maori et qui leur conférait la possession de leurs terres, biens, forêts et pêcheries. Or, en dépit de leurs nombreuses protestations et actions en justice, les Maori virent se développer un grand nombre d'activités visant à exploiter le fleuve – l'eau comme son lit – en violation complète de leur propre cosmologie et de leurs croyances ancestrales parfois réduite à la formule : « Je suis le fleuve et le fleuve est moi » (“Ko au te awa, ko te awa ko au”). Cette formule, désormais célèbre, illustre la relation de parenté que les Maori entretiennent avec leur environnement naturel et qui est très largement exposée dans les rapports publiés par le Waitangi Tribunal mis en place en 1975 par le Treaty of Waitangi Act.



D'autre part, la loi entend traduire, dans les catégories du droit positif, la cosmologie des Maori et leur relation spirituelle au fleuve Whanganui. En effet, les tribus Maori se pensent et s'inscrivent dans une relation au monde fondée sur le principe (ou la valeur) « whanaungatanga » selon lequel la « myriade des éléments de création – le vif et le mort, l'animé et l'inanimé – sont vus comme liés entre eux et toujours « dotés d'une vie » car tous sont animés par un esprit, une essence vivante (« mauri ») à travers une relation généalogique ancestrale (dite « whakapapa »)<sup>33</sup>.

Dans la mesure où le fleuve est perçu comme un être vivant avec lequel les populations autochtones entretiennent une relation de famille – elles le voient comme un « ancêtre des tribus qui vivent à ses côtés »<sup>34</sup>, ou encore comme un « cordon ombilical » reliant les tribus qui vivent sur ses flancs à l'essence spirituelle de leurs ancêtres<sup>35</sup> –, il ne peut faire l'objet d'une appropriation au sens que le droit positif de Nouvelle-Zélande donne à ce terme. Comme l'écrivait le Waitangi Tribunal dans le Whanganui River Report de 1999<sup>36</sup> :

though they had possession and control in fact, they did not see it in those terms ; rather, they saw themselves as users of something controlled and possessed by gods and forebears. It was a *taonga* made more valuable because it was beyond possession. [...] On this view of things, the river was not a commodity, not something to be traded. It was inconceivable that such a thing could be done [...].

Mieux encore, si le gouvernement de Nouvelle-Zélande avait voulu confier la propriété du fleuve aux Maori, il se serait exposé à un assez grand nombre de problèmes car des constructions existent qui empiètent sur le fleuve. Or, les proprié-

taires de ces constructions ne souhaitent pas du tout en être dépossédés au profit des Maori, pas plus d'ailleurs que les usagers habituels du fleuve ne souhaitent renoncer à certains usages, ce qui explique que la loi contienne un grand nombre de limites quant à son application.

Dans ces conditions, toute l'organisation mise en place consiste précisément à soustraire le fleuve à une appropriation quelconque, à le rendre inaliénable. La solution choisie fut de créer plusieurs entités juridiques, chacune se voyant attribuer un nom Maori<sup>37</sup>.

Ainsi, l'existence juridique du fleuve est garantie par la création d'une entité spécifique à laquelle est donné le nom de « Te Awa Tupua ». Définie « comme un tout vivant indivisible comprenant le fleuve Whanganui des montagnes jusqu'à la mer, y compris ses affluents et l'ensemble de ses éléments physiques et métaphysiques »<sup>38</sup>, cette entité se voit transférer les parties du fleuve que détenait la Couronne. La loi confère au fleuve le pouvoir d'agir en justice et de disposer d'une voix propre car elle dispose que « Te Awa Tupua est une personne juridique » qui a « les droits, pouvoirs, devoirs et responsabilités d'une personne juridique ». Ces derniers seront exercés par une autre entité appelée « Te Pou Tupua ». Qualifiée de « face humaine » de l'entité « fleuve »<sup>39</sup>, elle exercera la fonction de gardien du fleuve. Ce gardien est composé de deux personnes : l'une, nommée par les tribus du Whanganui et une autre par le Minister for Treaty of Waitangi Negotiations (en accord avec trois autres ministres). La loi reconnaît également une existence légale à un ensemble de valeurs intrinsèques qui représentent l'essence de « Te Awa Tupua » et auquel est donné le nom de « Tu-



pua te Kawa ». Enfin, la loi confie à une dernière entité – Te Kōpuka – la promotion de la santé et du bien-être du fleuve. Présentée comme un « strategy group », elle est composée de représentants de parties prenantes ayant toutes un intérêt pour le fleuve à des titres divers<sup>40</sup>. L'utilisation commerciale ou économique de la ressource naturelle n'est certes pas exclusive mais elle n'est pas non plus exclue. À cet égard, il faut souligner que les Maori eux-mêmes n'adoptent pas une position purement « préservatrice » envers le fleuve<sup>41</sup>. En revanche, toute l'organisation mise en place vise à permettre un contrôle eu égard à la santé et au bien-être du fleuve et à le soustraire à une appropriation quelconque, à le rendre inaliénable.

Ce dispositif d'abord conventionnel et désormais législatif s'accompagne d'une forte indemnisation des tribus Maori qui sont dédommagées par le gouvernement néo-zélandais à hauteur de 80 millions de dollars de frais de justice. De même, la loi prévoit la création d'un fonds – Te Korotete o Te Awa Tupua – de 30 millions de dollars visant à soutenir les droits de Ta Awa Tupua ainsi que 200.000 dollars par an pendant 20 ans comme contribution aux coûts associés au fonctionnement de Te Pou Tupua et 430.000 dollars pour le développement de la Stratégie du fleuve.

Le cas du fleuve Whanganui n'est pas le seul exemple de conflit entre le droit positif et la cosmologie Maori que l'usage de la personnalité juridique a permis de résoudre. Ce dispositif a également été utilisé pour le parc Te Urewera. D'un projet de texte unique de 2013, le Parlement de Nouvelle Zélande a tiré deux lois adoptés le 27 juillet 2014 (Tūhoe Claims Settlement Act et Te Urewera Act). Le Te Urewera Act, reconnaît

la personnalité juridique du parc national ainsi que la valeur et de la signification spirituelle de ces terres pour les Tūhoe<sup>42</sup>.

Comme pour le fleuve Whanganui, une structure d'administration du parc est prévue qui comprend un Bureau dont la composition est telle que les Tūhoe seront désormais en mesure de gérer le parc et de veiller ainsi à l'intégrité d'un territoire dont la valeur intrinsèque est reconnue, tout comme l'est leur identité dans le même temps<sup>43</sup>. De son côté, le gouvernement de Nouvelle Zélande maintient la statut de parc national à ces terres. Mais en transformant ce parc en une personne juridique propre dont la protection est confiée aux tribus Tūhoe, il ne le leur en attribue pas pour autant la propriété.

Certains commentateurs analysent le dispositif juridique adopté tant pour le fleuve Whanganui que pour le parc Te Urewera comme la mise en œuvre d'une conception pluraliste du droit<sup>44</sup>. L'idée que le droit positif de Nouvelle-Zélande « reconnaisse » l'existence du « droit » des populations autochtones est certes séduisante et a une vertu apaisante. Mais peut-être est-ce escamoter la principale difficulté que tente d'ailleurs de résoudre ce même dispositif, à savoir que la cosmologie Maori n'est pas « juridique » – les croyances ne s'imposent pas en vertu d'un ensemble de règles – tant que le droit positif ne lui confère pas ce statut. Dans ces conditions, on peut y voir une solution « pragmatique »<sup>45</sup>, un compromis politique<sup>46</sup>, voire un mécanisme de cogestion pour neutraliser les questions de propriété tout en faisant preuve de respect<sup>47</sup>, ce dont témoigne bien la troisième partie de la loi consacrée aux réparations et qui comporte une longue liste de « Acknowledgments »

y compris d'ailleurs la reconnaissance de l'utilité du fleuve pour le développement de la Nouvelle-Zélande<sup>48</sup>. La traduction juridique consiste, pour le droit positif, à incorporer autant que possible les concepts autochtones et la métaphysique qu'ils véhiculent et s'analyse en une forme d'hybridation des discours ou des représentations du monde<sup>49</sup>, ce que montre l'utilisation des termes Maori dans le texte même des lois<sup>50</sup>. Ce montage a exercé une forte influence sur la Cour constitutionnelle colombienne et les juges de la Haute cour d'Uttarakhand en Inde<sup>51</sup>. Il n'est toutefois pas sans évoquer le compromis réalisé en Bolivie au cours du débat constituant qui s'est ouvert en 2006 entre différentes cosmologies de la nature et qu'exprime assez bien l'article premier de la loi adoptée en 2011<sup>52</sup>.

Il faut toutefois évoquer une limite à ce dispositif. Si Awa Tupua est présentée comme un « tout indivisible et vivant », une forme de fragmentation demeure. Ainsi, la section 16 de la loi soustrait diverses propriétés à l'application de la loi<sup>53</sup>. De même, la Couronne ne transfère que ce qu'elle possède effectivement mais réserve la possibilité d'appropriation de ce qu'elle ne possède pas au moment de l'adoption de la loi<sup>54</sup> ou ce que d'autres possèdent en vertu d'autres législations<sup>55</sup>. Enfin, la section 46 de la loi comporte tout un ensemble de limitations à son application et précise notamment que la personne Te Awa Tupua ne se voit pas créer ou transférer « a proprietary interest » en ce qui concerne non seulement la faune et la flore mais aussi, et surtout est-on tenté de dire, l'eau elle-même<sup>56</sup>. Elle conserve donc certains droits anciens concernant les utilisations du fleuve et les constructions.

En définitive, la Nouvelle Zélande ne s'est pas convertie à la cosmologie Maori et elle n'a pas non plus aboli la propriété privée. De leur côté, les Maori se voient investis d'une certaine maîtrise de territoires sans pour autant disposer du moindre monopole. Le fleuve a désormais « une voix » et sa parole sera toujours le résultat d'une conciliation entre diverses parties qui toutes pourront prétendre le représenter. Le dispositif juridique ressemble à bien des égards à un « commun » que l'on pourrait qualifier de complexe car, pour mieux neutraliser la propriété, on reconnaît la valeur intrinsèque des entités naturelles que l'on entend préserver. Une éthique environnementale écocentrique justifie ainsi un montage juridique servant une finalité politique.

Il n'est pas interdit de penser que ce commun intègre également la dimension multidimensionnelle de la représentation politique sur laquelle certains insistent aujourd'hui. En effet, si l'on admet que le dispositif mis en place doit être lu à l'aune de la cosmologie Maori – « je suis le fleuve et le fleuve est moi » – autant qu'à l'aune des catégories juridiques utilisées, les gardiens juridiques du fleuve (ou du parc), qui en représentent les intérêts, sont aussi les gardiens symboliques des populations que le fleuve (ou le parc) possède symboliquement. Nul ne peut s'approprier ces entités naturelles mais tous ont le devoir de satisfaire leur droit à l'existence et au bien être. La question reste posée de savoir si ce dispositif permettra de protéger efficacement le fleuve contre les préjudices environnementaux...

- <sup>1</sup> D. Bollier, [*Think like a Commoner*] *La Renaissance des communs. Pour une société de coopération et de partage*, Trad. fr. O. Petitjean, Paris, Charles Léopold Mayer éd., 2014, p. 110 (« the commons is less about ownership as we usually understand it than about stewardship. Ask indigenous peoples if they "own" the land and they will reply that the land owns them »).
- <sup>2</sup> C. Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, in «Southern California Law Review», vol. 45, 1972, pp. 450-501, ici p. 453 (trad. fr. T. Lefort-Martine, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider? Vers la reconnaissance de droits juridiques aux objets naturels*, Préface de C. Larrère, Lyon, Le passager clandestin, 2017, p. 48). V. aussi G. Stutzin, *Die Natur der Rechte und Die Rechte der Natur*, in «Rechtstheorie», vol. 11, n. 3, 1980, pp. 344-355 [initialement publié en espagnol : *La naturaleza de los derechos y los derechos de la naturaleza*, in «Atenea », 1978, 2e semestre] et du même. *Reconocer Los Derechos de la Naturaleza, in imperativo ecológico*, in «Ambiente y Desarrollo», vol. 1, n. 1, 1984, pp. 97-114 ; ainsi que Jorg Leimbacher, *Die Rechte der Natur*, Basel und Frankfurt am Main, Helbing & Lichtenhahn, 1988 ; M.-A. Hermitte, *Le concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature*, in B. Edelman, M.-A. Hermitte, *L'Homme, la nature et le droit*, Paris, Christian Bourgois, 1988, pp. 238-372 et Cormac Cullinan, *Wild Law. A Manifesto for Earth Justice*, Totnes (UK), Green Books, 20112 (la première édition est parue à Claremont (Afrique du Sud) chez Siber Ink en 2002).
- <sup>3</sup> M.J. Glennon, *Has International Law Failed the Elephant?*, in «American Journal of International Law», vol. 84, n. 1, 1990, pp. 1-43 et S. Emmenegger, A. Tschentscher, *Taking Nature's Rights Seriously : The Long Way to Biocentrism in Environmental Law*, in «Georgetown International Environmental Law Review», vol. 6, n. 3, 1994, pp. 545-592.
- <sup>4</sup> « Reconnaissant que la flore et la faune sauvages constituent un patrimoine naturel d'une valeur esthétique, scientifique, culturelle, récréative, économique et intrinsèque, qu'il importe de préserver et de transmettre aux générations futures ».
- <sup>5</sup> Constitution de l'Equateur, chap. 7 « Derechos de la naturaleza » : Art. 71. « La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema ».
- <sup>6</sup> Ce sont en fait deux lois : la « Ley de Derechos de la Madre Tierra » (Pachamama) n. 71 du 21 décembre 2010 qui établit une « Defensoría de la Madre Tierra » et la « Ley Marco de Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien », n. 300 du 15 octobre 2012.
- <sup>7</sup> Pour une bibliographie et une cartographie du débat, v. le numéro spécial du «Journal of Human Rights and the Environment», vol. 3, 2012.
- <sup>8</sup> C. Stone, *Should Trees Have Standing Revisited : How Far Will Law and Morals Reach – A Pluralist Perspective ?*, en «Southern California Law Review», vol. 59, n. 1, 1985, pp. 1-156, ici p. 52.
- <sup>9</sup> J.J. Bruckerhoff, *Giving Nature Constitutional Protection : A Less Anthropocentric Interpretation of Environmental Rights*, in «Texas Law Review», vol. 86, n. 3, 2008, pp. 615-646.
- <sup>10</sup> J.A. Nash, *The Case for Biotic Rights*, in «Yale Journal of International Law», vol. 18, n. 1, 1993, pp. 235-250.
- <sup>11</sup> M.L. Duncan, *The Rights of Nature : Triumph for Holism or Pyrrhic Victory*, in «Washburn Law Journal», vol. 31, n. 1, 1991, pp. 62-70 ; P.E. Taylor, *From Environmental to Ecological Human Rights : A New Dynamic in International Law*, in «Georgetown International Environmental Law Review», vol. 10, n. 2, 1998, pp. 309-398.
- <sup>12</sup> V. aussi D.R. Boyd, *The Rights of Nature : A Legal Revolution that Could Save the World*, Toronto, ECW Press, 2017.
- <sup>13</sup> Certains préfèrent d'ailleurs parler de « droits biotiques » plutôt que de « droits de la nature », estimant que cette dernière expression est une métaphore trop englobante, rhétoriquement efficace mais dont la pertinence éthique est discutable. Les droits biotiques sont la partie éthiquement essentielle de ce que désigne la métaphore. Cf. J.A. Nash, *The Case for Biotic Rights*, in «Yale Journal of International Law», vol. 18, n. 1, 1993, pp. 235-250. L'Equateur a fait le choix de consacrer, dans sa constitution de 2011, les droits de « la nature » dans son ensemble, « comme support et milieu de la communauté des vivants », tout en prenant garde de ne pas définir précisément le terme afin de contenter toutes les communautés : « un sujet flou, mais opératoire politiquement » comme le dit fort bien T. Lefort-Martine, *Des droits pour la nature ? L'expérience équatorienne*, Paris, L'Harmattan, 2018, chap. II.
- <sup>14</sup> M. Sagoff, *On Preserving the Natural Environment*, in «Yale Law Journal», vol. 84, n. 2, 1974, pp. 205-267, p. 205 : « Environmentalists always assume that the interests of these [natural] objects are opposed to development. How do they know this?

Why wouldn't Mineral King want to host a ski resort, after doing nothing for a billion years? (...) It is an incredible optimism which assumes the guardians appointed to represent nature would take an environmentalist position. These guardians would be chosen by the government, in other words by the lobbies, and thus nature could enter suits on the side of development ». v. aussi P. S. Elder, *Legal Rights for Nature : The Wrong Answer to the Right(s) Question*, in «Osgoode Hall Law Journal», vol. 22, n. 2, 1984, pp. 285-295 qui dénonçait le *non sequitur* du raisonnement de Stone lequel ne justifie pas pourquoi les entités naturelles ont un droit moral à ce qu'on veuille sur elles.

- <sup>15</sup> J.I. Colón-Ríos, *On the Theory and Practice of the Rights of Nature*, in P. Martin, S. Z. Bigdeli, T. Daya-Winterbottom, W. du Plessis and A. Kennedy, *The Search for Environmental Justice*, Cheltenham, E. Elgar, 2015, pp. 120-134.
- <sup>16</sup> J. Livingston, *Rightness or Rights?*, in «Osgoode Hall Law Journal», vol. 22, n. 2, 1984, pp. 309-322, not. p. 320.
- <sup>17</sup> P. Burdon, *The Rights of Nature: Reconsidered*, in «Australian Humanities Review», vol. 49, 2010, pp. 69-89.
- <sup>18</sup> Y. Thomas, *Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit*, in «Le Débat», n. 100, 1998, pp. 85-107, p. 94.
- <sup>19</sup> Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, cit.
- <sup>20</sup> M.-A. Hermitte, *La nature, sujet de droit ?*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», n. 2011/1, 2011 pp. 173-212. Dans une décision du 26 juillet 2017, le juge Luis Armando Tolosa Villabona de la Cour suprême de justice de Colombie a accordé la protection Habeas Corpus à un ours (Chucho) et ordonné qu'il soit transféré du zoo de Barranquilla à la Réserve Naturelle Río Blanco, lieu convenant mieux à son ha-

bitat, et que lui soient reconnues des conditions de semi captivité pleines et entières. On trouve de nombreux exemples de ce régime de discours dans Steven C. Tauber, *Navigating the Jungle. Law, Politics, and the Animal Advocacy Movement*, New York and Abingdon, Routledge, 2016.

- <sup>21</sup> S. Kabir Bavikatte, *Stewarding the Earth : Rethinking Property and the Emergence of Biocultural Rights*, Delhi, Oxford University Press, 2014, p. 235 : « Biocultural rights focus less on free-standing rights and more on the linkages between rights required by communities to care for their lands and resources [...]. The term biocultural right is ultimately a label for the legal tide moving towards securing the stewardship of Nature by indigenous peoples and local communities. This momentum is fuelled by the fact that it is these communities that can help humanity re-member its kinship with Nature and repair the dis-membering that has been caused from viewing Nature only as exchange value ». V. aussi S. Kabir Bavikatte, T. Bennett, *Community Stewardship : The Foundation of Biocultural Rights*, in «Journal of Human Rights and the Environment», vol. 6, n. 1, 2015, pp. 7-29.
- <sup>22</sup> D. Bourg, K. Whiteside, *Pour une démocratie écologique*, Paris, Seuil, 2010, p. 73.
- <sup>23</sup> Ivi, p. 74.
- <sup>24</sup> B. Latour, *Esquisse d'un Parlement des choses*, in «Écologie politique», n. 10, été 1994, pp. 97-115 rééd. *Écologie & politique*, n. 56, 2018, pp. 47-64.
- <sup>25</sup> A. Dobson, *Representative Democracy and the Environment*, in W. M. Lafferty, J. M. Meadowcraft, *Democracy and the Environment. Problems and Prospects*, Cheltenham, Edward Elgar, 1996, pp. 124-139.
- <sup>26</sup> R. Eckersley, *Representing Nature*, in S. Alonso, J. Keane, W. Merkel, *The Future of Representative Democracy*, Cambridge, Cambridge

University Press, 2011, pp. 236-258 : « Nature advocacy is a creative task that involves making present, introducing or otherwise bringing into public view particular ecological concerns, values, beings, entities and interests that the advocate believes have been unfairly marginalised, 'misrecognised' or 'misrepresented' in political discourse and practice. Conventional forms of political representation rest on a special relationship between the representative and his/her constituency, based on some kind of authorisation, accountability, expertise, or resemblance/common identity that confers legitimacy on the representative to speak or act in the name of the represented. However, the nature advocates I have in mind are self-appointed guardians or trustees of nature who want the community at large to share in the duty of care they feel towards their ward because that duty is most effectively discharged collectively, rather than individually ».

- <sup>27</sup> M. Seward, *Representation*, in A. Dobson, R. Eckersley (eds.), *Political theory and the ecological challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 185 : « Representation is always something in the making rather than something achieved or completed, not least because it is tied up with an economy of claim-making rather than fact-establishing. A representative claim is a claim to represent, or to know what represents, the interests of someone or something ».
- <sup>28</sup> *Ibidem*: « Representative claims differ enormously from one to the next, but there are common elements at an abstract level. Claims have a maker – the one who asserts them. The maker puts forward a subject – perhaps herself, perhaps a symbol, perhaps a social group or party – as standing for or signifying an object, such as a human electoral constituency or an endangered species. The

object of a representative claim is a concept, an idea of a real thing rather than the thing itself; the latter is more helpfully understood as the referent. Finally, claims have an audience, which may accept or reject claims. Critics may argue that to put all these elements together is to pack too much into a conception of representation, but it seems to me that all are vital (...) An example of a conventional representative claim would be: the member of parliament (M) offers herself (S) as the embodiment of constituency interests (O) with respect to a legally defined set of people in a constituency (R) to that constituency (A). Or: the green party (M) offers itself (S) as the protector of the interests of endangered species (O) with respect to the animals in question (R) to governments and the broader media and public (A)...».

<sup>29</sup> Ivi, p. 192: « Representation, I have argued, is best seen as bi- or multidirectional: representative and represented are in a shifting and mutually constitutive relationship ».

<sup>30</sup> M. Tanasescu, *Rethinking Representation: The Challenge of Non-Humans*, in «Australian Journal of Political Science», vol. 49, n. 1, pp. 40-53, p. 47: «to represent is to summon a thing into being in virtue of select aspects deemed useful for further relations with similarly summoned beings».

<sup>31</sup> M. Tanasescu, *Environment, Political Representation, and the Challenge of Rights: Speaking for Nature*. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 150 : « The relational structure of representation is what makes it so that, when representative claims are advanced, they primarily build relations and subject-positions. [...] it is the representation of non-humans which most substantiates this view of political representation ».

<sup>32</sup> En dépit de la résonance qu'elle a pu avoir, la loi de 2017 n'innove pas mais érige au plan législatif

deux précédents accords signés entre le gouvernement de Nouvelle-Zélande et les tribus indigènes (dites Iwi) : l'un le 30 août 2012 (le « Tutohu Whakatupua ») et l'autre le 5 août 2014 (le Whanganui River Deed of Settlement ou « Ruruku Whakatupua »). Elle vient toutefois mettre un point final à un litige très ancien qui a commencé en 1873. Cf. Waitangi Tribunal, *The Whanganui River Report* (Wai 167), 1999 disponible à l'adresse suivante : <[https://forms.justice.govt.nz/search/Documents/WT/wt\\_DOC\\_68450539/Whanganui%20River%20Report%201999.pdf](https://forms.justice.govt.nz/search/Documents/WT/wt_DOC_68450539/Whanganui%20River%20Report%201999.pdf)>, octobre 2019.

<sup>33</sup> Tribunal Waitangi WAI 262, *Ko Aotearoa tēnei: a report into claims concerning New Zealand law and policy affecting Māori culture and identity – Te taumata tuatahi*, WAI 262, Legislation Direct, Wellington, New Zealand, 2011 <[www.waitangitribunal.govt.nz](http://www.waitangitribunal.govt.nz)>, octobre 2019, p. 105 : « Of the two core values, the first is whanaungatanga or kinship. We mean kinship here in the wider sense, as used in a culture that sets such store by descent that commonly recited family lines are measured in 40 generations or more [...] whanaungatanga is the organising principle of mātauranga Māori. It describes relationships between people, between people and natural resources, even between related bodies of knowledge. In fact, all relationships of importance are explained through kinship ».

<sup>34</sup> Tribunal Waitangi WAI 262, p. 23.

<sup>35</sup> Tribunal Waitangi, Te Kahui Maunga: The National Park District Inquiry Report 2013 (Wai 1130), p. 93.

<sup>36</sup> Whanganui River Report, 1999: Wai 167, Wellington, Government Print Publications, 1999, p. 46. Sur les conséquences de l'opposition entre les deux conceptions de la propriété, v. Stuart Banner, *Two Properties, One Land: Law and Space in Nineteenth-Century New Zealand*, en «Law & Social

Inquiry», vol. 24, n. 4, 1999, pp. 807-852, p. 808 : « Land occupied a fundamental position in the lives and the thought of both peoples. Each possessed a system of property law, which served to allocate rights to use land so as to prevent conflicts from arising. But those systems differed dramatically from one another ».

<sup>37</sup> Le premier article tendant à proposer le modèle de la personnalité juridique pour les fleuves de Nouvelle-Zélande est celui de James D.K. Morris and Jacinta Ruru, *Giving Voice to Rivers : Legal Personality as a Vehicle for Recognising Indigenous Peoples' Relationships to Water?*, in «Australian Indigenous Law Review», vol. 14, n. 2, 2010, pp. 49-62. Le texte reprenait les réflexions de J. D. K. Morris dans son mémoire *Affording New Zealand rivers legal personality : a new vehicle for achieving Maori aspirations in co-management?* (Thesis, Master of Laws), University of Otago, 27 juin 2009, 215 p. (<<http://hdl.handle.net/10523/191>, octobre 2019) le quel raisonnait partir de l'article de Christopher Stone et proposait un projet de « Rivers Bill » repris dans l'article cité *supra*. V. aussi C.J. Iorns Magallanes, *Maori Cultural Rights in Aotearoa New Zealand : Protecting the Cosmology That Protects the Environment*, in «Widener Law Review», vol. 21, n. 2, 2015, pp. 273-327 et C.J. Iorns Magallanes, *Nature as an Ancestor: Two Examples of Legal Personality for Nature in New Zealand*, in M.-P. Camproux-Duffrène, J. Sohnle (dir.), *La représentation de la nature devant le juge : approches comparative et prospective*, VertigoO, n.22, Hors-série Septembre 2015, Edition Kindle (empl. 1678-2252) avec les références concernant l'historique ; V. David, *La nouvelle vague des droits de la nature. La personnalité juridique reconnue aux fleuves Whanganui, Gange et Yamuna*, in «Revue juridique de l'environnement» n. 42, 2017, pp. 409-424 et Id., *Le*

fleuve Whanganui, sujet de droit, in S. Blaise, C. David, V. David (dir.), *Le développement durable en Océanie, vers une nouvelle éthique ?*, Presses Universitaires d'Aix Marseille, 2015, pp. 247-259. Pour une approche anthropologique de l'histoire des négociations entre Maori et le gouvernement de Nouvelle-Zélande concernant la maîtrise de l'eau, v. A. Salmond, *Tears of Rangī : Water, Power, and People in New Zealand*, in «Journal of Ethnographic Theory», vol. 4, n. 3, 2014, pp. 285-309 et plus généralement *Tears of Rangī: Experiments across Worlds*, Auckland, Auckland University Press, 2017, not. chap. 9.

<sup>38</sup> Te Awa Tupua 2017, Part 2 S.12 « Te Awa Tupua is an indivisible and living whole comprising the Whanganui River from the mountains to the sea, incorporating its tributaries and all its physical and metaphysical elements ».

<sup>39</sup> Te Awa Tupua, Part 2, S. 14 : « Te Awa Tupua has the rights, powers, duties and liabilities of a legal person / The rights, powers and duties of Te Awa Tupua must be exercised and performed on behalf of, and in the name of Te Awa Tupua by Te Pou Tupua : The purpose of Te Pou Tupua is to be the human face of Te Awa Tupua and act in the name of Te Awa Tupua ».

<sup>40</sup> « Te Kōpuka comprises representatives of persons and organisations with interests in the Whanganui River, including iwi, relevant local authorities, departments of State, commercial and recreational users, and environmental groups ». On y remarque d'ailleurs la présence d'un représentant de Genesis Energy Ltd, l'opérateur du Tongariro Power Scheme qui utilise actuellement une grande partie des sources du fleuve Whanganui pour l'hydroélectricité.

<sup>41</sup> K. Chanwai, B. Richardson, *Re-Working Indigenous Customary Rights ? The Case of Introduced Species*, in «New Zealand Journal of Environmental Law», vol.

2, 1998, pp. 157-186, ici p. 162 : « Maori responsibility to the environment did not mean they were preservationists ; rather, they actively utilised and developed nature for subsistence and cultural purposes ».

<sup>42</sup> Te Urewera Act, (n. 51, 27 juillet 2014), « §4. The purpose of this Act is to establish and preserve in perpetuity a legal identity and protected status for Te Urewera for its intrinsic worth, its distinctive natural and cultural values, the integrity of those values, and for its national importance, and in particular to (a) strengthen and maintain the connection between Tūhoe and Te Urewera; and (b) preserve as far as possible the natural features and beauty of Te Urewera, the integrity of its indigenous ecological systems and biodiversity, and its historical and cultural heritage; (c) provide for Te Urewera as a place for public use and enjoyment, for recreation, learning, and spiritual reflection, and as an inspiration for all ».

<sup>43</sup> Initialement composé, pour les trois premières années, de huit membres (dont quatre sont nommés par les représentants des Tūhoe et quatre autres sont conjointement nommés par le Ministre de la Conservation et le Ministre pour les Négociations du Traité de Waitangi), et désormais de neuf membres à l'avantage des Tūhoe (six membres) contre trois seulement par le Ministre de la Conservation. Cf. Te Urewera Act, n. 51, 27 juillet 2014, 1.3.5 et 1.3.6 : « For Tūhoe, Te Urewera is their ewe whenua, their place of origin and return, their homeland. Te Urewera expresses and gives meaning to Tūhoe culture, language, customs, and identity. There Tūhoe hold mana by ahikāroa; they are tangata whenua and kaitiaki of Te Urewera » et « 4. The purpose of this Act is to establish and preserve in perpetuity a legal identity and protected status for Te Urewera for

its intrinsic worth, its distinctive natural and cultural values, the integrity of those values, and for its national importance ».

<sup>44</sup> E. Macpherson, F. Clavijo Ospina, *The Pluralism of River Rights in Aotearoa, New Zealand and Colombia*, in «The Journal of Water Law», vol. 25, 2018, pp. 283-293.

<sup>45</sup> E.L. O'Donnell and J. Talbot-Jones, *Creating Legal Rights for Rivers: Lessons from Australia, New Zealand, and India*, in «Ecology and Society», vol. 23, n. 1, 2018, p. 7 : « the creation of Te Awa Tupua in New Zealand was a pragmatic way to alter ownership arrangements for the bed of the Whanganui River through legislation, without causing too much disruption to existing management structures, whilst simultaneously settling Whanganui Iwi's long-standing Treaty of Waitangi claims » ; <<https://www.ecologyandsociety.org/vol23/iss1/art7/>>, octobre 2019.

<sup>46</sup> H. Levine, *Personifying the Whanganui River. Ecological Solution or Political Stratagem?*, in «Books and Ideas», 21 December 2017 ; <<http://www.booksandideas.net/Personifying-the-Whanganui-River.html>>, octobre 2019.

<sup>47</sup> K. Sanders, «Beyond Human Ownership? Property, Power and Legal Personality for Nature in Aotearoa New Zealand», in «Journal of Environmental Law», vol. 30, 2017, pp. 207-234.

<sup>48</sup> 3. The Crown acknowledges the national importance of the Whanganui River and its contribution to New Zealand's development [...].

<sup>49</sup> Salmond, *Tears of Rangī : Water, Power, and People in New Zealand*, cit., p. 304 : « the agreement shows that creative jurisprudence and experimental practice are possible. Rather than defining waterways and forests and fisheries as "common pool resources" (still an anthropocentric construct), for example, as the Nobel Prize-winning economist Elinor



Ostrom has suggested – it is evidently not unthinkable in New Zealand to pursue the idea that lakes, harbors, and forests may have their own life and rights ».

<sup>50</sup> Iorns Magallanes, *Nature as an Ancestor*, cit., Kindle 1870.

<sup>51</sup> Corte Constitucional, sentencia T. 622-16 du 10 novembre 2016 et High Court of Uttarakhand, Mohd Salim v State of Uttarakhand & others, Writ Petition (PIL) n. 116 of 2015, 20 mars 2017 et High Court of Uttarakhand, Writ Petition (PIL) n. 140 of 2015, 30 mars 2017.

<sup>52</sup> « La presente Ley tiene por objeto establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra, recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales, en el marco de la complementariedad de derechos, obligaciones y deberes ; así como los objetivos del desarrollo integral como medio para lograr el Vivir Bien, las bases para la planificación, gestión pública e inversiones y el marco institucional estratégico para su implementación ». V. D. Landivar, É. Ramillien, *Reconfigurations ontologiques dans les nouvelles constitutions politiques andines. Une analyse anthropologique*, en «Tsantsa», vol. 20, 2015, pp. 29-40.

<sup>53</sup> Te Awa Tupua, 2017 : part2, S.16 : Limits to effect of this Act and deed of settlement : Unless expressly provided for by or under this Act, nothing in this Act – (a) limits any existing private property rights in the Whanganui River; or (b) creates, limits, transfers, extinguishes, or otherwise affects any rights to, or interests in, water; or (c) creates, limits, transfers, extinguishes, or otherwise affects any rights to, or interests in, wildlife, fish, aquatic life, seaweeds, or plants; or (d)

affects the application of any enactment ».

<sup>54</sup> C'est le cas des minéraux, v. Section 41.3 : « Despite section 11(1) of the Crown Minerals Act 1991, the vesting by subsection (1) includes pakohe, gravel, sand, and shingle in or on the land that is vested, but only to the extent that they are owned by the Crown ».

<sup>55</sup> Section 41.2 : « The vesting by subsection (1) does not include – (a) legal roads; or (b) railway infrastructure; or (c) structures; or (d) to avoid doubt, any part of the bed of the Whanganui River— (i) held under the Public Works Act 1981; or (ii) located in the marine and coastal area ».

<sup>56</sup> Te Awa Tupua, 2017, Section 46 : « Certain matters not affected by vesting (1) The vesting of the Crown-owned parts of the bed of the Whanganui River by section 41(1) or under section 53(3) or 55(3)(a) does not create or transfer— (a) a proprietary interest in water; or (b) a proprietary interest in wildlife, fish, aquatic life, seaweeds, or plants (except in relation to plants attached to the bed of the Whanganui River) ». À propos de l'eau, v. J. Otter, *From Wai 262 to Water : Towards Postcolonial Property Rights in Aotearoa New Zealand*, in N. Holm, S. Taffel (dir.), *Ecological Entanglements in the Anthropocene*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2017, pp. 55-70.