



Naturens rättigheter-ett paradigmskifte i den västerländska antropocentrismen?

Annika Ottosson

Termin: VT 2020

Kurs: IL1510, Idéhistorisk fördjupningskurs, uppsatskurs (30 hp)

Nivå: Kandidatuppsats (15 hp)

Handledare: Björn Billing

Nyckelord: naturens rättigheter, antropocentrism, postkolonialism, Te Awa Tupua

Abstract in English

Rights of Nature - a paradigm shift in the Western Antropocentrism?

Keywords: rights of nature, anthropocentrism, postcolonialism, Te Awa Tupua

This essay will describe a concrete example of Rights of Nature, namely the Act *Te Awa Tupua* (Whanganui River Claims Settlement Act) from 2017. This Act implicate that the Whanganui river in New Zeeland has rights as a legal person and is a result of a long struggle from the Maori people.

Initially will the essay setting out a background to the historical relation between man and nature from the Ancient Greeks to the 20th century. This will be followed of a short review of the concept of Rights. The essay contains also a briefly review of current postcolonial theories.

The main part of the essay contains a close reading to the legal text *Te Awa Tupua*. The Act is written with huge respect for the maori culture, language and symbolic points of views. The colonial state Great Britain has since 1840 oppressed the Maori culture and expresses in the Act, together with different regulations, their apologizes for the historical assaults- many Maoris describes the Act as a paradigm shift.

Some critical voices have though been heard in the tracks of the Act. Some means that the Act is not ambitious enough, and others that it not possible to make a river to a legal person, either from a juridical nor a philosophical perspective.

The essay tries to answer the question if this new-thinking juridical approach can be the beginning of a change in the Western Antropocentrism- or if it is a one-time occasion, soon forgotten?

Innehållsförteckning

1. Inledning	4
1.1 Syfte och frågeställningar.....	4
1.2 Teori och metod.....	6
1.3 Material.....	7
2. En idéhistorisk bakgrund	8
2.1 Dualismen människa - natur.....	8
3. Rättighetsbegreppet	12
3.1 Slavars rättigheter.....	12
3.2 Kvinnors rättigheter.....	13
3.3 Djurens rättigheter.....	14
3.4 Mänskliga rättigheter.....	15
3.5 Ursprungsbefolkningars rättigheter.....	16
3.6 Naturens/Moder Jords rättigheter.....	16
3.7 Reflektion.....	17
4. Ett postkolonialt perspektiv	19
4.1 Slow violence.....	19
4.2 Environmentalism of the poor.....	20
4.3 Earth Democracy.....	21
4.4 Reflektion.....	21
5. Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement Act)	22
5.1. Den historiska bakgrunden till Te Awa Tupua.....	22
5.2. Lagtexten.....	26
5.3 Reflektion.....	31
6. Kritik mot Te Awa Tupua	31
6.1 Brister i lagen.....	32
6.2.Vem eller vad kan vara en juridisk person?.....	33
6.3 Animism - eller fred med jorden?.....	34
6.4 Reflektion.....	36
7. Avslutning	38
Källförteckning	41

1. Inledning

1.1 Syfte och frågeställningar

*E rere kau mai te awa nui nei,
Mai te kahui maunga ki Tangaroa,
Ko au te Awa
Ko te Awa ko au*

*Floden flyter från berget till havet
Jag är floden
Floden är jag*

Ordspråket från Whanganui-folket på Nya Zeeland berättar om maoriernas syn på släktskapet mellan människan och naturen. Floder, djur, skogar, berg är deras förfäder, och det är människornas ansvar att beskydda och respektera dessa. Floden Whanganui - ('Whanga' – hamn, and 'nui' – stor), en av Nya Zeelands största - är helig för urfolket Maori, som i nästan hundraåttio år har kämpat för att skydda den. Floden är central i Whanganui-folkets liv som enda transportväg, som källa till mat och som deras andliga vägledare.

Den 17 mars 2017 antar den Nyzeeländska regeringen *Te Awa Tupua* (Whanganui River Claims Settlement Act) och slår därmed fast att den 36 mil långa floden är en juridisk person med inneboende rättigheter. Innebörden i lagen är att varken staten eller någon privat aktör kan gör anspråk på att äga floden - den äger sig själv. Floden beskrivs i lagen som levande och odelbar ur alla fysiska och metafysiska aspekter, som en del av ett ekosystem och som en förutsättning för artrikedom.

Tillkomsten av lagen har väckt mitt intresse eftersom den utmanar vårt antropocentriska förhållningssätt och kan betraktas som ett paradigmskifte, där ett urfolks holistiska syn på tillvaron möter en europeisk lagstiftning. Begreppet "rättigheter" är dock främmande för de flesta urfolk eftersom det avviker radikalt från deras förståelse av mänskliga relationer med naturen - att ge floden rättigheter är en lösning för att komma ur parternas dilemma "floden som en levande helhet" kontra "förvaltning inom existerande juridiska ramverk". Först när strategin blir att driva frågan som en perspektivfråga i stället för en äganderätsfråga kan parterna enas. Processen som har lett fram till att ge flodens rättigheter har drivits sedan 1840 av Whanganui *iwi* (folk/nation). Lagtextens formuleringar är intressanta att analysera av det skälet att skrivningarna utgör ett möte mellan två ontologier.

De tankar som under de senaste århundradena har utvecklats i den västerländska delen av världen - från en mekanistisk syn på naturen till ett synsätt där både människa och natur ingår i en helhet - börjar dock närma sig många urfolks ontologi.

”Jag är floden. Floden är jag”. Det är primärt urfolk som idag har drivit frågan om naturens och Moder Jords rättigheter - eller snarare uppmärksammat relationen människa/natur både som en ekosystemfråga och en överlevnadsfråga.

Uppsatsen består av sju avsnitt där det inledande avsnittet beskriver de verktyg jag använt mig av: syfte, frågeställningar, teori, metod och material. Uppsatsens andra avsnitt har till syfte att ge en idéhistorisk bakgrund till hegemonin kring dualismen människa - natur över tid, och hur denna dualism samtidigt utmanats av vissa tänkare. I grunden är frågan filosofisk: kan dikotomin människa och natur upphävas? Är rättigheter förbehållna det mänskliga förnuftet? Avsnitt tre berör rättighetsbegreppets ursprung och utvidgning och avsnitt fyra beskriver några begrepp inom den postkoloniala teorin. Dessa beskriver de effekter som urfolk och infödda drabbas av i samband med exempelvis utvinning av metaller, övergång till monokulturer som palmolja och gummi samt avverkning av stora skogsområden. Även tidigare biocidanvändning påverkar fortfarande livsmiljön för många urfolk. Dessas möjligheter till egenförsörjning drabbas hårt av postkoloniala initiativ, och man organiserar sig, demonstrerar och driver rättsliga processer mot bolag och stater. Den juridiska processen kring floden Whanganui är inte den första med syfte att skydda naturens rättigheter, men kanske den mest långtgående. Den faktiska lagtexten Te Awa Tupua får därför utgöra analysunderlag i avsnitt fem tillsammans med de arbeten som lett fram till själva lagstiftningen. Det sjätte avsnittet av uppsatsen undersöker vad beslutet att göra Whanganui-floden till ett juridiskt subjekt har fått för effekter - med andra ord vilken debatt och vilka initiativ har Te Awa Tupua orsakat? Är lagen tillräcklig för att skydda maoriernas kultur? Vad säger filosoferna och juristerna? Vilka ”fönster” har öppnats i relation till frågeställningen. Lagstiftningen har gett genklang även i de nordiska länderna, och jag avser att analysera och kommentera några av de tänkare som direkt utgått från lagstiftningen i sina reflektioner samt några intressepolitiska initiativ som tagits med inspiration från lagen. I det avslutande avsnitt sju sammanfattas reflektionerna kring uppsatsens frågeställningar.

Idén att göra en flod i Nya Zeeland till ett juridiskt subjekt har föregåtts och följts av liknande processer på flera håll i världen: Ganges - och Yamunafloderna i Indien, Ethiopiefloden i Nigeria, Margretfloden i Australien, sjön Erie i Toledo/USA, Coloradofloden i Kalifornien. I Nya Zeeland har berget Mount Taranaki och Te Urewera-skogen tilldelats rättigheter. Bolivia, genom president Evo Morales, har drivit frågan om naturens rättigheter i FN, där generalförsamlingen fattat beslut om en första resolution om harmoni med naturen 2009. *Moder Jords dag* har instiftats att infalla 22 april varje år. Bolivia har också tagit fram ett förslag till en deklaration för naturens rättigheter som en parallell till deklarationen om de mänskliga rättigheterna: *Den universella deklarationen om Moder Jords rättigheter*. Deklarationen ligger nu

som förslag till FN och namninsamlingar pågår där man hoppas komma upp i en miljon underskrifter - vilket innebär att FN måste behandla frågan.

Den idé som för bara femtio år sedan inte ens var skönjbar i västerländsk hegemoni - att ge ett stycke natur juridiska rättigheter - har nu alltså genom bland annat Te Awa Tupua blivit verklighet. De frågor jag ställer till materialet för att försöka besvara huvudfrågan om naturens rättigheter utgör ett paradigmskifte i antropocentrismen blir alltså: Hur har synen på relationen människa-natur utvecklats över tid? Kan ett postkolonialt förhållningssätt skönjas i relationen mellan den brittiska kronan och maorierna? Hur skiljer sig lagtexten i Te Awa Tupua från traditionell västerländsk lagstiftning? Vilka frågor och diskussioner har den gett upphov till?

1.2 Teori och metod

Uppsatsen kommer att anknyta till flera olika teoribildningar, men jag ansluter mig som grundtanke till idé- och lärdomshistorikerna Peter Josefsson och Frans Lundgren (2014) som menar att teori är en aktivitet:

Teori är ett pågående reflexivt arbete som förutsätter en förmåga att kontinuerligt ompröva vad man gör och hur man gör det.¹

Som teoretisk bas ligger ett hermeneutiskt förhållningssätt, där förståelse och tolkning av primärkällornas texter är grundläggande. De språkliga strukturer som upprätthåller begrepp och symboler belyser de mentaliteter och ontologier som möts i samband med framtagandet av Te Awa Tupua.

Michel Foucault har flera teorier som ligger nära till hands för uppsatsens ämne; bland annat hans maktteorier och tankar om subjektiviteten. Några av de begrepp han använder sig av i sin föreläsningsserie 1976 vid College de France - senare utgivna i *Society must be defended* (2003) - som exempelvis biopolitik och statsrasism, är tillämpbara som speglar till den antropocentriska relationen människa-natur. Subjektivitet är enligt Foucault inte ett tillstånd utan en praktik - makten skapar subjektet parallellt med den förtrycker med hjälp av normer.

En annan given ansats är postkoloniala teorier, vilka pekar på kvardröjande effekter av den europeiska kolonialiseringen av andra världsdelar, och där Den Andre, dvs den tidigare koloniserade, förknippas med - i västerländska ögon - förminskande epitet. Teorierna kring begreppen *slow violence* (långsiktiga negativa effekter av västerlandets krigföring eller resursutvinning), *environmentalism of the poor* (urfolkens kamp för sin överlevnad) samt *earth democracy* (social rättvisa, ekologisk hållbarhet och fred med jorden) har varit vägledande i arbetet.

¹ Josephson & Lundgren 2014, s 8-9

De begrepp som kommer att användas i uppsatsen kan också inordnas i dikotomier. Dikotomierna kan relateras till begreppet antropocentrism: människa-natur, subjekt-objekt, helhet-fragment, antropocentrism-biocentrism, rationellt-irrationellt. Begreppen kommer att användas i gängse bemärkelse men ställas mot den inledande frågan om paradigmskifte. Metoden är integrerad i det hermeneutiska arbetet. Uppsatsen bygger på en kvalitativ metod som följer av den hermeneutiska tolkningen.

1.3 Material

I den inledande idéhistoriska bakgrunden från antiken till vår tid utgår jag i stor utsträckning från Sverker Sörlins bok *Naturkontraktet* (1991) som på ett överskådligt vis beskriver hur synen på naturen har skiftat över tid. Dels har jag tagit utgångspunkt i tänkare som särskilt präglat begreppen människa-natur som en subjekt-objektrelaterad dikotomi, och dels i tänkare med ett mer holistiskt perspektiv - som alltså har utmanat antropocentrismen.

Ur det kortare idéhistoriska perspektivet med postkoloniala förtecken stödjer jag mig främst på Vandana Shivas bok *Earth Democracy* (2006), Rob Nixons bok *Slow Violence and the environmentalism of the poor* (2011) samt *Naturens Rättigheter - när lagen ger fred med jorden* (2019) av ekopedagogerna Nikolas och Ingrid Berg samt Martin Hultman, docent i teknik, vetenskaps- och miljöstudier vid Chalmers.

Som primärkällor kring processen kring Whanganui-flodens rättigheter har jag analyserat rapporter, domar, fördrag och lagar som tagits fram i anslutning till processen samt naturrättsrörelsens beskrivningar av processen. Dessa är väldokumenterade och finns att tillgå genom nerladdning av dokument från Nya Zeelands parlament såsom lagen Te Awa Tupua (2017), Waitangi-tribunalens rapporter (1993, 1999 samt 2015) samt protokoll från Nya Zeelands miljödomstol (2004).

Naturrättsrörelsens hemsidor har varit värdefulla sekundärkällor i arbetet - nätverket *Naturens rättigheter i Sverige* samt föreningen *Lodyn* har följt och kommenterat processer kring naturens rättigheter som visar hur idén har spridits och utvecklats.

Reaktionerna på Te Awa Tupua har som ovan nämnts varit blandade. Jag avser att spegla röster från aktivister, filosofer, jurister och politiker i debatten för och emot det möjliga i att ge ett stycke natur juridiska rättigheter. Eftersom initiativet har gett genklang även i Norden är mina källor debattartiklar och radiosändningar i svenska media, motioner/beslut till Svenska kyrkans kyrkomöte och Biskopsbrev 2019, liksom motioner/beslut vid Sametinget och Sveriges Riksdag.

Tidigare forskning kring kolonialiseringen av Nya Zeeland har varit inriktad på att beskriva maoriernas traditioner och kultur, de övergrepp som begåtts gällande

markfrågan samt urfolkets assimilering till majoritetssamhället - före lagens tillkomst; exempelvis Nina Wennbergs uppsats kring kolonialismens geopolitiska aspekter.² Min huvudsakliga ansats har varit att utgå från den faktiska lagtexten för att se om denna återspeglar attitydförändringar från koloniserarna i majoritetssamhället, om dessa i så fall är långsiktigt hållbara och om de kan sägas vara en indikator på ett paradigmskifte på en högre nivå.

2. En idéhistorisk bakgrund

Inledning

Nedan följer en bakgrund kring hur naturen har betraktats i västerlandet genom historien, från antiken till 1900-talets slut. Vi ska dock ha i minnet att dessa idéer skiljer sig från de synsätt som av tradition präglat urfolkens förhållningssätt till naturen. Det finns självklart skillnader mellan urfolkens ontologier, men det som förenar är uppfattningen om människa-natur som en odelbar helhet. Urfolkens utgångspunkt är en icke-hierarkisk respekt för Moder Jord, vars välbefinnande är nödvändigt för människans överlevnad - en idé som börjar formuleras i vår västerländska kultur först i slutet på 1700-talet.

2.1. Dualismen människa-natur

Aristoteles har präglat mycket av den västerländska naturuppfattningen. Hans studier av naturen leder honom fram till en idé om en naturens skala eller steg. Begreppet inbegriper arternas mångfald och tanken om att varje art som kan bli till också blir till. Begreppet förutsätter också att alla arter alltid har funnits utifrån ett teleologiskt perspektiv: växterna är till för djuren och djuren för människan i bemärkelsen föda, kläder med mera. Sörlin beskriver hur denna idé under medeltiden byggs ut med en fullständighetsprincip som innebär att de av Gud skapade formerna är konstanta.³ Idén går utmärkt att kombinera med den kristna synen på universums uppbyggnad och den värdehierarki som kommer till uttryck i Skapelseberättelsen:

Gud välsignade dem och sade till dem: "Var fruktsamma och föröka er, uppfyll jorden och lägg den under er. Härskas över havets fiskar och himlens fåglar och över alla djur som myllrar på jorden."⁴

Genom sitt förnuft har människan, enligt medeltida tänkare som kyrkofäderna på 300-talet och Thomas av Aquino under 1200-talet, en särställning i Skapelsen; människans herravälde över naturen ingår i Guds plan. Naturen är skapad som ett

² Wennberg, "Maorierna och marken", 2003

³ Sörlin 1991, s 57-58

⁴ Första Mosebok 1:28, Bibel 2000

förråd för människan.⁵ Kristendomen har därför setts som en bidragande orsak till antropocentrismen.

Under medeltiden lever en folklig föreställningsvärld om naturen som magisk och levande med avsikter och innebörder parallellt med den antropocentriska hållningen från kyrkans och överhetens sida. En vanlig metafor är jorden som en stor moder ur vars sköte växter och djur bärs fram. Sörlin påpekar den nära släktskapen med urfolkens benämningar av jorden och de tidiga agrara kulturernas fruktbarhetsgudinnor och hänvisar till den amerikanska vetenskapshistorikern och miljöfilosofen Carolyn Merchant, som i boken *Ecological Revolutions* (1989) menar att eftersom det i de tidiga jordbrukskulturerna var kvinnan som organiserade och skötte jordbruket sätts också gränser för utnyttjandet av naturen; att exempelvis bryta metaller blir liktydigt med att förgripa sig på sin moder.⁶

Under 15-1600-talen växer gradvis ett alltmer mekaniserat synsätt på naturen fram. Sörlin skriver:

Genom en atomistisk syn på världen blev det lättare att tänka sig de mekanistiska orsakssamband som den nya världsbilden vilade på [...] Strävan, vilja, livskrafter kunde sorteras bort ur naturen som vidskepelse. I förlängningen uppstod bilden av ett själlöst universum, där människan var den enda tänkande och kännande varelsen, där växterna saknade förmåga till upplevelse och där djuren betraktades som "automater"; just detta var Descartes ord för dem.⁷

Människans omvandling av naturen anses också ligga i Guds plan - Gud har skapat en råvara som människan i strävsamhet ska förädla. Det finns också vid denna tid ett starkt inslag av könsmetaforer i synen på naturen. Redan Francis Bacon erotiserar metaforerna i relationen med naturen: "[...] conquer and subdue her [even] shake her to her foundations.⁸ I programförklaringen för den engelska vetenskapsakademien Royal Society - länge betraktat som den främste av världens vetenskapsakademier och grundat 1660 - beskriver Thomas Sprat relationen till naturen på följande sätt:

Whoever will make a right and fortunate Courtship to Nature, he cannot enterprise, or attempt to much: for she (as it is said of other Mistresses) is a Mistress, that soonest yields to the forward and the Bold.⁹

Upplysningens diskurs präglas av en stark framstegstro och optimism. Geografen och marxisten David Harvey beskriver upplysningens ideal som tudelad - dels

⁵ Sörlin 1991, s 62, 70

⁶ ibid. s 146ff

⁷ ibid. s 74-75

⁸ ibid. s 79

⁹ Sprat 1667, s 124

människans emancipation i kollektiv bemärkelse och dels den individuella självrealisationen. Människan börjar betrakta sig själv som ett subjekt med ett inre liv och obegränsade möjligheter, vilket förstärker separationen mellan människa och natur.

The "voice of nature within us" becomes a key component of action and understanding. Plainly, this massiv subjective turn poses acute dangers when coupled with any philosophy of internal relations [...]But it also facilitates that useful though dangerous separation between "I" and "it" that grounds modern scientific enquiry into the processes at work "in nature". This separation was the key to unlocking the secrets of nature so as to facilitate emancipation and self-realization.¹⁰

Sörlin menar att den människocentrerade upplysningshumanismen åstadkommer ett sammanbrott för den moraliska synen på naturen. Möjligheternas diskurs under denna period understryks av befolkningstillväxten, utvecklandet av den privata äganderätten och den industriella revolutionen.¹¹ Men det innebär också början på en rovdrift av naturen, där denna uteslutande är en resurs i förebudet av ett modernt tillväxttänkande. Dualismen människa-natur är nödvändig för detta förhållningssätt liksom den antropocentriska utgångspunkten.

Men vid sidan av seklets industriella revolution, där man mer systematiskt och hämningslöst börjar utnyttja naturens resurser, börjar också ett tänkande framträda som ser människan som en organisk del av naturen uttryckt i begreppet *naturens ekonomi*. Uppfattningen är här att naturen består av ett välordnat kretslopp där allt uppgår i allt - en föregångare till vårt ekologibegrepp. Ett centralt verk som Sörlin lyfter fram i sin bok är naturalhistorikern Gilbert Whites *The Natural History of Selborne* från 1789. Här pekar White på det välordnade kretslopp som naturen utgör, dock i en religiöst färgad kontext. Inspirerade av de så kallade Cambridge-platonisterna hävdar han en världssjäl, en organiserande kraft som genomtränger allt levande. Naturen är också enligt dessa i grunden god - de naturkatastrofer som uppstår har alltid ett gott syfte: flodernas översvämningar skapar fruktbara deltaland, elden skapar möjligheter för nya arter att blomstra, metallerna i jorden ger oss möjligheter att utveckla nya verktyg. Naturen är alltså en vän, om vi respekterar den.¹² Samtidigt är naturen under 1700-talet en förebild och en norm, inte minst gestaltat i Jean-Jaques Rousseaus och Charles Montesquies texter. Montesquieu skapar en klimatlära, som sätter människan i relation till natur och klimat genom att hävda att geografi och klimat bestämmer ett folks "anda". Människans herravälde ifrågasätts inte, men däremot menar Montesquieu att hon påverkas av naturen. Rousseau å sin sida hävdar att människan lever bättre i ett naturtillstånd än nära civilisationen. Den privata äganderätten har medfört krig och förtryck - Rousseau

¹⁰ Harvey 1996, s 122

¹¹ Sörlin 1991, s 88

¹² *ibid.* s 105

uttrycker här en civilisationskritik, dock utan att direkt hävda naturens rättigheter i relation till människan.¹³

Under romantiken utvecklas en pessimistisk natursyn i relation till de tekniska landvinningarna - naturens krafter kan hota den goda ordning som européerna upprättat. I konsten, litteraturen och musiken skildras naturen som en kraft som löpt amok och som den civiliserade världen måste försvara sig emot - vulkanernas utbrott, havens stormar, djungelns ogenomtränglighet.¹⁴

Parallellt lever Gilbert Whites tanke vidare att världen består av en och samma substans - en ande som genomsyrar tillvaron. Idén blomstrar särskilt i Tyskland med filosofen Friedrich Schelling. Schelling har konst och natur i fokus för sin filosofi och hans tankar utgör en romantisk revolt mot den mekanistiska natursynen. Han uppfattar naturen som "slumrande Ande" - det vill säga en föränderlig, levande kraft i motsats till den Newtonska världsbilden där naturen är något dött och väsensskilt från människan. Naturen, enligt Schelling, skapar sig själv i en oändlig process. Men inte heller Schelling vill släppa kungstanken på människan som Skapelsens krona.¹⁵ Den tyske biologen Ernst Haeckel myntar begreppet *ekologi* i arbetet *Über die generelle Morphologie der Organismen* (1866). Hans definition är "vetenskapen om förhållandena mellan organismerna och deras omgivning". Haeckel menar att naturen är en sammansatt och balanserad helhet och att människor och djur har samma moraliska rättigheter. Naturen borde utnyttjas som en vägvisare för människan snarare än att exploateras.

1900-talet präglas, förutom av en växande miljömedvetenhet, också av en framväxt av systemteorier. Redan 1935 myntas begreppet *ekosystem* av den brittiske ekologen Arthur G Tansley. Begreppet står för ett avgränsat område i naturen där djur, växter och mikroorganismer är beroende av varandra och påverkar varandra. Rachel Carsons bok *Silent Spring* (1962) blir en kraftig väckarklocka för många, både i USA och övriga världen. Hon pekar i boken på den okritiska användningen av pesticider i amerikanskt jordbruk och sätter i gång en process som leder fram till ny lagstiftning på området. Hon beskriver utförligt de störningar den okända giftspridningen har åsamkat naturen och menar att ett nytt, ödmjukare förhållningssätt till jorden måste etableras - som inte går att förena med förstörelselusta.¹⁶ Den brittiske meteorologen James Lovelock presenterar 1979 en systemteori som han kallar *Gaia-hypotesen*. Namnet härrör från den grekiska mytologins namn på jordgudinnan och innebär en återkoppling till både tiden innan den mekanistiska natursynen och till urfolkens benämningar. Hypotesen bygger på att all levande materia ingår i ett självreglerade system. Livet självt påverkar

¹³ Nordin 2017, s 382 ff

¹⁴ Sörlin 1991, s 126

¹⁵ Nordin 2017, s 422

¹⁶ Carson 2002, s xix

biosfären för att skapa goda livsförhållanden, och vi människor som del av systemet är moraliskt förpliktade att samleva med övriga arter. Hypotesen är inte vetenskapligt erkänd, men diskuteras fortfarande och omfattas bland annat av den franske sociologen Bruno Latour. Latour anser att Gaia-teorin är mycket radikal i sin utträdning av gränserna mellan levande former och menar att om vi förändrar synen på universum förändras även synen på samhället. Han menar att "någon" måste ta ett aktörskap i relation till Gaia/jordsystemet - och att det är enbart människan som har den förmågan.¹⁷

3. Rättighetsbegreppet

Begreppet "rättigheter" är ett västerländskt antropocentriskt begrepp och ett begrepp som har ett tydligt maktperspektiv. Oavsett det handlar om att frige slavar, att tillerkänna kvinnor rösträtt, att värna om djurens rättigheter eller att ge en flod juridisk status som subjekt är det någon som av olika skäl minskar sin egen makt, fördel eller frihet till förmån för någon annans. I alla fyra fallen är rättigheterna på olika sätt kopplade till ett rättssystem med bestraffningar om dessa kränks. I alla fyra fallen föregås lagstiftningen av farhågor från vissa aktörer när det gäller ekonomiska, juridiska och sociala effekter av lagstiftningen; det vill säga en oro för att förlora en ofta förgivettagen maktposition. Idéhistoriskt bottnar begreppet i John Lockes tankar under 1600-talet kring "egendom"; vilket för Locke innebär rätt till liv, frihet och ägodelar. Människan har rätt till sin egen kropp och frukten av det egna arbetet. Den som odlar upp en bit mark har rätt till marken - det vill säga att den privata äganderätten är en naturlig rättighet som ingår i samhällskontraktet. Locke förespråkar också religiös tolerans och frihet inom ramen för kontraktet, och blir på så sätt en föregångare för den politiska liberalismens grundläggande hållning.¹⁸

3.1 Slavars rättigheter

Den moderna slavhandeln med början på 1500-talet utgår från den vite mannens etnocentriska uppfattning att hans ras är överlägsen andra raser och att han därmed har rätten att inte bara utvinna de råvaror som finns i de kolonialiserade områdena utan också rätten att göra urfolken till handelsobjekt. Handeln pågår i nästan 300 år innan arbetet för att avskaffa slaveriet påbörjas. Avskaffandet får sitt genombrott först i och med att slavhandeln kriminaliseras - först ut är England 1807 - och övriga länder som handlar med slavar följer efter under första halvan av 1800-talet. Handeln har då pågått sedan 1500-talet och ingår i den så kallade triangelhandeln - ett modell som omfattar handel med slavar, råvaror som bomull och tobak samt färdiga manufaktur. Företagen inom den brittiska slavhandeln protesterar mot lagstiftningen med motiveringen att den kommer att leda till ekonomisk katastrof.

¹⁷ Latour, webbföreläsning: "Gaia 2.0/Down to Earth" , 2019

¹⁸ Nordin 2017, s 336f

Man förordar, istället för ett totalt förbud, ett "slavhandelstak" och aktionsrätter - modellen påminner starkt om de utsläppstak och utsläppsrätter som idag diskuteras i samband med klimatförändringarna, menar Polly Higgins i sin bok *Eradicating Ecocide* (2016) där hon gör en jämförelse mellan slaveriets avskaffande och dagens klimatutmaningar.¹⁹ Modellen förändrar dock inte i grunden den vite mannens tolkningsföreträde. Först när juridiska ramverk skapas som tillåter företagen att ställa om sin verksamhet, visar det sig att alla de 300 brittiska slavhandelsföretagen kan ställa om inom ett år - ingen går i konkurs. Det kollektiva medvetandet skiftar därmed från att betrakta slavhandeln som en självklarhet till något som är moraliskt förkastligt; processen kring slavhandels upphörande tar cirka 70 år. Lagstiftningen föregås av en internationell folkrörelse som driver frågan av moraliska och humanitära skäl.²⁰

3.2 Kvinnors rättigheter

Synen på kvinnan som ett underordnat kön har sitt historiska ursprung redan i antiken med Aristoteles syn på kvinnan som en ofullbordad varelse. De tidigmedeltida kyrkofäderna ger kvinnan skulden för människans förlorade tillgång till Paradiset, inkquisitionen på 1400-1500-talet anklagar kvinnor/häxor för att stå i förbund med Djävulen - kvinnan måste kontrolleras och bemästras liksom naturen. Under 1800-talet slås de fysiska skillnaderna mellan kvinnor och män fast där anatomiska skillnader får förklara könets psykiska karaktärsdrag. Kvinnan anses enligt Karin Johannisson vara en "...halvvarelse mellan man och barn, mellan europé och neger".²¹

Kvinnors rättigheter är en pågående process med många dimensioner. I sammanhanget kan det vara intressant att titta på den argumentation som florerat i processen kring kvinnors tillblivelse som juridiska subjekt; det vill säga att erhålla den demokratiska rätten att rösta. Kvinnan beträder här ett traditionellt manligt område och utmanar alltså genusordningen och uppfattningarna om vad som är manligt och kvinnligt. Genusforskaren Josefin Rönnbäck (2019) beskriver att motståndet i den svenska processen för kvinnlig rösträtt är av flera slag: dels det principiella motståndet som hävdar att kvinnor och politik inte alls är förenligt, dels ett tillsvidaremotstånd som menar att kvinnan inte är mogen ännu att ta politiska beslut. Konservativa riksdagsmän uttrycker också oro för att staten kommer att "feminiseras" om kvinnor släpps in.

Då kvinnor erhåller rösträtt 1921 förändras tre relationer: dels får kvinnor en direktrelation till staten som inte tidigare funnits. Det får i sin tur effekten att relationen mellan männen och staten förändras - statens manliga hegemoni undergrävs. I tredje

¹⁹ Berg, Berg & Hultman 2019, s 110-111

²⁰ Berg, Berg & Hultman 2019, s 111-112

²¹ Johannisson, "Vetenskapen och den viktorianska kvinnan", 1993

hand blir relationen mellan kvinnor och män mindre ojämlig eftersom männen förlorar sitt monopol över politiken.²² Även om full jämlikhet mellan könen inte är uppnådd på alla plan genom kvinnlig rösträtt, är grundlagstiftningen ett faktiskt och symboliskt viktigt led i kvinnokampen. Det kollektiva medvetandet påverkas genom lagstiftningen mot en annan syn på kvinnans mentala, sociala och politiska förmåga. Men även här föregås lagstiftningen av en lång och hård kamp från framför allt kvinnoorganisationer världen över.

3.3 Djurens rättigheter

Uppfattningen om djurens likheter respektive olikheter med människan har debatterats och förändrats över tid. Under antiken finns en föreställning om en grundläggande likhet mellan människor och djur utifrån att de är skapade av samma element. Däremot är inte djurens känslor värda hänsyn, utan syftet med djuren är att erbjuda människan mat, kläder och verktyg. Karin Dirke beskriver i sin avhandling *De värnlösas vänner* (2000) hur medeltidens syn på djuren övertas från antiken - innan den kristna kyrkan ser som sin plikt att dra en skarp gräns mellan arterna. Till exempel anses djur under medeltiden vara moraliskt ansvariga för sina handlingar. Det finns 93 kända fall där djur ställts inför rätta anklagade för att ha skadat en människa och därmed överträtt den gudomliga hierarkin. Djuren företräds av jurister som för djurens talan, och i något rättsfall yrkas på strafflindring med hänvisning till en kull griskultingars "ringa ålder".²³ Under den vetenskapliga revolutionen förklarar René Descartes att djur är själlösa automater utan känslor och förmåga till lidande, vilket präglar de samtida vetenskapliga försöken med levande djur - vivisektion. Under 1700-talet växer dock en kritik fram mot behandlingen av djur som objekt, och många tänkare tillskriver djuren förmågan att känna och lida. Dirke menar att den tankemässiga basen för dagens djurskydd har sitt ursprung här - medlidande och barmhärtighet blir under seklet honnörsord. Gränserna mellan djur och människa börjar ifrågasättas - filosofen Jeremy Bentham slår fast att lyckomaximeringsprincipen bör gälla djur såväl som människor.²⁴

Ser man till utvecklingen i Sverige när det gäller djurskydd börjar djurvännerna att organisera sig under slutet av 1800-talet. Två riktningar utkristalliseras: Identifikationslinjen, vilken innebär att djur görs till rätts- och moraliska subjekt utifrån en påstådd likhet mellan djur och människor. Utilitaristerna däremot betonar skillnaden mellan människor och djur. Det är på grund av djurens underlägsenhet vi ska skydda dem, av tacksamhet för deras uppoffringar för oss. Djur ska utnyttjas

²² Rönnbäck, "Rösträttskampen – ett triangeldrama mellan kvinnor, män och staten", 2019

²³ Dirke 2000, s 35ff

²⁴ *ibid.* s 44

men inte med onödig grymhet.²⁵ Båda sidorna arbetar dock för förbättrade villkor för djuren.

Sverige får sin första djurskyddsförordning 1857 som enbart omfattar ”egna och andras kreatur” - det vill säga att de vilda djuren undantas. Inte förrän 1907 omfattas alla djur, inte minst på grund av djurvännernas insatser. Här finns ett radikalt perspektivskifte där den tidigare lagstiftningen vilar på sedlighet och äganderätt, medan den senare stadgar djurens rätt för sin egen skull.²⁶

2019 får Sverige en ny djurskyddslag som bland annat reglerar generell djurhållning, transporter, slakt, djurförsök och vanvård av djur. Den nya lagen syftar till att säkerställa ett gott djurskydd samt att främja en god djurvälstånd och respekt för djur. Lagen gäller alla djur som hålls av människan och med vissa undantag viltlevande försöksdjur. Här ställs också krav på centrala och regionala djurförsöksetiska nämnder. Lagstiftningen måste också förhålla sig till den europeiska djurlagstiftningen.²⁷

Skiftet från synen på djur som automater till djur som kännande varelser som måste respekteras - om inte riskeras straffpåföljder - har tagit ungefär 200 år. Återigen är det ideella krafter som har drivit fram lagstiftning på området. Samtidigt påverkar lagstiftningen det kollektiva medvetandet om relationen människa/djur.

3.4 Mänskliga rättigheter

1941 formulerar USA:s dåvarande president Roosevelt fyra friheter (*The Four Freedoms*); en vision om världen efter andra världskrigets folk mord och övergrepp: frihet att tala och uttrycka sig över hela världen, frihet att tillbedja Gud på sitt eget sätt över hela världen, frihet från nöd och frihet från rädsla. Dessa fyra friheter anses ligga till grund för den kommission som efter andra världskrigets slut får i uppdrag att ta fram en deklaration om de mänskliga rättigheterna. Eleanor Roosevelt leder kommissionen som består av representanter både från väst- och östblocket. Förklaringen med 30 artiklar antas i december 1948 av FN:s generalförsamling, kallad *FN:s deklaration för de mänskliga rättigheterna* eller *Den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna*. Utgångspunkten är att alla människor föds fria och att rättigheterna är universella och odelbara. Den utvecklas efter cirka 20 år genom två konventioner: Internationell konvention om medborgerliga och politiska rättigheter (1966) samt Internationell konvention om ekonomiska, kulturella och sociala rättigheter (1966). Förtydligande konventioner tas fram gällande exempelvis rasdiskriminering (1965), barnets rättigheter (1989), diskriminering av kvinnor (1979), tortyr (1984) och funktionsnedsattas rättigheter (2006). De länder som har ratificerat konventionerna granskas vart femte år av FN:s råd för mänskliga

²⁵ ibid. s 17, 21

²⁶ ibid. s 119-120

²⁷ Sveriges riksdag Djurskyddslagen 2018:1192

rättigheter. Brott mot konventionerna påtalas och offentliggörs internationellt men föranleder ingen rättslig åtgärd. Inte heller exempelvis Europadomstolen kan sätta sig över en nationell lagstiftning, men medlemsstaterna är i allmänhet följsamma till Europadomstolens domar.

En kritik mot de ekonomiska, sociala och kulturella rättigheterna är att de över tid mer har utvecklats till ambitioner än universella rättigheter. Detta kan hänga samman med det intrikata förhållandet mellan de internationella konventionerna och den nationella lagstiftningen. En stat kan förhålla sig till konventionerna på tre sätt: införliva konventionen i den nationella lagstiftningen, se till att den nationella lagstiftningen överensstämmer med konventionen eller att tolka den egna lagstiftningen utifrån konventionerna - så kallad konventionskonform tolkning. En enskild individ eller organisation kan också åberopa oegentligheter i den nationella lagstiftningen till en särskilt övervakningskommitté om landet har ratificerat konventionen.²⁸ FN:s deklaration om mänskliga rättigheter är alltså inte juridiskt bindande i sig utan varje nation avgör dels om man vill ratificera de konventioner som utarbetats för att tillämpa deklarationen, dels på vilket sätt den egna lagstiftningen ska förhålla sig till konventionen. Samtidigt är FN:s granskningsprotokoll offentliga handlingar som kan få en effekt av "name and shame", och som människorättsorganisationer kan använda som underlag för sina påtryckningar gentemot staten. Ytterst handlar de mänskliga rättigheterna om det offentliga skyldigheter mot sina invånare.

3.5 Urfolkens rättigheter

Indigenous and Tribal Peoples Convention (Konventionen om ursprungsfolk och stamfolk, Internationella Arbetsorganisationen ILO:s konvention nr 169) antas 1989. Tanken är att principerna från FN:s övriga rättighetsdeklarationer skall tillämpas även på ursprungsbefolkningar, vilka själva ska få avgöra i vad mån och i vilka former man vill behålla sina traditioner och sin kultur. Konventionen berör bland annat rätten till tvåspråkig utbildning, sedvanerätt, landrättigheter, egendomsrätt samt rätt att bli rådfrågade och att delta i beslutsprocesser.

3.6 Naturens/Moder Jords rättigheter

Den universella deklarationen om Moder Jords rättigheter har utformats med FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna som förlaga. År 2010 tar Bolivia initiativet till, i anslutning till konferensen *Folkens världskonferens om klimatförändringar och Moder Jords rättigheter* med 30 000 deltagare, att utforma en deklaration som presenteras för FN:s generalförsamling 2011 med uppmaningen att anta och sprida denna. Deklarationen är framtagen med stöd av internationella jurister men har i

²⁸ *Regeringen och regeringskansliet "Vad är mänskliga rättigheter?" 2018*

skrivande stund ännu inte antagits. Deklarationen består av ett förord och fyra artiklar. Förordet inleds som följer:

Vi, jordens folk:

Vi anser att vi alla är del av Moder Jord, en odelbar livsgemenskap som består av varelser som är beroende av varandra, står i relation till varandra och bär ett gemensamt öde.

Vi erkänner med tacksamhet att Moder Jord är källan till liv, mat, kunskap och att hon förser oss med allt det vi behöver för att leva väl.

Vi erkänner att det kapitalistiska systemet och alla former av skövling, utsugning, övergrepp och förgiftning har förorsakat stor förstörelse, degradering och förändring av Moder Jord. Detta har utsatt livet som vi idag känner det för fara och orsakat fenomen som klimatförändringarna.²⁹

De fyra artiklarna specificerar förordet. I artikel ett slås bland annat fast att alla Moder Jords varelser (termen "varelse" inkluderar ekosystem, naturgemenskaper, varelser och alla andra naturenheter som existerar som en del av Moder Jord), har rättigheter som är specifika för deras tillstånd och lämpade för deras roll. Eftersom Moder Jord är en odelbar gemenskap som härstammar från samma källa är alla varelsers rättigheter omistliga. Artikel två slår fast att alla varelser har rätt till en plats och att utföra sin roll. Alla varelser har också rätt att må väl - att slippa föroreningar, gifter, avgaser, radioaktivt avfall. Där rättigheter kolliderar bör varje konflikt lösas så att "Moder Jords integritet, balans och hälsa bibehålls". I den tredje artikeln formuleras människors, staters och institutioners skyldigheter gentemot Moder Jord, och den fjärde och sista artikeln tydliggör att deklARATIONEN inte står i motsats till några andra rättigheter.

I Sverige har bland annat Sametinget och Svenska kyrkan gett sitt stöd till deklARATIONEN.³⁰ Även Miljöpartiet har i en motion till riksdagen 2019 uppmärksammat deklARATIONEN och föreslår riksdagen att inkludera naturens rättigheter till Sveriges grundlag och tillkännage detta för regeringen. Motiveringen är att rådande miljölagstiftning vanligen handlar om att tillåta en viss nivå av naturskadlig verksamhet, snarare än att restaurera ekosystem eller förebygga skada.³¹

3.7 Reflektion

Det finns ett stort antal likheter i jämförelsen mellan några av de centrala rättighetsprocesserna, men också några skillnader. De flesta av dessa rättigheter har inte kunnat uppnås utan en hård och lång kamp från aktivister och intressenter; det

²⁹ Den universella deklARATIONEN om Moder Jords rättigheter 2013

³⁰ *Sametinget* 2018, § 136.3 samt *Svenska kyrkans Kyrkomöte* 2019, § 135

³¹ *Sveriges Riksdag*, Enskild motion MP2101, 2019/20:3306

vill säga en bottom-up-process. Olika former av aktivism har drivit fram en lagstiftning, vilken i sin tur påverkat mentaliteten och hegemonin. Samtidigt skiljer sig aktörerna åt: när det gäller kvinnors och Moder Jords rättigheter är det de direkta intressenterna som primärt agerat - det vill säga kvinnorörelserna och urfolken. Vad gäller slaveriets avskaffande och djurens rättigheter är det däremot aktörer som handlat å någon annans vägnar utifrån ett moraliskt-etiskt perspektiv. Ställningstagandena grundar sig i en syn kring det ovärdiga för människan att plåga och handla med levande varelser - på så sätt skulle man kunna säga att den bakomliggande bevekelsegrunden ändå är antropocentrisk.

En tydligare skillnad kan spåras när det gäller naturens rättigheter. Aktörerna i denna process strävar inte primärt för egna rättigheter utan för rättigheter kring den helhet som de upplever sig vara en del av. Här är inte utgångspunkten antropocentrisk utan biocentrisk.

Processen och tillämpningen av de mänskliga rättigheterna skiljer sig på flera sätt från de andra processerna. För det första kommer initiativet top-down genom att staterna och världssamfundet efter andra världskriget är överens om att en stat inte ska kunna våldföra sig på sina invånare på det sätt som skett genom nazismen. På uppdrag av det nybildade Förenta nationerna (FN), en mellanstatlig organisation för att främja internationellt samarbete, tillsätts 1945 en kommission för att ta fram en deklaration. För det andra saknas juridiskt tvingande möjligheter som kan ålägga nationerna att införliva konventionerna i sina respektive lagstiftningar, eftersom deklarationen om de mänskliga rättigheterna med påföljande konventioner bygger på ett frivilligt ratificerande. Effekten av detta är, som nämnts ovan, att de sociala, ekonomiska och kulturella rättigheterna på många håll mer har blivit strävansmål än omsatta i praktiken i en nationell lagstiftning. Brott mot konventionerna kan inte lagföras om de inte överensstämmer med den nationella lagstiftningen. För det tredje har deklarationen om de mänskliga rättigheterna kritiserats för att utgå från ett "första världens" perspektiv — vilket visar sig redan vid omröstningen 1948 då dåvarande Sovjetunionen, Jugoslavien och Tjeckoslovakien röstade blankt liksom Polen, Saudarabien, Sydafrika, Ukraina och Vitryssland.

Vad gäller konventionen om ursprungsbefolkningars rättigheter är det intressant i sammanhanget att varken Storbritannien eller Nya Zeeland har ratificerat konventionen, trots att tankarna väl överensstämmer med processerna kring Te Awa Tupua.

Som nämnts i inledningen till detta avsnitt har begreppet "rättigheter" ett västerländskt ursprung och utgör ett mänskligt koncept - vi använder mänskliga koncept för att förstå det icke-mänskliga. Det behöver inte betyda att begreppet saknar relevans för andra/annat än människor. Men det är i sammankopplingen med begreppet "skyldigheter" som kritiken uppstår. Vissa jurister och filosofer menar, som vi ska se i avsnitt 4, att någon eller något kan inte tillerkännas rättigheter om det inte går att utkräva skyldigheter av densamma - det vill säga att naturen, ett ekosystem

eller en flod kan inte utkrävas skyldigheter. Maoriernas syn i fallet Whanganui-floden är däremot att floden mycket väl uppfyller sina skyldigheter: den ger dem vatten, mat, rekreation, andlig spis och är en förutsättning för strandväxtligheten - om den tillåts att flöda och inte förgiftas av utsläpp.

4. Ett postkolonialt perspektiv

Inledning

Inom den postkoloniala teorin har några begrepp vuxit fram de tre-fyra senaste decennierna som är försök att beskriva på vilka sätt de koloniala förtryckarmekanismerna fortfarande är aktuella. Ett generellt begrepp som används är *outsourcing of damages*, vilket betyder att vi i västvärlden förlägger oönskade effekter av vår industriella utveckling någon annanstans - hos världens fattiga länder, hos urfolken eller i framtiden hos våra barn. Några andra begrepp inom teorin utvecklas nedan; dels *slow violence* som rör eftersläpandet av negativa sociala- och miljöeffekter av västvärldens övergrepp, dels *environmentalism of the poor*, som handlar om hur urfolken på flera håll i världen börjar resa sig mot att deras livsbetingelser försämras, och slutligen *earth democracy* - en idé om att en varaktig fred på jorden endast kan uppnås om både de mänskliga och naturens rättigheter respekteras.

4.1 *Slow violence*

Begreppet *slow violence* har utvecklats av ekonomiprofessor Rob Nixon vid University of Wisconsin och syftar på den långsiktiga och i många fall osynliga miljöförstörelse som följer i spåren av en postkolonial exploatering av naturtillgångar eller krigstillstånd. Ett belysande exempel är USA:s krig mot Nordvietnam och den sydvietnamesiska befrielseörelsen FNL mellan 1957 och 1975 - en fortsättning på det franska kolonialkriget i Indokina. USA faller 7 miljoner ton bomber (inklusive napalmbomber) och stora mängder biocider i form av avlövningsmedlet Agent Orange under kriget. Två miljoner vietnameser dödas, miljoner blir lemlästade och hemlösa och i flera generationer har vietnameser drabbats av cancer som misstänks vara sviter av växtgiftet som lagras i fisk och fågel. Cirka 150 000 missbildade barn har fötts i spåren av kriget. Först 2012 erkänner USA effekterna av sina handlingar och bidrar nu till arbetet med att sanera marker och vattendrag.³² Nixon menar att de eftersläpande, "tysta" effekterna av exempelvis Vietnamkriget riskerar att glömmas bort i media och i det allmänna medvetandet på grund av vårt förhållande till begreppet hastighet. Långsamma, kvardröjande effekter av exempelvis besprutning med biocider är svårare att ge ett medialt format som håller kvar frågan på agendan. Nixon ser ett behov av att synliggöra det långsamma våldet genom berättelser, symboler och bilder. Han menar också att vi måste hitta former för att mäta de

³² Daniel Persson "USA städar upp Agent Orange", 2012

långsiktiga effekterna av övergrepp, oavsett det gäller krigshandlingar eller utvinnande av naturresurser - Vietnamkriget avslutades enligt Nixon inte 1975; det pågår fortfarande ur den vietnamesiska befolkningens perspektiv. Samhällseffekter liksom lidande på individnivå är fortfarande för handen, men ges inte längre utrymme i media. ³³

4.2 Environmentalism of the poor

Under slutet av 1900-talet växer protesterna bland urfolk och fattiga mot staters och bolags i många fall hänsynslösa utvinning av naturresurser, vilka utgör en nödvändighet för de fattigas överlevnad. Urfolkens protester mot exempelvis gas- och oljeutvinning, utvinning av biomassa och gruvbolagens drift har blivit ryggraden i den globala miljökampen. Protesterna tar sig bland annat uttryck i demonstrationer, rättsprocesser och vägblockader. Den indiska miljöaktivisten Sunita Narain skriver:

They (the local communities who fear loss of livelihoods, förf anm) know that when the land is mined and trees are cut, their water source dries up or they lose grazing and agricultural fields. They know they are poor. But they are saying loudly and as clearly as they can, what we call development will only make them poorer. This is what I have called the environmentalism of the poor.³⁴

Joan Martinez-Alier, professor i ekonomi och ekonomisk historia vid Universitat Autònoma de Barcelona, har studerat ekologiska konflikter under de senaste 20-30 åren och ställer frågor om maktrelationer när det gäller värderingar och komplexa sammanhang - det gäller både äganderätsfrågor kring mark och nedsmutsningen av miljön. Vem har rätt att avgöra vilka intressen som ska ha företräde? Han understryker Narains beskrivning av hur de fattigas utgångspunkt primärt är överlevnad, och att krav på miljöhänsyn och social rättvisa är en naturlig följd av många urfolks syn på relationen människa-natur som oskiljbar.

The thesis of the “environmentalism of the poor” does not assert that as a rule poor people feel, think and behave as environmentalists. This is not so. The thesis is that in the many resource extraction and waste disposal conflicts in history and today, the poor are often on the side of the preservation of nature against business firms and the state. This behaviour is consistent with their interests and with their values. The environmentalism of the poor centres then on social justice, including claims to recognition and participation[...], and builds on the premise that the fights for human rights and environment are inseparable.³⁵

³³ Nixon, webbföreläsning: ”Environmental Humanities Book Chat: Slow Violence and the Environmentalism of the Poor”, 2016

³⁴ Narain, ”How to be or not to be year of Environment”, 2011

³⁵ Martinez-Alier 2014, s. 239-241

4.3 Earth Democracy

Vandana Shiva, indisk fysiker och ekofeminist, är en ledande förkämpe för naturens rättigheter. Hon har myntat begreppet *Earth Democracy*, vilket är tänkt att utgöra ramen för ett paradigmskifte från en mekanistisk eko-imperialism till en helhetssyn på jorden som Gaia, vår moder. Hon driver tesen att västerlandet sedan många århundraden för krig mot naturen, vilket också skapar krig mellan människor och sliter sönder den väv av relationer vi är beroende av. För att skapa fred med jorden, menar Shiva, måste vi förstå mekanismerna bakom dagens krigsliknande relation till ekosystemen - hon pekar själv på de idéer som växer fram under den industriella revolutionen på 1600-talet och koloniala/postkoloniala förbrytelser mot naturen och de folk som lever i nära relation till den. Shiva beskriver en lärprocess i tre steg som nödvändig för social rättvisa, ekologisk hållbarhet och fred med jorden: 1) en resa från privatisering av jorden till att respektera integriteten i jordens ekosystem, 2) ett återupprättande av allmänningar där vi delar jorden överflöd samt 3) en internalisering av kostnader för miljöförstörelse för statliga och privata aktörer.³⁶

On the streets of Seattle and Cancun, in homes and farms across the world, another human future is being born, a future based on inclusion, not exclusion; on nonviolence, not violence; on reclaiming our commons, not their enclosure; on freely sharing the earth's resources, not monopolizing or privatizing them [...] the people's project is unfolding in an atmosphere of dialogue and diversity, of pluralism and partnerships, and of sharing and solidarity. I have named this project Earth Democracy.³⁷

4.4. Reflektion

Maorierna har tagit strid för sin kultur och sitt livsuppehälle sedan 1840 då Nya Zeeland kolonialiseras av britterna, vilket får stora konsekvenser för det maoriska samhället. Den historiska relationen mellan den brittiska kronan och maorierna är ett exempel på det Foucault benämner statsrasism.³⁸ Britterna kolonialisera ett urfolk utifrån kolonialmaktens befolkningsökning och behov av naturtillgångar, och kommer därvid att utöva ett strukturellt förtryck gentemot urfolket till förmån för nybyggarna. Västerländsk lagstiftning och mentalitet appliceras på relationen mellan maorierna och koloniserarna, och staten överför ett normsystem och en ontologi som är helt främmande för urfolket. Trots att den engelska kronan anser sig vara "rättvis" i markfrågan i relation till maorierna, sker det i praktiken på urfolkets bekostnad. Kolonisation handlar om markanspråk och resursanspråk. Koloniserarnas samhällssystem med marklagar, provinser och valkretsar ersätter urfolkens samhällsformer med, i maoriernas fall, kollektivt ägda stam- och kanotområden. Det

³⁶ Berg, Berg & Hultman 2019, s. 30ff

³⁷ Shiva 2005, s 4

³⁸ Foucault 2003, s 60,80,81

förflyter nästan 180 år innan kolonialmakten släpper sitt grepp och ber om ursäkt för de övergrepp som begåtts (mer om detta i avsnitt 5). Man kan uttrycka det så att det koloniala förtrycket övergått till ett postkolonialt fram tills dess att lagen träder i kraft 2017, där *slow violence* står för förhindrandet av möjligheterna för maorierna att leva enligt sina traditioner, och *environmentalism of the poor* gestaltas av den mångåriga kamp maorierna fört i rättssalar och i media mot majoritetssamhällets övergrepp.

5. *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement Act)*

Inledning

Oh, my gosh! These Maoris - what are they on about now? Well, if in our Pakeha (non-Maori) culture and in our Christian culture we believe someone can walk on water, then we can believe that Te Awa o Whanganui is a person. So it is a beautiful thing. ³⁹

Ovanstående citat kommer från Kelvin Davis, Nya Zeelands Labour Party, i samband med att *Te Awa Tupua* antogs av Nya Zeelands parlament i mars månad 2017. Citatet speglar medvetenheten hos beslutsfattarna om det ovanliga i ärendet och ger också en inblick i den historiska konflikt som rått mellan urbefolkningen maorierna och den engelska kronan omkring floden Whanganui. Citatet visar också på en förmåga att betrakta sin egen etnocentrism med en viss humor.

Jag kommer inledningsvis att ge en historisk bakgrund till lagen med utgångspunkt 1840 och sedan göra en analys av lagtexten som sådan samt några av de dokument som varit föregångare i processen.

5.1 Den historiska bakgrunden till Te Awa Tupua

Det huvudsakliga innehållet i detta avsnitt är hämtat från ekologen Pella Thiels artikel "Naturens Rättigheter" från mars 2017 ⁴⁰ samt Wennbergs uppsats *Maorierna och marken*.

Maorifolkets mytologi berättar att de som folk härstammar från Fader Himmel (Ranginui) och Moder Jord (Papatuanuku). Gudarna som råder över vindarna, skogarna, haven, de odlade och de vilda födoämnena, människorna, freden och krigen är deras barn. Släktskapet mellan gudarna och maorierna innebär att människorna har ansvar för att beskydda och upprätthålla respekten för helheten. Jorden, djuren, skogarna, haven och floderna betraktas som förfäder eller släktingar, och maoriernas uppgift är att upprätthålla den livskraft som binder samman den andliga och fysiska världen. Ordet för detta är *Kaitakitanga* (beskyddarskap, förvaltarskap). Synsättet bygger på ömsesidighet där naturen ger de människor som

³⁹ Boyd 2017, s 142

⁴⁰ Thiel, "Naturens rättigheter", 2017

tar hand om den vad de behöver för att fylla sina behov. Människorna måste alltså säkra naturens möjligheter att kunna behålla sin livskraft. Floden Whanganui uppfattas av maorierna som en levande entitet med sin egen personlighet och livskraft, som en odelbar helhet. Den kan inte förstås uppdelad i sina beståndsdelar vatten, flodbädd och stränder, farbara eller icke-farbara delar. För den berörda ursprungsbefolkningen är skyddet av floden lika mycket ett skydd av dem själva och hela den värld de är en del av. Att vanhelga och förorena vattnet är att vanhelga och förorena folket. I den traditionella kulturen presenterar sig en maorier med namn och till vilken flod hen tillhör.

När Storbritannien kolonialiserar Nya Zeeland (NZ) 1841 uppgår antalet maorier till cirka 150 000. NZ utgör en så kallad kronkoloni mellan 1841 och 1907, då kolonin omvandlas till ett samväldesrike. Full oavhängighet för det nyzeeländska parlamentet uppnås 1947, och sedan dess är NZ en självständig monarki i det brittiska samväldet. Wennberg diskuterar i sin uppsats kring kolonialiseringens geopolitiska diskurs:

Kolonialisering handlar om makt, närmare bestämt makten över rummet. Geografin skapas av människor i särskilda intressen, som vinner kontroll genom att noga kartera sina upptäckter för att sedan kunna bedriva maktutövning över territoriet. Iden om en geopolitisk diskurs uppkom i kampen mellan rivaliserande stormakter-kolonisationen. Geopolitik betraktas som en kraftfullare form av samhällspolitik [...] vilken innefattar staters politik, till exempel markstrategier, gentemot andra stater. Den moderna geopolitiska diskursen går ut på pacifiering, homogenisering och tills sist namnsättning.⁴¹

Kolonialiseringen medför under 1800-talet att mycket av den maoriska kulturen slås i spillror och urfolksgruppen minskar i antal; under de första femtio åren dödas 60% av maorierna- år 1900 är antalet nere i 42 000. Idag finns ungefär en halv miljon maorier, vilket utgör cirka 15% av befolkningen. Man har en relativt stark ställning i förhållande till andra urfolk, och världsbild och begrepp influerar det nyzeeländska samhället - vilket man bland annat kan utläsa ur den progressiva lagstiftning på miljöområdet i *Resource management Act*. Lagstiftningen kring Whanganuifloden är det hittills mest kraftfulla exemplet på maoriernas aktiva delaktighet i samhället och det livgivande vattnet har en särskild plats i den maoriska kulturen:

Maorierna är indelade i folk eller nationer, iwi. Den iwi som kommer från Whanganuifloden var känd som flodens folk; Whanganui löper i en dramatiskt kuperad terräng, vilket innebär att de flesta människor lever tätt inpå floden, längs dess stränder. Floden är central i Whanganui iwis liv, som källa till mat, enda transportväg och andliga vägledare. Whanganui är aortan i folkets hjärta, oavsett om de fortfarande lever där eller på andra håll.⁴²

⁴¹ Wennberg 2003, s 5-6

⁴² Thiel, "Naturens rättigheter", 2017

Beslutet att ge floden juridisk status är kulmen på en lång process som börjar redan år 1840 med *Waitangifördraget*, en överenskommelse mellan den brittiska kronan och maori med avsikt att möjliggöra samexistens. Kolonialiseringen innebär att all mark tillförs kronan, men hövdingarna och stammarna garanteras full besittning av de marker, skogar och fiskevatten de tidigare brukat. Samtidigt delas mark ut till kolonistörerna, vilket inte oväntat ger upphov till konflikter. I maoriernas världsbild utgörs basen av marken, stammen och förfäderna. När man därför tar ifrån urfolket marken tar man också både deras historia och framtid.

Redan 1873 kommer de första klagomålen till parlamentet. En 24 år lång rättsprocess inleds 1938 kring ägandet av flodbäddarna - engelsk lag stadgar att den som äger mark också äger flodbäddarna, vilket innebär att maorierna förlorar sin brukanderätt till kolonistörerna. Floden utsätts också mer och mer för påverkan från samhället genom muddring, fraktfartyg, grustäkt, laxodlingar och förorenande utsläpp. 1988 bildas *Whanganui River Maori Trust Board* för att driva Whanganui iwis sak, och samma år inleds en ny rättsprocess med anledning av det statliga elbolagets förnyade tillstånd för vattenkraftsanläggningar. Nu lyfts frågan till Waitangitribunalen, en juridiskt rådgivande kommission som etablerats 1975 för att utreda brott mot Waitangifördraget. Tribunalen påbörjar en utredning kring de synsätt som kolliderar - maoriernas uppfattning om floden som en odelbar helhet och den västerländska synen på frågan som en äganderättsfråga. Det som från ett västerländskt perspektiv utgör brott mot äganderätten, innebär för majorerna kränkningar av en hel kosmologi.

Tribunalen levererar en rapport 1999 som kommer fram till att Waitangifördraget har brutits i flera avseenden när det gäller Whanganui-floden och som rekommenderar staten att förhandla med Whanganui iwi om hur en gemensam förvaltning ska kunna utformas.

[...]Unless the Maori right in the river is settled, properly acknowledged, and provided for, the people will be always on the back foot, responding, without sufficient resources, to complex planning proposals by which others assume control. ⁴³

Tribunalen ställer fyra krav på ett formellt erkännande:

1. that Atihau-a-Paparangi (Whanganui iwi, förf anm) has the customary authority, possession and title to the lands, waters, fisheries and associated taonga (övers. ungefär ovärderlig skatt), of the Whanganui river;
2. that this was guaranteed to them by the Treaty of Waitangi and has not been willingly relinquished;
3. that the claimed authority, possession and title has been eroded or displaced by Crown laws, policies and practices inimical to the Treaty; and

⁴³ WAI 167, "The Whanganui River Report" 1999, s 6

4. that they continue to be eroded or displaced by current Crowns laws, policies and practices.⁴⁴

Skrivningen innebär en indirekt uppmaning till myndigheterna att erkänna sina övergrepp och att ta fram en uppgörelse som klarlägger maoriernas land- och vattenrättigheter liksom respekt för den andliga dimensionen av floden.

Som ett exempel på hur rättsväsendet i NZ gradvis har ökat sin förståelse av det nära sambandet mellan floden och iwi kan nämnas rättsprocessen mellan *Ngati Rangī Trust* och *Manawatu Wanganui Regional Council* vid Nya Zeelands miljödomstol. Processen rör en längre tvist om nedsmutsning av flodvattnet på grund av utsläpp av avloppsvatten, där maorierna kräver ett återställande av vattnets kvalitet. Domstolen uttrycker sin medvetenhet om kopplingen mellan folk och flod:

One needs to understand the culture of the Whanganui River iwi to realize how deeply engrained the saying ko au te awa-ko te awn ko au (I am the river, the river is me) is to those who have connections to the river. Their spirituality is their 'connectedness' to the river. To take away part of the river is to take away part of the iwi. To desecrate the water is to pollute the people.⁴⁵

Samtidigt beskriver man svårigheterna med att väga de metafysiska perspektiven med de materiella och vetenskapliga:

In evaluating the various matters that we are required to under the Act and evaluating the matters on which evidence was presented, we have had some difficulty in weighing the metaphysical matters against the physical and scientific matters. Notwithstanding this difficulty, the Act nevertheless requires us to do so [...] ⁴⁶

Man föreslår därför en period på 10 år där parterna får möjlighet till "meeting of the minds" i en "svår och komplex fråga". Domstolen gör bedömningen att denna period kommer att koncentrera och fokusera parternas synsätt.

År 2014 föreligger så en överenskommelse mellan staten och Whanganui iwi att gemensamt ta fram ett juridiskt ramverk för att erkänna floden som en odelbar helhet med rättigheter, skyldigheter och ansvar. Frågan om förvaltningen av floden löses alltså då perspektivet "objekt som kan ägas" byts ut mot perspektivet "subjekt som äger sig själv". Begreppet "juridiska rättigheter" är dock ett begrepp inom den västerländska ontologin - för maorierna är det en nödvändig kompromiss i ett svårt förhandlingsläge som kanske ändå bäst speglar deras förståelse. En viktig faktor för de statliga aktörernas förståelse, enligt Morris och Rurus artikel "Giving Voice to

⁴⁴ WAI 167 "Interim report and Recommendation in Respect of the Whanganui River Claim" 1999, s 1-2

⁴⁵ *New Zealand Environment Court* 2004, s 88, 89

⁴⁶ *ibid.* s 133

rivers: legal personality as a vehicle for recognizing indigenous peoples' relationships to water?" från 2010, är tankarna kring naturens rättigheter i Christopher Stones bok *Should Trees have Standing?* (1972).⁴⁷ Överenskommelsen kodifieras av ett enat parlament i mars 2017 genom Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Bill.

Floden behöver företrädare i mänskliga sammanhang, vilket har lösts genom att staten utser en representant och Whanganui iwi likaledes en till en enhet kallad Te Pou Tupua. Dessa ska verka i flodens intressen med stöd av en rådgivande kommitté. En strategi utarbetas parallellt för att stödja flodens ekologiska, sociala, kulturella och ekonomiska välmående. Till strategin är en fond kopplad och namnet på strategin, Te Heke Ngahuru, symboliserar flodens potential att försörja alla - om den beskyddas som en levande andlig och materiell entitet. Genomgående används maoriska beteckningar i strategin, liksom i lagstiftningen.

5.2 Lagtexten

Lagstiftningen innebär att floden Whanganui är ett juridiskt subjekt med rätt att företrädas i domstol. Syftet med lagen är att registrera statens (the Crown's) ursäkter till Whanganui iwi för en historiskt orättfärdig behandling samt att effektuera de handlingar som tagits fram under den föregående processen.

Skrivningen genomsyras av maoriernas begrepp och föreställningsvärld. Begrepp som kan tolkas på olika sätt förklaras utförligt. De olika dimensionerna i lagen tydliggörs - de berör både den materiella och den metafysiska nivån. Det vill säga att maoriernas behov av floden som näringskälla, rekreationsområde och vattentäkt likställs med deras syn på floden som en förfader och del av ett större ekosystem där de själva ingår. Skrivningen andas en respekt för en annan ontologi än den västerländska.

Lagens första del beskriver hur lagtexten ska läsas och tillämpas. Exempel på förtydliganden är hur begreppet flodbädd (den fysiska begränsningen i form av botten och sidor) ska tolkas i relation till floden. Detta har sedan 1840 varit en central fråga eftersom den berör de markfördelningar som gjorts mellan maorierna och kolonisatorerna till de senares fördel. Här ska flodbädden förstås som den landyta som vattnet i floden täcker vid dess största utbredning utan att överstiga flodbänkarna (flodens stränder). Dessutom stadgas att flodbädden inkluderar alvskiktet, växter tillhörande bädden, ytan som vattnet upptar samt luftrummet ovanför vattnet.

Ett annat exempel på läsanvisning gäller vilka som tillhör Whaitangui iwi, den grupp som är närmast berörd av lagtexten. Här slås fast att lagtexten rör det kollektiv

⁴⁷ Morris & Ruru, "Giving Voice to rivers: legal personality as a vehicle for recognizing indigenous peoples' relationships to water?", 2010

som omfattar ättlingar från personer som efter 1840 har utövat sedvanliga rättigheter och ansvar för floden - här namnges flera stammar.

Texten reder också ut vad som är ett historiskt krav eller ej i relation till de uppgörelser som gjorts över tid.

Lagens andra del inleds med ett övergripande konstaterande:

Te Awa Tupua is an indivisible and living whole, comprising the Whanganui River from the mountains to the sea, incorporating all its physical and metaphysical elements.⁴⁸

Här slås odelbarheten fast i enlighet med The Whanganui River report:

[...] in rendering native title in its own terms, the river is to be seen as an indivisible whole, not something to be analysed by the constituent parts of water, bed, and banks, or of tidal and non-tidal, navigable and non-navigable portions, as may be necessary for the purposes of English law.⁴⁹

I denna del beskrivs också de fyra värden som utgör essensen i lagen (Tupua Te Kawa):

(a) *Ko te Awa te mātāpuna o te ora*: the River is the source of spiritual and physical sustenance⁵⁰

Floden erkänns här vara källan till både ett andligt och ett materiellt livsuppehälle. De båda dimensionerna likställs som lika viktiga livskvaliteter; naturresursen är också en hälsoresurs för de stammar som lever utmed floden.

(b) *E rere kau mai i te Awa nui mai i te Kahui Maunga ki Tangaroa*: the great River flows from the mountains to the sea⁵¹

Floden bestäms här vara en odelbar levande helhet från bergen till havet, inklusive alla materiella och metafysiska element.

(c) *Ko au te Awa, ko te Awa ko au*: I am the River and the River is me⁵²

⁴⁸ *New Zealand Government "Te Awa Tupua Act 2017" § 12, 2017*

⁴⁹ *WAI 167 "Whanganui River Report" 1999, s 39*

⁵⁰ *New Zealand Government "Te Awa Tupua Act 2017" § 13 a*

⁵¹ *ibid.* § 13 b

⁵² *ibid.* § 13 c

Här beskrivs den oskiljbara sammanlänkningen mellan Whanganui iwi och floden. Underliggande är iwis ansvar för flodens hälsa och välmående.

(d) *Ngā manga iti, ngā manga nui e honohono kau ana, ka tupu hei Awa Tupua*: the small and large streams that flow into one another form one River ⁵³

I denna passus betonas helheten i lagstiftningen. Många element och gemenskaper samarbetar för flodens hälsa och välmående.

Paragraf 14 slår fast att floden är en juridisk person:

- (1) Te Awa Tupua is a legal person and has all the rights, powers, duties, and liabilities of a legal person. ⁵⁴

Paragraf 18 handlar om den mänskliga representationen av floden; *Te Pou Tupua*. Här anges enhetens plikt, syfte och mandat:

Te Pou Tupua has full capacity and all the powers reasonably necessary to achieve its purpose and perform and exercise its functions, powers, and duties in accordance with this Act. ⁵⁵

Här regleras också hur nomineringarna ska ske, hur den administrativa supporten ska utformas och hur lagen relateras till annan lagstiftning. Whanganui iwi utser en representant och staten likaledes en. Dessa utgör den egentliga representationen, men ska stödjas av en rådgivande grupp kallad *Te Karewao*. Denna grupp ska bestå av en deltagare som utsetts av de förtroendevalda, en person med intressen i floden samt en person utsedd av lokala myndigheter.

Paragraf 29 reglerar det strategiska arbetet kring floden. Här ska en strategigrupp på maximalt 17 deltagare - men med bred representation - kallad *Te Kōpuka*, utveckla flodens välbefinnande.

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. ⁵⁶

⁵³ *ibid.* § 13 d

⁵⁴ *ibid.* § 14

⁵⁵ *ibid.* § 18

⁵⁶ *ibid.* § 29

Om exempelvis de lokala myndigheterna i flodens närhet planerar någon åtgärd kring färskvattenhantering måste dessa processer stämmas av med *Te Kōpuka*.

Paragraf 40 är den mest utförliga och behandlar överlåtelse av flodens omgivande mark och flodbäddar; en komplex fråga med många tidigare formella och informella beslut att ta hänsyn till. Lagen stadgar här att kronans tidigare äganderätter i anslutning till floden upphävs med undantag av exempelvis vägar, järnvägar, infrastrukturer. Överlåtelse beskriver utförligt i relation till tidigare fördrag, liksom undantagen. Här ett exempel:

40 Removal of existing status

On the settlement date, any Crown-owned part of the bed of the Whanganui River that is—

- . (a) a conservation area under the Conservation Act 1987 ceases to be a conservation area:

- . (b) Crown land under the Land Act 1948 ceases to be Crown land:

- . (c) a national park under the National Parks Act 1980 ceases to be a national park:

- . (d) a reserve under the Reserves Act 1977 has its reservation revoked.⁵⁷

Under kolonisationen 1840 och framåt är det enbart den brittiska kronan som får rätten att köpa land av maorie-hövdingarna. Kronan överlåter sedan marken till kolonisterna, vilket skapar förvirring hos maorierna eftersom deras uppfattning är att de hyr ut sin mark. I det maoriska samhället är dessutom ägandet inte individuellt utan kollektivt. Den brittiska kronan anser också att all icke-brukad mark är ödemark som kan konfiskeras, vilket ytterligare fråntar maorierna sina möjligheter till livsuppehälle. Deras traditionella markindelningssystem ödeläggs.⁵⁸

Tu Awa Tupua har bland annat som syfte att återställa det kollektiva brukandet av floden, men i lagtexten garderar man sig för eventuella framtida naturliga förändringar:

⁵⁷ *ibid.* § 40

⁵⁸ Wennberg 2003, s 16

54 Land that ceases to be part of bed of Whanganui River

(1) This section applies if, after the settlement date,—

- (a) land that was part of the Crown-owned bed of the Whanganui River ceases to be part of the bed of the Whanganui River because there is a change in the course of the River arising from a natural event or process; and
- (b) the title to that land is not determined by an enactment or by the common law rules of accretion, erosion, or avulsion.⁵⁹

Paragraf 57 reglerar förutsättningarna för den fond som bildats i samband med lagen, *Te Korotete*. Fonden utgörs av medel från den brittiska kronan.

Slutligen regleras frågor som det upphovrättskyddade namnet Tu Awa Tupua, upprättande av register med lämpliga personer med kunskap att utveckla flodens välbefinnande, reglering av aktiviteter på flodens ytvatten samt fisket.⁶⁰ Här tas också *Taonga tuturu* upp, det vill säga traditionella maoriska artefakter som hittats i floden och som regleras av the Protected Object Act gällande exempelvis export.⁶¹

Lagens tredje del innehåller en djupgående beskrivning av hur den brittiska kronan har behandlat maorierna orättfärdigt och ursäktar kring detta. Nedan följer några utdrag ur skrivningarna:

69 Acknowledgements

The Crown acknowledges that since 1840 it has assumed control and authority over the Whanganui River. In particular, the Crown acknowledges that it promoted and implemented legislation during the nineteenth and early twentieth centuries that had little or no recognition of Whanganui Iwi interests in the Whanganui River and that had no provision for the involvement of Whanganui Iwi in the management of the River.⁶²

⁵⁹ Tu Awa Tupua, § 54

⁶⁰ *ibid.* § 60

⁶¹ *ibid.* § 68

⁶² *ibid.* § 69

70 Apology

d) The Crown deeply regrets that it undermined the ability of Whanganui Iwi to exercise their customary rights and responsibilities in respect of the Whanganui River, and consequently the expression of their mana. The Crown further regrets that this compromised the physical, cultural, and spiritual well-being of the iwi and hapū of Whanganui Iwi.⁶³

Lagens fjärde del befäster uppgörelserna kring maoriernas historiska krav och **lagens femte del** slår fast upplösningen av *The Whanganui River Maori Trust Board* och de olika lokala grupperingar som funnits med i processen till förmån för de nya styrformer som stadgas i del 2.

5.3 Reflektion

När det gäller lagen i sig, har processen att ta fram den alltså tagit tio år. Den har genomförts med en bred demokratisk representation, och tillkomsten betecknas av maorierna och naturrättsivrarna som ett paradigmskifte. Maorierna har sedan kolonialiseringen fört en intensiv kamp för sina egna och flodens rättigheter. I och med tillkomsten av lagen har den maoriska ontologin erkänts, de historiska orättvisorna till stor del korrigerats och även ursäktats av den brittiska kronan. Nya styrformer har inrättats med jämlik representation mellan maorier och pakeha (icke-maorier) och flodbäddarnas relation till floden i sig är till stora delar reglerade.

Kanske den största vinsten med lagen är möjligheten att betrakta naturen på ett annat sätt; att den ger en ny plattform att tänka utifrån. I lagen har floden inga gränser varken mot den natur som omger den eller de människor som lever i dess närhet - den är ett odelbart helt. Lagen ger en öppning för ett nytt synsätt som handlar om att leva i samspel med naturen - inte utöva våld mot den. Den ger oss en annan berättelse.

6. Kritik mot Te Awa Tupua

Inledning

Att göra en flod till ett juridiskt subjekt är ett radikalt grepp som också mött motstånd. Kritiken från nyzeeländska forskare handlar om lagens begränsningar, medan den nordiska debatten i spåren av lagen har fokuserat på det juridiska och filosofiska perspektivet av att ge naturen rättigheter. De allra flesta debattörer är överens om att exempelvis Parisavtalets mål från 2015 på en maximal uppvärmning av klotet på 1,5 grader är nödvändigt för vår överlevnad, liksom att nedsmutsningen av vatten och luft måste upphöra. Men människans skyldighet att inte förstöra vår natur är redan uppenbar menar kritikerna; att ge naturen rättigheter förändrar inte människans

⁶³ ibid. § 70

ansvar. Och om naturen kan ha rättigheter - var drar man i så fall gränsen? Hur kan en flods rättigheter uttryckas om inte med en mänsklig ontologi?

Nedan följer en genomgång av några kritiska röster som följt i spåren av Te Awa Tupua. Inledningsvis redovisas en inhemsk kritik formulerad av professor Mick Strack vid universitetet i Otago, NZ. Strack anser att lagen inte är tillräckligt långtgående utifrån maoriernas perspektiv.

I svenska media har filosofer såväl som jurister reagerat mot själva idén kring naturens rättigheter. Man pekar bland annat på en gränsdragningsproblematik och efterfrågar en analys kring varifrån dessa rättigheter kommer och varför vi människor ska bry oss om dessa om de går stick i stäv med vår egna rättigheter. Avsnittet belyser argumentationen kring "omöjligheten" att göra en flod till en juridisk person.

6.1 Brister i lagen

Mick Strack har forskat i frågor rörande maorierna ur ett postkolonialt perspektiv. Han har också följt tillkomsten av lagen under många år, och hans uppfattning är att den har brister, vilket han formulerar i artikeln *Land and Rivers can own themselves* (2017). Bland annat pekar han på att lagen är en överenskommelse mellan parterna den brittiska kronan och maorierna, men det finns också privat ägd mark och privata intressen i anslutning till floden som inte omfattas av lagen, och där gränserna dessutom är otydliga. Inte heller är allmänhetens tillgång till floden reglerad och frågan om miljövard är enligt Strack helt osynlig i lagtexten. Hans slutsats är alltså att lagstiftningen inte lever upp till idén om erkännandet av floden som en odelbar helhet. Dessutom kan kronan fortfarande utvinna de mineraler som inte skyddas i lagen.⁶⁴

Strack jämför flodens rättigheter med rättigheter i västerländsk bemärkelse. Vår västerländska definition av ägande omfattar också rätten att exkludera, besitta, använda och överlåta. Uppgörelsen i lagtexten omfattar inte dessa rättigheter. Där finns ingen rättighet att exkludera allmänhetens tillgänglighet till floden - exempelvis att fiska, inte heller att fjärma eller överlåta intressen i floden. Lagen begränsar enligt Strack maoriernas användningsrättigheter, och besittningen av floden är begränsad av rumsliga och resursmässiga undantag.

Dock menar Strack att processen kring lagtexten har tvingat fram en ny syn på och ett erkännande av den maoriska kulturen. Lagen tjänar syftet att neutralisera rasism och socialt missnöje, men har framför allt en symbolisk betydelse. Den har dock inte nått ända fram i bemärkelsen att tillfredsställa maoriernas strävan mot självbestämmande och harmoni med sina förfäder.

⁶⁴ Strack 2017, s 13

The Crown's 'gift' to Maori (the return of the land and river to the ancestors) is powerfully symbolic, but offers little of substance.⁶⁵

6.2 Vem eller vad kan vara en juridisk person?

Den finske juristen och filosofen Visa Kurki utkommer år 2019 med boken *A Theory of Legal Personhood* där han diskuterar vem eller vad som kan vara en juridisk person (*persona ficta*) enligt traditionell lagstiftning. Kurki medverkar också i Sveriges Radios program Filosofiska rummet 2018-06-03 med tema "Att ge naturen rätt". Han skiljer på fysiska och juridiska personer, där en fysisk person är en människa som exempelvis kan signera kontrakt, äga egendom och stämma någon eller bli stämd. En juridisk person däremot kan exempelvis vara ett djur, företag, kooperativ, kommun eller suverän stat - det vill säga en entitet som kräver någon form av företräde. Detta kan utgöras av en styrelse eller någon form av förvaltarskap. I båda fallen är rättigheter och skyldigheter tätt sammankopplade.

Kurki menar att enbart entiteter som kan yrka på sina rättigheter eller utföra aktiviteter kan bli juridiska personer. En juridisk person måste också kunna utkrävas skyldigheter. Han kommer fram till att djur och barn uppfyller ett eller flera av dessa kriterier och kan därför utgöra en "passiv" juridisk person - men däremot inte floder, som varken kan känna, uttrycka sig eller agera. En flod kan enbart tillskrivas rättigheter och är därmed diskvalificerad i begreppets egentliga mening.⁶⁶

First [...]sentient beings are the primary group of claim-holders. We can owe duties to adults, children, and nonhuman animals, but not, for instance, to rivers. Rather, our duties can *pertain* to rivers. This distinction relies on a moral distinction: sentient beings are of ultimate value, and bodies of water are not. There may be a legal person tasked with protecting the river, but the relevant legal platform cannot attach to the river (in the strong sense), because the river cannot hold claims.⁶⁷

Kurki utgår även från begreppet "juridisk plattform", som enligt Kurki är ett antal juridiska positioner som kan benämnas, integreras i ett större rättssystem samt vara skild från andra juridiska plattformar. En juridisk person måste alltid fogas till en plattform och hållas ansvarig i relation till denna.⁶⁸ Svagheten med att göra en flod till en juridisk person menar Kurki ligger i att i detta fall existerar plattformen enbart i relation till floden; plattformen är beroende av entiteten. Om floden försvinner, genom exempelvis uttorkning, försvinner även plattformen.

⁶⁵ *ibid.* s 14

⁶⁶ Kurki 2019, s 128, 140

⁶⁷ *ibid.* s 141-142

⁶⁸ *ibid.* s 133-134

Den som först för fram tanken om att ge naturen lagstadgade rättigheter är som ovan nämnts den amerikanske juridikprofessorn Christoffer Stone. Han menar att ett nytt juridiskt system måste utformas, där alla entiteter som faktiskt åsamkas en skada ska kunna vara kärande i ett mål - exempelvis en flod. Denna entitet ska kunna väcka talan genom sina förmyndare direkt mot den aktör som orsakar exempelvis en miljöförstörelse. Stone menar att en sådan lagstiftning skulle omforma våra medvetanden radikalt - början till en nedmontering av det antropocentriska tänkandet.

There is no reason not to allow the lake to prove damages to [people adversely affected by pollution] as the prima facie measure of damages to it. By doing so, we in effect make the natural object, through its guardian, a jural entity competent to gather up these fragmented and otherwise unrepresented damage claims, and press them before the court even where, for legal or practical reasons, they are not going to be pressed by traditional class action plaintiff. ⁶⁹

Kurki refererar till Stone och betecknar hans idéer som vällovliga, men vidhåller att det är den "avsiktliga ståndpunkten" i form av uppfattningar, önskingar och intentioner som är avgörande för vem som kan vara en juridisk person - vilket alltså inte gäller en flod. Om en flod exempelvis svämmar över och orsakar skada - hur ska den bestraffas? Kurkis förslag till alternativ lösning är att göra det kollektivt som lever av och i närheten av floden till bärare och juridiskt ansvariga för dess välbefinnande.

6.3 Animism - eller fred med jorden?

I svenska media har flera debatter förts angående att ge naturen rättigheter. Bland annat har författaren Lena Andersson och Per Bauhn, professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet, argumenterat mot rimligheten att ge en flod juridisk status. Andersson skriver 2019 i Dagens Nyheter en artikel under rubriken "Om naturen ges rättigheter har även tumören rätt till ett eget liv". Hon uttrycker i artikeln en farhåga över att naturen okritiskt ska inlemmas i "rättighetskatalogen" utifrån två aspekter - den ena rör mänsklighetens unicitet i kraft av sin intellektuella kapacitet till skillnad mot en flod och den andra rör gränsdragningsfrågan:

Men med rättigheter är det nu en gång så att idén fullbordades i den stund de tillerkändes hela mänskligheten. Att "utveckla" idén är att omintetgöra den och att låta den övergå i en väsensskild form, ty ömsesidiga rättigheter är med nödvändighet en metafysik av människan för människan. På något annat sätt kan det inte vara utan att idén upplöses i självmotsägelse. Rättigheter är helt sammanflätade med människans beskaffenhet som förnuftsvarelse, hennes intellektuella kapacitet till det imaginära, symbolen, det ännu blott föreställda [...] För hur skulle en posthumanistisk

⁶⁹ Stone 1972, s 45

gränsupplösare och aktivist våga hävda en hierarki mellan floder och virus när hela syftet är att radera sådana bedrägliga, människoskapade skillnader? Så naturens rättigheter är ingen rörelse att kasta sig i famnen på i tron att man ansluter sig till suffrageters och slaverimotståndare kamp. Animism är ett annat ord för den.⁷⁰

Andersson vänder sig också mot, som hon upplever, en motsägelse i att vilja upplösa antropocentrismen men samtidigt "förmänskliga" djur, träd och floder. I hennes perspektiv kan inte heller naturens entiteter tillerkännas rättigheter därför att dessa innebär förpliktelser som inte kan uppfyllas.

Bauhn förekommer Anderssons resonemang i Svenska Dagbladet tidigare under 2019 under rubriken "Naturen känns inte vid rättigheter eller moral". Han menar att modellen med naturens rättigheter endast är en annan form av antropocentrism:

[...] eftersom varje förslag till moral som konstrueras och formuleras av en människa med nödvändighet måste uttrycka ett mänskligt perspektiv.⁷¹

Han hänvisar till den moralfilosofiska traditionen från Immanuel Kant där rättighetsanspråk bör ses som en följd av värdeomdömen som endast människor kan avge som tänkande och handlande varelser. Att det är människor som står för moraliska resonemang utesluter inte att moraliska rättigheter kan omfatta andra än människor, men då måste man kunna förklara varifrån dessa rättigheter kommer och varför vi människor ska fästa avseende vid dem oberoende av våra egna behov. Bauhn pekar på djurens och växternas instinktiva och biologiska förutsättningar som ett motargument till idén om naturens rättigheter:

Katter har inte dåligt samvete när de plågar fångade möss, och mössen har aldrig föreställt sig att de skulle ha rättigheter gentemot katter. En stryplikus upplever ingen moralisk konflikt när den slutligen kväver sitt värdträd.⁷²

Hans huvudinvändning är dock att naturrättsivrarna inte levererar något alternativ till en antropocentrisk moral.

Organisationen Lodyn bemöter genom sin ordförande Henrik Hallgren kritiken och menar att det inte är själva begreppet "naturens rättigheter" med dess historiska, begreppsliga och filosofiska konnotationer som är det mest intressanta i sammanhanget, utan snarare öppningen mot ett nytt förhållningssätt mellan människa och natur - en möjlighet att "kliva ned från pyramiden och delta som en

⁷⁰ Andersson, "Om naturen ges rättigheter har även tumören rätt till liv", 2019

⁷¹ Bauhn, "Naturen känns inte vid rättigheter eller moral", 2019

⁷² *ibid.*

medlem – tillsammans med bävrarna, ekträden, insekterna, floderna och alla andra – i livets stora cirkel.⁷³

Även Anderssons argument kring kopplingen mellan förnuft och rättigheter bemöts:

Om rättigheter skulle vara så snävt uppbundet till rationalitet som Lena Andersson hävdar skulle vi bli tvungna att betrakta spädbarn och människor med kognitiva funktionshinder som mer eller mindre rättslösa.⁷⁴

Hallgren ger dock Andersson rätt i att naturens rättigheter inte kan likställas med andra historiska strävanden för rättigheter. Den stora kvalitativa skillnaden är dock att det för första gången handlar om att erkänna rättigheter utanför den mänskliga sfären.

6.4 Reflektion

De åsikts-fönster som öppnats efter Te Awa Tupua är alltså av olika art. Inte förvånande utgör Mick Stracks kritik ett undantag; Strack befinner sig nära det maoriska urfolket och har följt de förberedande processerna på nära håll i många år. Hans hållning grundar sig i idén om urfolkets fullständiga rätt till flod och flodbäddar - vilket inte uppfylls enligt Te Awa Tupua enligt Strack. Hans resonemang ligger inte alls på en metafysisk nivå utan utgår från urfolkets rättigheter och perspektiv, där det materiella såväl som det andliga är en odelbar helhet. Modellen att göra floden till ett juridiskt subjekt betraktar Strack som en juridisk teknikalitet för att skydda den maoriska kulturen och skapa livsbetingelser för de iwi som bor runt floden - de flesta maorier bor idag i storstäderna. Det handlar om att synliggöra koloniala och postkoloniala övergrepp och att tillerkänna maorierna respekt för deras uppfattning om flodens betydelse i alla dimensioner.

Andersson och Bauhn däremot ser lagen som en förolämpning mot mänskligt förnuft och intelligens. Båda problematiserar begreppet "rättigheter" snarare än sakfrågan i sig. Andersson drar också långtgående konsekvenser av lagen - även cancersvulster måste i så fall få rättigheter. Men enligt min mening är tumörer ett tecken på att naturen rubbar den ekologiska balansen - precis som människan gör genom gruvdrift, oljeutvinning och kärnkraftssprängningar - och hör alltså inte hemma i ett väl fungerande ekosystem.

Det antropocentriska perspektivet är slående i de båda filosofernas argumentation. Grundtanken i lagen - det vill säga att skapa ett juridiskt format där två ontologier kan mötas - kommenteras inte alls. Båda författarna slår fast att den västerländska ontologin är den korrekta. Inte heller berörs idén om ekosystem där

⁷³ Hallgren, "Naturens rättigheter ger en ny öppning", 2019

⁷⁴ Hallgren, "Rättigheter handlar om respekt, inte förnuft", 2019

människan utgör en av många arter och entiteter. Bauhn menar att naturen inte kan ställa krav på sina rättigheter - vilket stämmer om vi enbart talar om kommunikation som mänskligt språk. Kan vi, som jag ser det, däremot tyda tecken i form av uttorkning, översvämningar, döda fiskbestånd och algbloomning kan vi som intelligenta varelser dra slutsatser om att det råder en obalans som måste rättas till - inte minst för vår egen överlevnad.

Kritiken från visst juridiskt håll bygger på kopplingen rättigheter - skyldigheter samt nödvändigheten av att dessa kan uttryckas av subjektet - vilket alltså inte är möjligt för en flod. Även om ett spädbarn inte heller kan uttrycka sina behov via annat än gråt och kroppsspråk, är barnets rättigheter som passiv juridisk person garanterade genom att dessa ingår i en igenkännbar juridisk plattform enligt Kurkis argumentation. Den juridiska plattform som en flod tillhör saknar så att säga en kritisk massa idag menar Kurki. Men alla juridiska plattformar är skapade och formulerade av människor när så har krävts. I takt med att flera naturentiteter får juridiska rättigheter kommer över tid en kritisk massa att uppstå som kan leda till en juridisk plattform för naturen som en juridiskt passiv person, på samma sätt som exempelvis en juridisk plattform för aktiebolag har växt fram när så har krävts.

Återigen handlar det om huruvida vi kan frigöra oss från ett antropocentriskt synsätt. Dagens miljölagstiftning anses av många inte vara preventiv med tanke på naturens bästa, utan avsedd att lindra de värsta effekterna av miljöförstöring genom till exempel gränsvärden - som dessutom kan förhandlas bort. David Boyd, nuvarande specialrapportör för FN gällande mänskliga rättigheter och miljö, beskriver varför i *The Rights of Nature* (2017):

Environmental laws are constructed this way [...] because they are used on a bedrock belief that nature is property; an idea at the heart of Western legal systems. In other words, environmental laws treats the environment as a natural resource, a bundle of commodities to be used in our economy, rather than as an ecosystem with intrinsic value and rights.⁷⁵

Flera jurister har dock en annan syn kring naturens rättigheter. Om en ny relation mellan människa och natur ska kunna förverkligas måste en juridisk innovation till, menar den sydafrikanske juridikprofessorn Cormac Cullinan. En ny lagstiftning måste bygga på en relationell hållbarhet inom samhällen och ekosystem, där växelverkan mellan aktivism och lagstiftning på sikt förändrar människors mentaliteter: "There is then an intimate relationship between a society's view of itself and its law".⁷⁶ Han föreslår att samhället ska organiseras utifrån en jordcentrerad världsbild med naturens rättigheter som hörnpelare. Cullinan tror att när väl stenen har satts i rullning, kommer ett radikalt paradigmskifte att ske inom en relativt kort tidsperiod - vi

⁷⁵ Boyd 2017, s 112

⁷⁶ Cullinan 2011, s 58

kan jämföra med Berlinmurens fall 1989, Sovjetunionens upplösning 1991, apartheids avskaffande 1994 - eller samhällsförändringarna i relation till coronaviruset 2020:

As with all paradigm shifts, if the shift to a new Earth-centred paradigm occurs, it is likely to happen within a relatively short space of time. The nature of the shift will also require abandoning the old notions in favor of the new understanding. It will not be achieved by synthesizing the old with the new since they are mutually incompatible. The shift is therefore, by definition, a radical one.⁷⁷

7. Avslutning

Under arbetet med uppsatsen är det tre saker som har framträtt som särskilt intressanta för mig - utöver huvudfrågan om huruvida tillkomsten av Te Awa Tupua är en reell utmaning för antropocentrismen.

Det första intressanta temat är att tillkomsten av Te Awa Tupua för tankarna till de antika naturfilosofernas kosmologiska idéer - att allt hör samman och utgår från en och samma källa. Thales föreställer sig en urprincip, *arché*. varur allt har sitt ursprung. Parmenides föreställer sig ett Vara, *ta on*, som är ett och odelbart. Anaxagoras föreställer sig att helheten finns representerad i delen; "allt finns i allt". Senare inför Aristoteles tanken om en ändamålsenlig hierarki, där varje art och släkte har sin givna roll i "naturens trappa". Varje art finns till för sin egen skull, men relaterar till en helhet.

I maoriernas religiösa föreställningsvärld bildar det förflutna och nuet - liksom det materiella och det andliga - en helhet, vilken har sitt ursprung i *Ranginui*, Fader Himmel, och *Papatūānuku*, Moder Jord. Bandet mellan människor och natur är oföränderligt och oskiljbart. Ur detta följer en respekt för allt liv liksom avsaknad av en hierarkisk världsbild, där människan har rätt att utnyttja naturen för sina intressen. En fördjupad jämförelse mellan naturfilosofernas respektive ett urfolks, exempelvis maoriernas, föreställningsvärld kring holism, relation del/helhet och människans plats i systemet vore intressant att göra med tanke på att de flesta urfolk har behållit sin helhetssyn över tid, medan västerlandet har utvecklat en dualistisk hegemoni.

Det andra temat berör det faktum att det är urfolken som i hög utsträckning driver det globala klimatarbetet eftersom deras livsmiljöer hotas. I den postkoloniala era vi befinner oss i kräver marknadstänkandet och kapitalismen ständig tillväxt med behov av nya resurser. Dessa utvinns många gånger utan hänsyn till om och hur människor i närområdet drabbas, och utgör på så sätt en påtaglig skärningspunkt mellan en mekanistisk natursyn och ett förhållningssätt som bygger på respekt för ekosystemen och för värden som inte omedelbart går att omräkna i finansiell vinst.

⁷⁷ ibid. s 61

Den koloniala och postkoloniala styrkemätningen mellan den brittiska kronan och maorierna under 180 års tid är ett framgångsrikt exempel på hur ett urfolk vägrar att ge upp sin tradition och förhållningssätt till naturen som ett system där människan har en roll, men inte är överordnad. Te Awa Tupua blir ett prejudikat på flera sätt: majoritetssamhällets hegemoni har fått ge vika, en holistisk syn kring människa-natur har fått lagstadgad rätt och dessutom har lagen bidragit till den kritiska massa av liknande lagstiftningar runt om i världen, som kan utvecklas till en internationell juridisk plattform för naturens rättigheter. En fortsatt idébaserad forskning kring konsekvenserna och effekterna av att göra berg, floder, sjöar, skogar till juridiska personer i relation till en antropocentrisk hållning är ett andra möjligt spår. Här skulle också en begreppslig och kronologisk analys av nyckelbegreppet i sammanhanget, ”juridisk person”, kunna ingå.

Det tredje frågan gäller det maoriska begreppet *tapu*, som återkommer i flera förarbeten och i själva lagen Te Awa Tupua. Ordet betyder ”helgat, oberörbart” och har traditionellt utgjort en sammanhållande kraft i det maoriska samhället. Begreppet står också för ordning och reglerar individens handlingar och sociala position. Det har också reglerat det kooperativa markägandet liksom de andliga länkarna med förfäderna. *Tapu* har alltså ersatt formell lagstiftning och ordningsmakt i det maoriska samhället. Begreppet för tankarna till Thomas Hobbes och hans syn på naturtillståndet, där avsaknaden av en stat enligt hans mening kommer att leda till ett ”allas krig mot alla”. Hobbes tror alltså inte på *tapu* - att människor kan leva samman utan en statlig övermakt som reglerar individens handlingar. Det är också möjligt att relatera *tapu* till Jean - Jaques Rousseaus hållning kring naturtillståndet, vilket han anser vara ett fördelaktigare tillstånd för människan att leva i än civilisationen; det vill säga en motsatt ståndpunkt till Hobbes. En jämförelse mellan Hobbes och Rousseaus respektive synsätt och det maoriska samhällets informella regelverk kunde vara ytterligare ett intressant forskningstema.

Uppsatsen har behandlat relationen människa-natur ur antropocentriska och postkoloniala perspektiv. En annan intressant diskursanalys som knyter an till Te Awa Tupua skulle kunna vara den postmodernistiska humanteorin, där exempelvis Donna Haraway ifrågasätter gränserna mellan människa och natur. ”We are compost, not posthuman”.⁷⁸ Hon pekar också på de alltmer svårdefinierade hybridiserade gränserna mellan människa och maskin - *cyborg*, och ställer i grunden frågan om människans särart i den västerländska antropocentrismen är befogad.

Till sist: Innebär då Te Awa Tupua ett paradigmskifte i antropocentrismen?

Thomas Kuhns begrepp betecknar ett skifte av vetenskapliga tankemönster. Min tolkning av begreppet är att det finns ett ”före” och ett ”efter”, där det inte är möjligt att gå tillbaka till tankemönstren ”före” skiftet. Samtidigt sker ett skifte inte alltid plötsligt

⁷⁸ Haraway 2016, s 55

utan över tid, och det är också svårt att avgöra exakt när och var "the tipping point" infaller.

Den sydafrikanske juridikprofessorn Cormac Cullinan tror att ett paradigmskifte kring naturens rättigheter kommer att ske ganska snabbt när väl stenen har satts i rullning. Han illustrerar med en fågelflock på himlen som utan synbara impulser plötsligt ändrar riktning som en sammanhållen massa. Samtidigt menar han att ett paradigmskifte måste ske i flera dimensioner; från individens syn på världen, över samhällets styrning till lagstiftningen.⁷⁹ FN:s specialrapportör för klimat och mänskliga rättigheter, David Boyd, menar att en förändrad syn på vår relation till naturen kommer att ta tiotals år att uppnå eftersom det kräver en massiv transformation av juridik, utbildning, ekonomi, filosofi, religion och kultur.⁸⁰

Men i takt med att FN:s klimatorganisation IPCC förser världen med larmrapporter om klimatförändringar orsakade av mänsklig påverkan växer insikten globalt om att en fortsatt oreflekterad exploatering och nedsmutsning av naturen kommer att få katastrofala följder. Det är inte möjligt att gå tillbaka till "före" dessa insikter. Lagstiftningsverktyget är troligen det mest påtagliga verktyget för att på relativt kort tid skapa ett paradigmskifte. Lagstiftningen kan förändra den hegemoniska diskursen kring människa-natur på samma sätt som den gjort gällande slavar, djur och kvinnor.

I fallet med Te Awa Tupua utmanas den juridiska vetenskapens hegemoni genom utvidgningen av begreppet "juridisk person" - det vill säga att en flod görs till en autonom kropp med rättigheter såväl som skyldigheter. Som vi sett finns invändningar mot detta juridiska nytänkande - i teorin. I praktiken existerar Te Awa Tupua sida vid sida med ett stort antal varianter av lagstiftning för naturens rättigheter. Den allra första lagen kommer till redan 2006 i Tamaqua Borough i staten Pennsylvania, som förbjuder företag att exploatera marken mot stadens vilja. Den följs av en författning antagen av staden Pittsburgh 2010 där staden förbjuder all miljöförstörande verksamhet - inte bara reglerar den. Nya Zeeland ger nationalparken Te Urewera rättslig status 2014. Den första flod som får juridisk status är Atrato i Colombia år 2016. Floderna Whanganui (som detta arbete utgår ifrån) samt Ganges och Yamuna i Indien får juridisk status 2017. Fram till 2019 har den nordamerikanska juristorganisationen CELDF (Community Environmental Legal Defense Fund) drivit ett 30-tal fall kring ekosystemens rättigheter.⁸¹ Så Te Awa Tupua är alltså inte ett enstaka avvikande rättsfall i en juridisk hegemoni - men existerar det en tillräckligt stor kritisk massa för att vi ska kunna tala om ett paradigmskifte? Frågan är mycket svår att besvara entydigt, men högst troligt har lagens tillkomst haft ett stort symbolvärde både som prejudikat och som en del av vägen till en förändrad syn på vår relation till naturen.

⁷⁹ Cullinan 2011, s 80

⁸⁰ Boyd 2017, s 230

⁸¹ Berg, Berg & Hultman 2019, s 58ff

Källförteckning

Andersson, Lena "Om naturen ges rättigheter har även tumören rätt till liv" [hämtat 28/1 2020]

Dagens Nyheter 23/11 2019

Bauhn, Per "Naturen känns inte vid rättigheter eller moral" [hämtat 4/3 2020]

Svenska Dagbladet 5/3 2019

Berg, Nicolas/Berg, Ingrid/ Hultman, Martin *Naturens rättigheter - när lagen ger fred med jorden*

Universus Academic Press, u o, 2019

Boyd, David R. *The Rights of Nature*

ECW Press, Toronto, 2017

Carson, Rachel *Silent Spring* (första upplaga 1962)

Mariner Books, Boston, 2002

Community Environmental Legal Defense Fund [hämtat 25/3 2020]

www.celdf.org

Cullinan, Cormac *Wild Law* (2nd edition)

Green Books, Devon UK, 2011

Den universella deklARATIONEN om Moder Jords rättigheter [hämtat 5/3 2020]

<http://www.lodyn.se/deklarationen/>

Dirke, Karin *De värnlösas vänner - Den svenska djurskydds rörelsen 1875-1920*

Almqvist och Wiksell International, Stockholm, 2000

Foucault, Michel *Society must be defended*

Macmillan Publishers, London, 2003

Föreningen Naturens rättigheter i Sverige [hämtat 19/1 2020]

www.naturensrattigheter.se

Föreningen Lodyn

<http://www.lodyn.se/natverket/>

Hallgren, Henrik "Naturens rättigheter ger en ny öppning" [hämtat 4/3 2020]

Svenska Dagbladet 4/3 2019

Hallgren, Henrik "Rättigheter handlar om respekt, inte förnuft", Lodyn 28/11 2019 [hämtat 27/1 2020]

<http://www.lodyn.se/rattigheter-handlar-om-respekt-inte-fornuft/>

Hamilton, Clive *Den trotsiga jorden - Människans öde i antropocen*

Daidalos, Göteborg, 2018

Haraway, Donna *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene*
Duke University Press, Durham, 2016

Harvey, David *Justice, Nature and the Geography of Difference*
Blackwell Publishing, Cambridge, Massachusetts, 1996

Higgins, Polly *Eradicating Ecocide 2nd edition: Laws and Governance to stop the destruction of the planet*
Shepherd- Walwyn Publishers Ltd, London, 2016

Johannisson, Karin "Vetenskapen och den viktorska kvinnan" [hämtat 2/4 2020]
Populär historia 6/1993

Josephson, Peter & Lundgren, Frans *Historia som kunskapsform*
Studentlitteratur, Lund, 2014

Kurki, Visa *A Theory of Legal Personhood*
Oxford University Press, Oxford, 2019

Latour, Bruno, "Gaia 2.0/Down to Earth" , YouTube 12/11 2019 [hämtat 28/1 2020]
https://www.youtube.com/watch?v=Fmonvx9dV_E

Leopold, Aldo *A Sand County Almanac* (första upplaga 1949)
Oxford University Press, Oxford, 1989

Martinez - Alier, Joan "The Environmentalism of the Poor" [hämtat 29/2 2020]
Geoforum Volume 54, 2014
<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.04.019>

Merchant, Carolyn *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England*
The University of North Carolina Press, North Carolina, 1989

Morris, D K och Ruru, J. "Giving Voice to rivers: legal personality as a vehicle for recognizing indigenous peoples' relationships to water?" AIRL, vol 14 no 2, 2010 [hämtat 17/4 2020]
www.austlii.edu.au/au/journals/AIRLev/2010/22.pdf

Narain, Sunita, "How to be or not to be year of Environment" [hämtat 20/4 2020]
Business Standard, New Delhi 10/1 2011

New Zealand Environment Court, Auckland A 67/04 *Ngati Range Trust v. Manawatu Wanganui Regional Council*, 18/5 2004 [hämtat 24/3 2020]
<http://www.nzlii.org/cgi-bin/sinodisp/nz/cases/NZEnvC/2004/172.html?query=67/04>

Nixon, Rob *Slow violence and the environmentalism of the poor*
Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011

Nixon, Rob: *Environmental Humanities Book Chat: Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* 4/5 2016 [hämtat 14/4 2020]
<https://www.youtube.com/watch?v=xC02K2VrTh4>

Nordin, Svante *Filosofins historia*
Studentlitteratur, Lund, 2017

Persson, Daniel "USA städar upp Agent Orange" [hämtat 16/4 2020]
Svenska Dagbladet 9/8 2012

Regeringen och regeringskansliet, "Vad är mänskliga rättigheter?" [hämtat 2/4 2020]
regeringen.se

Rönnbäck, Josefin "Rösträttskampen – ett triangeldrama mellan kvinnor, män och staten" [hämtat 2/4 2020]

<http://www2.ub.gu.se/kvinn/portaler/rostratt/historik/> uppdaterad 20190819

Sametinget, *Protokoll 2018-06-12—14 § 136 § 136*. [hämtat 4/3 2020]

Shiva, Vandana *Earth Democracy*
Zeds Books Ltd, London, 2006

Stone, Christopher D. *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment* (3rd ed) Oxford University Press, 2010 (1st edition 1972)

Sprat, Thomas *History of the Royal Society for the Improving of Natural Knowledge* (1st ed 1667)

<https://ia802605.us.archive.org/6/items/historyroyalsoc00martgoog/historyroyalsoc00martgoog.pdf>

Strack, Mick *Land and Rivers can own themselves*

International Journal of Law in the Built Environment No 9/2017 [hämtat 18/3 2020]

https://www.researchgate.net/publication/314908729_Land_and_Rivers_can_own_themselves

Svenska kyrkan *Ett biskopsbrev om klimatet 2019* [hämtat 19/1 2020]

<https://www.svenskakyrkan.se/klimatbrevet>

Svenska kyrkans kyrkomöte 20191119-20 § 135 *Studera klimatfrågor och naturens rättigheter* [hämtat 4/4 2020]

<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1991952&ptid=4326&infoscreen=true>,

Sveriges Radio P1, Vetandets Värld, "Att ge naturen rätt," 29/5 2018 [hämtat 27/1 2020]

<https://sverigesradio.se/sida/avsnitt/1083318>

Sveriges Radio P1, Filosofiska rummet, "Att ge naturen rätt" 3/6 2018 [hämtat 27/1 2020]

<https://sverigesradio.se/avsnitt/1084330>

Sveriges riksdag, *Djurskyddslag (2018:1192)* [hämtat 3/4 2020]

https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/djurskyddslag-20181192_sfs-2018-1192

Sveriges Riksdag, *Enskild motion MP2101, 2019/20:3306* [hämtat 19/1 2020]
https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/motion/naturens-rattigheter_H7023306

Sörlin, Sverker *Naturkontraktet - om naturumgängets idéhistoria*.
Carlsson Bokförlag, Stockholm, 1991

Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act, 20/3 2017 [hämtat 19/1 2020]
Public Act 2017 No 7
<http://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html>

Thiel, Pella "Naturens rättigheter", 2/3 2017 [hämtat 27/1 2020]
<http://www.lodyn.se/floden-whanganui-nz-far-rattigheter-som-juridisk-person/>

Thoreau, H D *Walden* 2006 (första upplaga 1854),
Natur & kultur, Stockholm, 2013

WAI 167 *He Whiritaunoka: The Whanganui River Report* Waitangi Tribunal 1999
[hämtat 4/3 2020]
<https://waitangitribunal.govt.nz/news/whanganui-land-report-released-2/>

WAI 167 *Interim report and Recommendation in Respect of the Whanganui River Claim* Waitangi Tribunal 1999 [hämtat 20/3 2020]
<https://forms.justice.govt.nz/search/WT/reports.html>

Wennberg, Nina *Maorierna och marken. Den brittiska kolonisationen av Nya Zeeland och dess följder för Aotearoas ursprungsbefolkning* [hämtat 15/2 2020]
Luleå Universitet 2003:041