

Taonga : propriété ou possession ?

[*Taonga: Property or Possession?*]

Isabelle Schulte-Tenckhoff



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/droitcultures/7080>

DOI : 10.4000/droitcultures.7080

ISSN : 2109-9421

Éditeur

L'Harmattan

Ce document vous est offert par Geneva Graduate Institute



Référence électronique

Isabelle Schulte-Tenckhoff, « *Taonga* : propriété ou possession ? », *Droit et cultures* [En ligne], 81 | 2021/1, mis en ligne le 16 décembre 2021, consulté le 22 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/7080> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/droitcultures.7080>

Ce document a été généré automatiquement le 31 janvier 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Taonga : propriété ou possession ?

[Taonga: Property or Possession?]

Isabelle Schulte-Tenckhoff

- 1 Dans son sens le plus général, le terme māori « *taonga* » renvoie à ce qu'on nomme *property* en anglais, voire « tout ce qui est précieux »¹. Il figure également dans le Traité de Waitangi (1840) où il désigne l'ensemble des possessions matérielles et immatérielles d'un groupe māori, comme les ressources maritimes et forestières, les généalogies tribales et les biens de prestige transmis par héritage. D'entrée, le double enjeu de cet article est posé. Non seulement il s'agira d'explorer les connotations de *taonga*, terme polysémique quasi impossible à traduire en les notions conventionnelles du droit du patrimoine². On s'intéressera en outre au terme de *property* dans la mesure où le champ sémantique de celui-ci s'écarte de celui du français « propriété », soulevant ainsi une série de questions qui permettront de mieux saisir la trajectoire et la signification de *taonga* dans la *common law* néo-zélandaise.

Les termes du débat

- 2 La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones adoptée en 2007³ dispose à l'article 31 :
- 31.1 Les peuples autochtones ont le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et culture, y compris leurs ressources humaines et génétiques, leurs semences, leur pharmacopée, leur connaissance des propriétés de la faune et de la flore, leurs traditions orales, leur littérature, leur esthétique, leurs sports et leurs jeux traditionnels et leurs arts visuels et du spectacle. Ils ont également le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur propriété intellectuelle collective de ce patrimoine culturel, de ce savoir traditionnel et de ces expressions culturelles traditionnelles.
- 31.2. En concertation avec les peuples autochtones, les États prennent des mesures efficaces pour reconnaître ces droits et en protéger l'exercice.

- 3 Devant la commercialisation accrue du patrimoine autochtone à travers le monde, les principes énoncés à l'article précité rencontrent un certain consensus. Or, les moyens exacts en vue de les mettre en œuvre afin de contrer l'appropriation culturelle restent sujets à controverse, au même titre que les remèdes possibles, qu'il s'agisse du retour d'objets sacrés et de restes humaines, ou encore de la protection et de la promotion du savoir écologique et des formes d'expression artistique et culturelle propres aux peuples autochtones.
- 4 Il n'en demeure pas moins que l'émergence de normes en matière de droits des peuples autochtones a amené un élargissement du débat sur le patrimoine immatériel, remettant en cause la notion conventionnelle de patrimoine avec ses connotations d'aliénabilité et de propriété privée. La question du patrimoine autochtone fait intervenir des processus juridiques et politiques plus englobants, liés notamment à la question de la libre disposition des peuples et aux droits culturels. La difficulté principale consiste ici à faire la part des choses entre la dimension « classique » de la question, centrée sur les biens matériels à propos desquels il existe généralement une législation, et les risques d'essentialisation inhérents à toute velléité de légiférer en matière d'« authenticité » culturelle et de réifier ainsi le patrimoine culturel sous ses aspects dits immatériels et immobiliers notamment. Dans ce qui va suivre, on abordera le second plutôt que le premier aspect du problème, sans perdre de vue la difficulté mentionnée, déjà apparente dans le document international de référence en la matière, à savoir les « Principes et directives pour la protection du patrimoine des peuples autochtones »⁴. On y lit une définition large de la notion de patrimoine culturel autochtone, lequel :
- 5 [...] se compose de tous les objets, sites et connaissances dont la nature ou l'utilisation a été transmise de génération en génération et qui sont considérés comme appartenant à un peuple, à un clan ou à un territoire particulier. Le patrimoine d'un peuple autochtone comprend aussi les objets, les connaissances et les œuvres littéraires ou artistiques susceptibles d'être créées à l'avenir à partir de son patrimoine⁵.
- 6 Les controverses à ce sujet ont pour enjeu principal l'impossibilité de distinguer clairement les dimensions matérielle et immatérielle, voire mobilière et immobilière du patrimoine culturel autochtone, si bien qu'il convient « d'adopter une approche globale du patrimoine culturel et de reconnaître qu'un régime de protection rigoureusement cloisonné pourrait être problématique pour les peuples autochtones »⁶. L'absence, à ce stade, d'un régime tenant compte de la situation spécifique des peuples autochtones pose problème, comme l'illustre l'évolution du débat au sein de l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI). En dépit d'une participation active de représentants autochtones aux réunions du Comité intergouvernemental de la propriété intellectuelle relative aux ressources génétiques, aux savoirs traditionnels et au folklore, établi en 2000, on a peu progressé vers un régime *sui generis* respectueux de la diversité culturelle, tel qu'il est revendiqué par les Autochtones depuis un quart de siècle⁷. Bien au contraire, en dépit de certains ajustements, l'impression subsiste que les normes en voie d'élaboration dans le cadre de l'OMPI s'avèrent peu utiles pour contrer notamment la bio-piraterie et l'appropriation culturelle⁸.
- 7 Quant à la Convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de 2003, elle n'a pas non plus donné lieu à des avancées notables en la matière, étant donné la situation souvent marginale des peuples autochtones par rapport aux États dans lesquels ils vivent, ainsi que les ambiguïtés entourant la notion

même de patrimoine culturel. À ce sujet, l'étude d'un cas particulier comme celui des *taonga* permet d'identifier certains problèmes qui en appellent à une analyse plus approfondie, en tout premier lieu celui de la signification du concept de culture dans ce contexte. Celle-ci varie selon qu'on l'aborde en tant que juriste spécialiste des questions de patrimoine (ici la culture se rapporte principalement aux créations humaines), ou en tant qu'anthropologue pour qui le terme de culture sert de raccourci pour aborder les façons de faire et de penser de tel ou tel groupe humain. Abordée sous l'angle de l'anthropologie, la notion de patrimoine culturel demande à être contextualisée et historicisée, comme on le verra avec l'exemple de la redéfinition des *taonga* par le Tribunal de Waitangi dans son rapport WAI 262 (2011) pour désigner la culture, voire l'identité māori tout court.

- 8 Si, à propos des objets à proprement parler, il semble relativement aisé – en tout cas à première vue – d'invoquer les normes juridiques existantes en matière de propriété intellectuelle⁹, le cas d'une ressource, d'un site sacré, d'un savoir ou d'une pratique dite traditionnelle soulève des problèmes plus fondamentaux ayant trait au statut des Māori en tant que peuples autochtones¹⁰, à l'étendue de leurs droits sur leurs terres et leurs ressources, et à d'éventuelles compensations pour les nombreuses spoliations dont celles-ci ont fait l'objet depuis près de deux siècles.
- 9 Deux documents me permettront ici de retracer la trajectoire de *taonga* en droit néo-zélandais, en tout premier lieu de Traité de Waitangi/*Te Tiriti o Waitangi* conclu en 1840 entre la Couronne britannique et quelque cinq cents chefs māori, rédigé d'abord en anglais puis traduit en māori. On abordera brièvement le rôle du Tribunal de Waitangi appelé à examiner les doléances des Māori à la suite d'une violation du Traité, pour se pencher ensuite sur une affaire particulière, résumée dans un rapport détaillé publié sous le titre *Ko Aotearoa Tēnei* (WAI 262) en 2011. C'est sur cette base qu'il s'agira d'aborder la question des *taonga* à la lumière de la différence entre propriété et possession.

Le Traité de Waitangi¹¹

- 10 À l'instar d'autres traités conclus avec les peuples autochtones, le Traité de Waitangi a suscité un important conflit d'interprétation portant sur les fondements mêmes du processus d'internalisation des relations entre les Māori et l'Etat néo-zélandais. Du point de vue des Pākehā¹², il est censé confirmer l'acquisition légitime de l'archipel au profit de la Couronne britannique. D'après la version anglaise du Traité, les Māori cèdent tous leurs droits et pouvoirs de souveraineté à la Couronne, retiennent la propriété de leurs terres et ressources, acceptent que toute vente de terre autochtone se fasse exclusivement à des agents de la Couronne, et peuvent se prévaloir de tous les droits et privilèges associés à la citoyenneté britannique. Quant à *Te Tiriti*, il stipule que les chefs et les collectivités māori – en l'occurrence *iwi* (« tribus ») et *hapu* (« clans ») – acceptent le gouvernement de la Reine (*kawanatanga*), alors qu'ils préservent *te tino rangatiratanga*, c'est-à-dire leur autorité quintessentielle (ou souveraineté) sur leurs terres, ressources et *taonga*, et que, sous son gouvernement, la Couronne préserve les *tikanga*, ou valeurs, des Māori.
- 11 Si les *iwi* n'ont pas tous adhéré au Traité, ce dernier est néanmoins considéré à présent comme le document fondateur de l'Etat biculturel d'Aotearoa/Nouvelle-Zélande¹³. A première vue, les principes régissant la mise en œuvre des dispositions du Traité/*Te*

Tiriti favorisent les Māori, dans la mesure où la jurisprudence accorde davantage de poids à la version en māori, jugée « plus subtile »¹⁴. Par ailleurs, la coexistence entre Māori et Pākehā est vue comme une sorte de partenariat dynamique (*he putahitanga*) découlant de la nature réciproque du Traité en tant qu'il reposerait sur l'acceptation du peuplement britannique d'Aotearoa sous l'égide de la Couronne britannique en échange de la protection des intérêts māori. Or, les divergences fondamentales entre les deux versions du Traité de Waitangi soulèvent d'importants problèmes juridiques et politiques dont la discussion mènerait cependant trop loin ici¹⁵. L'aspect crucial – pour reprendre la formule de Donald McKenzie – est que la version en māori concède moins et garantit davantage que n'importe quelle version qui existe en anglais¹⁶.

- 12 Les *taonga* font l'objet de l'article 2 du Traité/*Te Tiriti*. Ainsi la Couronne confirme et garantit aux chefs et aux tribus tout comme aux familles et aux individus la possession pleine, exclusive et non troublée de leurs terres, domaines, forêts, pêcheries et autres biens (« *forests, fisheries and other properties* en anglais), voire (selon la version māori) consent à protéger les chefs, les *hapu* et tous les gens de Nouvelle-Zélande « dans l'exercice inconditionnel de leur chefferie sur leurs terres, leurs villages, et tous leurs *taonga* »¹⁷.
- 13 Bruce Biggs¹⁸ a rappelé que la signification première de *taonga* est « bien matériel précieux » (*valuable material possession*) mais que ce terme n'en réfère pas moins à une grande variété de biens et d'attributs, tant matériels qu'immatériels. Biggs relève ainsi une trentaine d'usages du terme de *taonga* dans les sources consultées (orales et écrites) du début du XIX^e siècle, qu'il s'agisse de biens transmis de génération en génération comme les objets de jade (*tiki*), les capes et les armes ; de biens immatériels comme les lieux sacrés (*wahi tapu*), les traditions ancestrales et les généalogies (*whakapapa*) ; ou encore de biens culturels comme les sculptures, les danses, les arts de la guerre. La difficulté du terme *taonga* tient ainsi au fait qu'il englobe des catégories de *prized possessions* les plus variées¹⁹, voire même désignant tout bien ou toute valeur en dehors de la terre²⁰. À cela s'ajoutent les ambiguïtés des dispositions bilingues du Traité de Waitangi. Ainsi, selon Biggs, l'expression *ō rātou taonga katoa*, de l'article 2 du *Te Tiriti*, comprend l'ensemble des possessions matérielles et culturelles, bien au-delà de l'anglais « *forests, fisheries and other properties* »²¹, ce qui soulève de nombreuses difficultés lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre les dispositions du Traité/*Te Tiriti*.

Le Tribunal de Waitangi

- 14 D'une manière générale, la configuration changeante des relations entre Māori et Pākehā est régie par ce que j'appelle le « paradigme de l'internalisation »²², faisant que les dispositions des traités conclus avec des peuples autochtones sont considérées aujourd'hui exclusivement en vertu de leur rôle en droit public interne. La mise en œuvre des dispositions du Traité de Waitangi relève ainsi de la compétence du Tribunal de Waitangi établi aux termes d'une loi de 1975 qui entérine également la reconnaissance du Traité/*Te Tiriti* en droit néo-zélandais²³. Il s'ensuit que les dispositions du Traité ne sont justiciables que dans l'ordre juridique interne, sans que celui-ci soit toujours apte à rendre compte des modalités spécifiques selon lesquelles les Māori conçoivent leur rapport à la terre, aux ressources et au patrimoine matériel et immatériel, voire spirituel. Sans parler des difficultés créées par le mandat même du Tribunal de Waitangi, lequel favorise le présentisme dans la mesure où il s'agit

notamment de constater les préjudices subis actuellement par les Māori sous l'effet d'actions ou d'occurrences historiques – ce constat étant, à son tour, la condition pour trouver des solutions d'avenir²⁴.

- 15 Le Tribunal de Waitangi joue le rôle d'une commission d'enquête qui examine les doléances de Māori s'estimant lésés par une législation, une politique, voire un acte ou une négligence quelconque de la part de l'Etat, laquelle contreviendrait aux principes du Traité. Depuis 1985, la juridiction du Tribunal s'étend à tous les Māori (y compris les *iwi* non adhérents au Traité) ainsi qu'à la période remontant à 1840 (alors que dans sa version initiale, la législation en question ne concernait que la période post-1975).
- 16 Doté d'un pouvoir consultatif avant tout, le Tribunal formule des recommandations sur la base de rapports de recherche plus ou moins approfondis, selon le cas. Dans un numéro spécial publié l'occasion du quarantième anniversaire du Tribunal, en octobre 2015²⁵, il est précisé que 2501 réclamations ont été enregistrées auprès du Tribunal depuis ses débuts et que 1028 d'entre elles ont fait l'objet de rapports, soit intermédiaires, soit finals.
- 17 Dès l'instauration du Tribunal, les gouvernements successifs de Nouvelle-Zélande se servent de ses recommandations afin d'orienter les politiques publiques relatives aux Māori, de même que les négociations sur des objets ou enjeux particuliers, telles les questions relatives aux terres et aux ressources, mais aussi les remèdes à des négligences systématiques. Quant à ces dernières, il convient de mentionner avant tout la langue māori²⁶ – l'enjeu étant ici de savoir si celle-ci est *taonga* aux termes du Traité de Waitangi, voire même s'il ne conviendrait pas de la personnaliser afin d'assurer son renouveau et sa pérennité²⁷.
- 18 Pour ce qui est des réclamations portées devant le Tribunal de Waitangi, on distingue *grosso modo* deux catégories. L'une recouvre les réclamations à caractère régional et historique (*district inquiries*), lesquelles se rapportent surtout aux droits relatifs aux activités économiques traditionnelles (notamment la pêche) et au territoire. Elles mettent généralement en cause une appropriation abusive de la part de l'Etat, laquelle exigerait compensation ; de tels cas ont dominé les travaux du Tribunal pendant longtemps. Une autre catégorie, de nature plus englobante, concerne les politiques publiques, les cas les mieux connus étant, en dehors du rapport WAI 11 au sujet de la langue māori (*te reo Māori*) de 1986²⁸, celui qui nous intéresse ici, soit le rapport WAI 262 intitulé *Ko Aotearoa Tēnei*, « This is New Zealand » (2011).

Le rapport *Ko Aotearoa Tēnei* (WAI 262, 2011)

- 19 Lancé en 1991 par six *iwi*, le dossier WAI 262²⁹ est, dans un premier temps, une compilation de réclamations se rapportant à la faune et à la flore indigènes. Or, l'enquête ainsi que le rapport final soumis en 2011 couvrent en réalité un large éventail de questions en matière de propriété intellectuelle et culturelle, voire plus généralement d'identité et de culture māori. Contrairement à de nombreux autres cas portés devant le Tribunal de Waitangi, WAI 262 est fondé sur une étude approfondie des politiques de tous les ministères et agences étatiques pertinents. Par ailleurs, le rapport WAI 262 privilégie les relations futures entre les Māori et l'Etat néo-zélandais plutôt que de viser à redresser des injustices historiques.³⁰

- 20 Les six *iwi* ayant lancé l'affaire ont allégué que les lois et les politiques relatives à la propriété intellectuelle et culturelle contreviennent aux dispositions du *Traité/Te Tiriti*. Ainsi la Couronne aurait-elle manqué de consulter les Māori avant d'adhérer à divers instruments internationaux en matière de propriété intellectuelle ; par ailleurs, les plaignants relèvent les défaillances de la Couronne à internaliser certaines dispositions internationales pertinentes pour les peuples autochtones, tels l'article 27 de l'Accord sur les ADPIC concernant la possibilité d'exclure de la brevetabilité « les inventions dont il est nécessaire d'empêcher l'exploitation commerciale sur leur territoire pour protéger l'ordre public ou la moralité »³¹, ou encore diverses dispositions de la Convention sur la biodiversité (1993). Parmi les autres griefs formulés en 1991, on relève un manque de protection suffisante de la langue māori et d'autres *taonga* immatériels, ainsi que l'absence de lois et de politiques adéquates pour protéger l'art māori.
- 21 Même en en restant à l'acception qui paraît la moins controversée de l'expression « propriété » (culturelle ou intellectuelle), le terme *taonga* n'est guère univoque, comme l'illustre l'expression *taonga work*, à savoir les créations artistiques et culturelles au sujet desquels il est précisé :
- Whether it is a story in a name, a visual art form, or a performance piece, each of these examples is a taonga work. By that we mean it is two things – first, it is a creation of the pre-existing and distinctive body of knowledge, values, and insights we call mātauranga Māori. Secondly, it is the result of the effort and creativity of actual people whether in modern times or the distant past. Each taonga work has kaitiaki, those whose lineage or calling creates an obligation to safeguard the taonga itself and the mātauranga that underlies it³².
- 22 L'expression *mātauranga Māori* se traduit généralement par « savoir traditionnel māori ». Par *kaitiaki*, on entend l'idée de « prendre soin », par exemple d'une ressource ou d'un site ayant une signification culturelle ou spirituelle pour les Māori. Par extension, le terme *kaitiakitanga* signifie l'engagement à protéger les *taonga* au bénéfice des générations futures, à l'encontre, justement, des principes du droit d'auteur ou du brevet, à durée limitée. On entrevoit certains aspects du conflit fondamental entre le savoir traditionnel et les concepts occidentaux en matière de propriété intellectuelle et culturelle. De prime abord, la question serait de savoir s'il suffit que le législateur néo-zélandais intervienne afin de protéger tel ou tel *taonga* immatériel en le cadrant avec les dispositions juridiques en vigueur³³. Or, selon Graeme Austin, plutôt que de se préoccuper d'accommoder ainsi les biens culturels māori, il conviendrait d'admettre que l'imposition de notions euro-centrées relatives à la propriété intellectuelle notamment s'oppose foncièrement à l'exercice de *te tino rangatiratanga* par les Māori³⁴.
- 23 Dès lors, comment réconcilier les deux ? Ce bref article ne peut guère rendre justice à l'étendue et à la complexité des sujets abordés dans le rapport WAI 262, ni d'ailleurs à l'historique de la réclamation. Ce que je propose ici, c'est un début d'analyse des *taonga* sous l'angle de la différence entre « propriété » et « possession », afin de jeter une lumière sur les ambivalences du débat.

Les *taonga*, propriété/*property* ou possession ?

- 24 Locke affirme dans le *Traité du gouvernement civil* de 1690 que de nombreux peuples d'outre-mer ne sauraient revendiquer la propriété dans la mesure où ils ne

transforment pas le milieu naturel par un investissement de travail, notamment en cultivant le sol :

- 25 Autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits pour son entretien, autant lui en appartient-il en propre. Par son travail, il rend ce bien-là son bien particulier, et le distingue de ce qui est commun à tous³⁵.
- 26 Ce point de vue s'impose en rapport avec la manière dont les Européens se représentent les peuples d'outre-mer. Selon Locke : « au commencement, le monde était comme une Amérique », à l'état de nature pour ainsi dire, puisque « les manières et les coutumes [des Indiens dans l'Amérique] doivent être regardées comme un modèle de ce qui s'est pratiqué dans le premier âge du monde, en Asie et en Europe ». Voilà le fondement de la théorie des trois (ou quatre) stades illustrée par une série de penseurs du XVIII^e siècle³⁶, qui sert de justification à faire la guerre à ces peuples et à occuper leurs terres considérées comme vacantes, sans chercher leur accord.
- 27 L'association de la propriété privée au « progrès » et à la « civilisation » ne s'est pas démodée. Pour les peuples autochtones, la pérennité d'une conception à la fois évolutionniste et statique de la propriété s'avère ainsi problématique à plus d'un titre, comme il a été démontré dans de nombreux travaux anthropologiques, que ce soit en rapport avec la « tragédie des biens communs »³⁷ (de même qu'en rapport avec les « incommuns »³⁸) ou encore le concept d'« individualisme possessif » en tant que fondement même des droits culturels³⁹.
- 28 Or, l'ethnographie d'une grande variété de sociétés montre que ce qu'on appelle communément la propriété fait intervenir des processus sociaux complexes, mettant en jeu les relations entre les individus et les groupes par le truchement de biens matériels, immatériels et spirituels. Dans ce contexte, la « propriété » reste fluide et peut être contestée. Rosemary Coombe le rappelle :
- The subject of cultural heritage [...] is not a group of tangible things from the past – sites, places, and objects – with inherent historical values that can be properly owned, controlled, and managed. Rather, it is a set of values and meanings that are contested and negotiated in a wider field of social practices⁴⁰.
- 29 Il s'ensuit que toute tentative de codifier en la matière, en tant qu'elle fait intervenir un processus d'abstraction et de réification, donne lieu à un paradoxe : pour argumenter qu'il y a patrimoine culturel, il faut couler celui-ci dans les catégories du droit positif et, ce faisant, on est amené à essentialiser la culture. En dehors d'une approche critique de ce dernier concept, sur laquelle je reviendrai brièvement, il convient de problématiser la notion même de « propriété » en la différenciant notamment de celle de « possession » – sans oublier par ailleurs le volet linguistique du problème.
- 30 La littérature pertinente – majoritairement en anglais pour ce qui est de la dimension autochtone du problème – montre que la notion de *property* n'équivaut guère au français « propriété ». Par ailleurs, elle comporte d'importantes imprécisions terminologiques et conceptuelles. Elle ne semble acquérir de sens que par l'adjonction de divers adjectifs, voire en favorisant une définition analytique. Franz von Benda-Beckmann et ses collègues définissent *property* comme la manière dont le rapport des sociétés aux biens acquiert forme autant que signification⁴¹. Ils distinguent notamment les unités sociales concernées, susceptibles de se prévaloir de droits et d'obligations en matière de propriété (*property rights and obligations*) ; les objets conçus comme biens (*valuables*) ; enfin, les divers assemblages de droits et d'obligations dont

les unités sociales en question peuvent se prévaloir quant à de tels objets – ces trois éléments étant à situer géographiquement et historiquement. Sur cette base, il est précisé que le terme de *property*, dès lors, ne dénote pas un type spécifique de droit ou d'obligation mais recouvre un large éventail d'arrangements, y compris ce que les auteurs appellent un « faisceau de droits » (*property as a bundle of rights*). Cette expression sert à conceptualiser ces arrangements de deux manières : comme l'ensemble des droits et obligations liés aux biens propres à une société particulière, mais aussi comme une forme spécifique de propriété (en leurs termes, *ownership*) pouvant être conceptualisée comme un « faisceau », voire les droits spécifiques rattachés à un bien singulier, ou encore les divers types de propriété reconnus par un groupe social particulier⁴².

- 31 La notion de *property as a bundle of rights* correspond bien, à mon sens, au terme de « possession » selon l'acceptation que plusieurs auteurs lui réservent par contraste avec la notion de « propriété »⁴³. Dans cette approche, le terme de « possession » renverrait à une catégorie universelle au même titre que « production », « allocation » ou « consommation » des ressources ; à ce titre, elle réfère aux modalités d'utilisation et de partage des ressources biotiques. Le terme de « propriété », en revanche, désignerait une forme historiquement déterminée de possession, liée au capitalisme industriel.
- 32 Nombreux sont les anthropologues admettant que les systèmes autochtones de pêche, de chasse ou de cultivation, selon les cas et les lieux, tendent à échapper au droit positif régi par l'individualisme possessif et un modèle bureaucratique de gestion des territoires et des ressources, ce qui s'avère problématique dans les négociations en matière de revendications territoriales notamment⁴⁴. S'y ajoute que la logique de la possession ne permet une utilisation du sol ou des ressources qui soit axée sur la maximisation que si les droits d'utilisation y relatifs sont assortis d'un titre de propriété, d'où certains effets économiques et juridiques. Ainsi, le mécanisme central du système fondé sur la propriété serait l'endettement : la propriété sert ici de garantie pour obtenir un crédit monétaire. Or, l'endettement conditionne l'insécurité matérielle puisque le créancier n'est jamais sûr de pouvoir rembourser sa dette ou de payer l'intérêt sur le crédit. Préoccupés par leur solvabilité, les acteurs économiques seraient amenés à privilégier des pratiques fondées sur le calcul rationnel de coûts-bénéfices, c'est-à-dire de dégager un profit pour sauvegarder leur propriété. L'intérêt débiteur devient ainsi le moteur du « développement » : il produit une logique fondée sur la croissance économique, mais celle-ci entraîne en même temps des coûts sociaux et environnementaux à supporter par la société ou par les générations futures⁴⁵.
- 33 L'« idiome de la propriété », pour reprendre l'expression de Paul Nadasdy⁴⁶, est mobilisé, d'une manière ou d'une autre, dans toutes les revendications autochtones et par toutes les parties concernées. La question des *taonga* n'y échappe guère. Comme on l'a vu, ce terme peut désigner non seulement un objet (tel un bien de prestige ou une création artistique) susceptible d'être couvert par les normes juridiques existantes en matière de propriété intellectuelle ; il désigne également une ressource biotique, un site historique ou un savoir ou savoir-faire traditionnel, voire même la « culture māori » tout court. Or ceux-ci échappent tous à ces mêmes normes juridiques, à plus forte raison quand la « culture māori » est considérée comme la « propriété » des groupes māori. C'est ici que réside tout l'intérêt – de même que la difficulté – de la notion de *taonga* en vue d'une meilleure compréhension des enjeux spécifiques du débat sur le patrimoine culturel des peuples autochtones.

- 34 En revendiquant la reconnaissance, par l'État, du rapport spécifique entre les Māori et la flore et la faune indigènes, la réclamation initiale ayant donné lieu au rapport WAI 262 soulève le fond du problème, à savoir que l'État a manqué d'assumer sa double obligation de respecter *te tino rangatiratanga* (souveraineté) et *katiakitanga* (« tutelle », *guardianship*) par rapport aux ressources biotiques. En articulant *te tino rangatiratanga* et *katiakitanga* (de même que la question de la propriété intellectuelle et culturelle), la réclamation WAI 262 met au défi le rôle prépondérant de l'État à formuler des politiques relatives à des domaines touchant aux intérêts māori. Or, si l'enjeu fondamental consiste à exiger de l'État de respecter *te tino rangatiratanga* au regard des *taonga*, il ne s'agit donc pas de déterminer dans quelle mesure les demandes mises en avant dans le rapport WAI 262 puissent être formulées en les termes du droit relatif à la propriété intellectuelle, existant ou futur, mais plutôt à concevoir une approche alternative de l'utilisation des ressources en question, et tout cela est *taonga* – d'où l'expression « culture et identité māori » dans le sous-titre du rapport final. Celui-ci aborde ainsi la signification des *taonga* d'une manière qui tranche avec la pratique établie du Tribunal de Waitangi. Longtemps, en déclarant un objet ou une ressource *taonga*, le Tribunal en confirmait la signification en vue d'obtenir une compensation. Le rapport WAI 262 change la donne dans la mesure où il conclut que la culture maori tout court est *taonga*, attestant ainsi un important glissement sémantique en établissant une sorte de droit de propriété et de contrôle sur la culture⁴⁷. Autrement dit, si l'article 2 du *Te Tiriti* permet, au demeurant, d'interpréter la référence aux *taonga* comme une forme de propriété (*ownership*) d'une ressource biotique par exemple, on constate ensuite une séparation entre *taonga* et propriété par opposition à « possession en tant que *bundle of rights* ». C'est ainsi que le Tribunal de Waitangi affirme que les *taonga*, aux termes du rapport final WAI 262, concernent le rapport spécifique des Māori à leurs ressources en même temps qu'aux catégories du savoir les concernant.
- 35 De ce point de vue, la jurisprudence récente du Tribunal de Waitangi reflète une certaine « culturalisation » du débat sur les droits des peuples autochtones⁴⁸. Or, engager une critique de la dérive culturaliste n'équivaut pas à un jugement sur les revendications identitaires émises par tel ou tel groupe autochtone. Il faut donc distinguer la dimension politique du débat de l'opération intellectuelle qui consiste à prendre celle-ci comme un objet d'étude. Le concept de culture soulève un problème méthodologique similaire : comme « êtres de culture », nous pensons tous avoir une sorte d'intuition du culturel, si bien que nous tendons à investir la notion de culture d'une valeur explicative ultime, et ce de manière contradictoire : la valorisation de la diversité culturelle permet de relativiser l'eurocentrisme tout en étant susceptible de servir les besoins du repli identitaire. L'invocation de l'aspect culturel répond ainsi au motif de minimiser les différences autant qu'à celui de les exacerber. En anthropologie, ce dilemme – amplement débattu – renvoie à deux acceptions fondamentales du concept de culture : l'un, se prêtant à être pluralisé, désigne des populations aux traits empiriquement identifiables, l'autre, à caractère analytique, renvoie à un modèle abstrait visant à rendre compte de la diversité culturelle par l'étude des propriétés structurelles de la culture en tant que phénomène humain. La difficulté consiste alors à penser le postulat universaliste de l'unicité du genre humain porteur de culture en articulation avec le postulat particulariste où le renvoi à la culture vise à attester de l'existence de différences entre groupes porteurs de culture. Paradoxalement, pour rendre la culture opératoire en droit, il faut donc verser dans le culturalisme. Mais que signifie transformer la culture en « propriété » et en revendiquer, sur cette base, le

contrôle ? Ce problème, qui anime les travaux de plusieurs chercheurs s'étant penchés sur les *taonga*⁴⁹, reste donc tout entier posé et fera l'objet d'une réflexion ultérieure.

Conclusion

- 36 L'intérêt du concept de *taonga* et plus généralement du cas néo-zélandais réside dans le fait qu'ils permettent de jeter une lumière sur les limites tout comme les possibilités de légiférer et de gouverner en matière de patrimoine intellectuel et culturel des peuples autochtones. Plus spécifiquement, les *taonga* illustrent les problèmes de toute approche cloisonnée *en même temps* que de tout projet de régime *sui generis*. Les travaux du Tribunal de Waitangi sont, à cet égard, particulièrement éclairants en tant qu'ils soulèvent des questions méthodologiques fondamentales. Si, en vertu du processus d'internalisation des dispositions du Traité de Waitangi/*Te Tiriti o Waitangi*, l'État s'avère désormais être juge et partie à la fois, le Tribunal de Waitangi n'en œuvre pas moins à « juger » le passé (et donc la colonialité dans laquelle se trouvent saisis les Māori) en vue de meilleures relations futures au sein de l'Etat dit biculturel d'Aotearoa-Nouvelle-Zélande. Un aspect intéressant tient aux effets juridiques et normatifs des travaux du Tribunal de Waitangi par rapport à l'écriture, voire la réécriture de l'histoire. A ce propos, c'est surtout le présentisme traversant les rapports soumis par le Tribunal au fil des décennies qui a fait l'objet d'analyses critiques⁵⁰ – présentisme dans le sens où le Tribunal semble tendre à retracer l'histoire pour répondre aux besoins du présent. L'évolution du débat autour des *taonga* en est une bonne illustration mais n'offre guère de solution au dilemme, étant donné le statut juridique et le mandat du Tribunal : il ne fait que remplir le rôle qui lui a été assigné.
- 37 Une approche davantage orientée vers les enjeux conceptuels soulevés dans ces pages, tel le contraste entre propriété et possession retenu ici, permet d'aborder ces questions sous un autre angle, en commençant par questionner certaines idées préconçues, en tout premier lieu l'emprise du néolibéralisme⁵¹. Celui-ci tend à essentialiser les peuples autochtones et leurs cultures – ce qui apparaît non seulement dans les tentatives de construire les Māori comme un groupe ethnique homogène mais encore dans la délégitimation des pratiques de possession des Māori. Sous une gouvernance néolibérale, les régimes de possession se trouvent convertis en régimes de propriété (privée) ; d'une manière similaire, lorsqu'elle fait l'objet d'une forme de reconnaissance en ces termes, elle se trouve dépouillée de ses fondements socioculturels et, partant, s'oppose à l'exercice de *te tino rangatiratanga* par les Māori.

NOTES

1. Cf. Herbert W. Williams [1844], *Dictionary of the Maori Language*, qui indique «property» puis «anything highly prized», 7^e éd., Wellington, Legislation Direct, 2003, p. 381 ; consulté en ligne le 31 mars 2019. Ajoutons, sans pouvoir développer ce point dans les limites du présent article, que Marcel Mauss est probablement le premier à mentionner *taonga* en France : dans son *Essai sur le*

don, il s'y réfère par les expressions « un article déterminé » et un « présent » dans le passage célèbre consacré au *hau*, soit la « force des choses », concept repris de Elsdon Best ; et Mauss d'ajouter : « Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt » ; Marcel Mauss [1924-1925], « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, p. 158-159.

2. Voir l'exploration du terme de « patrimoine » selon quatre langues dans Barbara Cassin, Danièle Wozny (dir.), *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*, Paris, éd. Demopolis, 2014.

3. Résolution 61/296 de l'Assemblée générale des Nations Unies, 13 septembre 2007.

4. Dans *Protection du patrimoine des population autochtones*, Rapport final du Rapporteur spécial, Mme Erica-Irene Daes, Nations Unies, document E/CN.4/Sub.2/1995/26, Annexe. Voir aussi Michael Brown, «Heritage trouble: recent work on the protection of intangible cultural property», *International Journal of Cultural Property* 12/1, 2005, p. 40-61.

5. Rapport final, doc. ONU E/CN.4/Sub.2/1995/26 Annexe, § 11.

6. *Promotion et protection des droits des peuples autochtones en ce qui concerne leur patrimoine culturel – étude du Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones*, Nations Unies, Assemblée générale, A/HRC/30/53, 2015, § 8.

7. Voir notamment la *Mataatua Declaration on Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples*, de juin 1993; en ligne : http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/databases/creative_heritage/docs/mataatua.pdf.

8. Jérémy Gilbert, «Indigenous peoples, human rights, and cultural heritage: towards a right to cultural integrity», dans *Indigenous Peoples' Cultural Heritage: Rights, Debates, Challenges* (A. Xanthakis et al. eds), Leiden, Brill/Nijhoff, 2017, p. 20-38.

9. Cf. Emily Ortlieb Ricciardi, «How New Zealand's adoption of the Nagoya Protocol would enhance protection of Maori traditional knowledge», *Minnesota Journal of International Law* n°28/1, 2019, p. 281-307. Voir aussi Robert K. Paterson, Dennis S. Karjala, «Looking beyond intellectual property in resolving protection of the intangible cultural heritage of indigenous peoples», *Cardozo Journal of International & Comparative Law* n°11, 2003, p. 633-670 ; Brian Garrity, «Conflict between Maori and Western concepts of intellectual property», *Auckland University Law Review* n°8, 1999, p. 1193-1210.

10. L'usage du pluriel est ici délibéré, l'idée d'une « ethnicité » māori plus ou moins homogène étant problématique à plus d'un titre ; en rapport avec le sujet qui nous concerne, cf. par exemple Lily George, «Expressions of Māori multiplicity in (re)connection to ngā taonga tuku iho», *Social Identities* n°18/4, 2012, p. 435-450.

11. Voir aussi Isabelle Schulte-Tenckhoff, « *Te Tino Rangatiratanga* – substance ou apparence ? Réflexion sur le dilemme constitutionnel de l'État néo-zélandais », *Politique et Société* n°23/1, 2004, p. 89-114.

12. Initialement, le terme de Pākehā désigne les Néo-Zélandais d'origine britannique avant tout ; à présent, il renvoie aussi aux immigrants plus récents.

13. Cf. RP Boast, «Recognising multi-textualism: rethinking New Zealand's legal history», *Victoria University of Wellington Law Review* n°37, 2006, p. 547-582.

14. Paul McHugh, *The Maori Magna Carta: New Zealand Law and the Treaty of Waitangi*, Auckland, Oxford University Press, 1991, p. 6-7.

15. Cf. Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Te Tino Rangatiratanga*, op.cit. ; Margaret Mutu, «Constitutional intentions: the Treaty of Waitangi texts», in *Weeping Waters: The Treaty of Waitangi and Constitutional Change* (Malcolm Mulholland, Veronica Tawhai eds), Wellington, Huia Publ., 2010.

16. «On any reasonable reading of the Maori, it surrenders less and guarantees more than any of the English versions» ; Donald F. McKenzie, *Oral Culture, Literacy & Print in Early New Zealand: The Treaty of Waitangi*, Wellington, Victoria University Press, 1985, p. 44.

17. « ... te tino rangatiratanga o o ratou wenua [terre] o ratou kainga me o ratou taonga katoa » ; <http://www.legislation.govt.nz/act/public/1975/0114/latest/DLM435834.html> ; consulté en ligne le 29 avril 2017.
18. Bruce Biggs, «Humpty-Dumpty and the Treaty of Waitangi», in *Waitangi: Maori and Pakeha Perspectives of the Treaty of Waitangi* (I. Kawharu ed.), Auckland, Oxford University Press, 1989, p. 307-308.
19. Sans parler du fait qu'il évolue. Ainsi débat-on actuellement de la question de savoir si l'on peut considérer les fréquences radio comme *taonga* ; Aidan Cameron, «Maori rights in the 4G radio spectrum: fantasy or the future of treaty claims?», *Otago Law Review* n°13, 2013, p. 181-196.
20. «[...] usually understood to mean all properties other than land (*wenua*)» ; Graeme W. Austin, «Re-treating intellectual property? The WAI 262 proceeding and the heuristics of intellectual property law», *Cardozo Journal of International & Comparative Law* n°11, 2003, p. 333-363, citation p. 343.
21. Bruce Biggs, «Humpty-Dumpty and the Treaty of Waitangi», *op.cit.*
22. Isabelle Schulte-Tenckhoff, «Reassessing the paradigm of domestication: the problematic of indigenous treaties», *Review of Constitutional Studies* n°4, 1998, p. 239-289.
23. *Treaty of Waitangi Act 1975* ; en ligne : www.legislation.govt.nz
24. Giselle Byrnes, *The Waitangi Tribunal and New Zealand History*, Oxford University Press, 2004 ; Jessica Day, «Waitangi Tribunal history: interpretations and counter-facts», *Auckland University Law Review* n°15, 2009, p. 205-225. Voir aussi l'étude classique d'Andrew Sharp, *Justice and the Maori: The Philosophy and Practice of Maori Claims in New Zealand*, Oxford University Press, 1997.
25. Voir *Te Manutukutuku*, 69, janvier 2016, p. 32 ; en ligne : www.waitangitribunal.govt.nz.
26. *Report of the Waitangi Tribunal on the Te Reo Māori Claim (Wai 11)*, 1986 ; en ligne : www.waitangitribunal.govt.nz.
27. Tony Angelo et Elizabeth Perhan, 2015, «Let Te Reo speak: granting legal personality to Te Reo Māori», *Victoria University of Wellington Law Review* n°46, 2015, p. 1081-1109.
28. Cf. Māmari Stephens, «Taonga, rights and interests: some observations on WAI 262 and the framework of protections for the Maori language», *Victoria University of Wellington Law Review* n°42, 2011, p. 241-257.
29. *Ko Aotearoa Tēnei: A Report into Claims Concerning New Zealand Law and Policy Affecting Māori Culture and Identity*, WAI 262, 2011 ; en ligne : www.waitangitribunal.govt.nz.
30. Sur WAI 262 en général, voir Graeme W. Austin, «Re-treating intellectual property?», *op.cit.* ; Haidy Geismar, «Resisting settler-colonial property relations? The WAI 262 claim and report in Aotearoa New Zealand», *Settler Colonial Studies* n°3/2, 2013, p. 230-243 ; David V. Williams, «Ko Aotearoa Tenei : law and policy affecting Maori culture and identity», *International Journal of Cultural Property* n°20, 2013, p. 311-331.
31. Accord instituant l'Organisation mondiale du commerce, Annexe 1C : Aspects des droits de propriété intellectuelle qui touchent au commerce (ADPIC), entré en vigueur en 1995. Mais voir la *Trade Marks Bill* de 2002 permettant de mettre fin à des marques déposées dont l'enregistrement ou l'utilisation risque de porter atteinte à un secteur important de la population, y compris les Māori. Une personne s'estimant « culturellement lésée » peut donc demander que la marque soit annulée. Voir Robert K. Paterson, « Taonga Maori renaissance: protecting the cultural heritage of Aotearoa/New Zealand », in *Cultural Heritage Issues: The Legacy of Conquest, Colonization, and Commerce* (James A. R. Nafziger, Ann M. Nicgorski eds), Brill/Nijhoff, 2009, p. 107-133, spéc. p. 124. Sur les controverses entourant les marques déposées, voir aussi Haidy Geismar, *Treasured Possessions: Indigenous Interventions into Cultural and Intellectual Property*, Duke University Press, 2013, chap. 5.
32. *Ko Aotearoa Tēnei*, *op.cit.*, p. 31.
33. Sur ce point, voir Susy Frankel, *Intellectual Property in New Zealand*, 2^e éd., Wellington, LexisNexis, 2011, spéc. le chapitre 3 sur les Māori ; Robert K. Paterson, « Taonga Maori

renaissance », *op.cit.* ; Mauri Solomon, «Protecting Maori heritage in New Zealand», dans *Art and Cultural Heritage: Law, Policy, and Practice* (Barbara T. Hoffman ed.), Cambridge University Press, 2006, p. 352-362 ; Seamus Woods, «Patents, PVRS and pragmatism: giving effect to WAI 262», *Canterbury Law Review* n°19, 2013, p. 97-129.

34. Graeme Austin, «Re-treating intellectual property?», *op.cit.*, p. 359-360.

35. John Locke [1690], *Traité du gouvernement civil*, cité d'après les Classiques des sciences sociales, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2002, § 32.

36. Cf. Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, 1976.

37. Garrett Hardin, «The tragedy of the commons», *Science* n°162, 1968, p. 1243-1248. Pour une mise au point actuelle, voir Ismael Vaccaro et Oriol Beltran, «What do we mean by 'the commons'? An examination of conceptual blurring over time», *Human Ecology* n°47, 2019, p. 331-340.

38. Mario Blaser et Marisol de la Cadena, « Introduction aux incommuns », *Anthropologica* n°59, 2017, p. 194-203.

39. Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, 1988.

40. Rosemary Coombe, «The expanding purview of cultural properties and their politics», *Annual Review of Law and Social Sciences* n°5, 2009, p. 398.

41. ... «the ways in which the relations between society's members with respect to valuables are given form and significance» ; Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, Melanie G. Wiber, «The properties of property», in *Changing Properties of Property* (Franz von Benda-Beckmann et al. eds), New York, Berghahn Books, 2006, p. 14.

42. *Ibid.*, p. 12-13.

43. Voir notamment Jean-François Gerber, Rolf Steppacher, «Basic principles of possession-based economies», *Anthropological Theory* n°17/2, 2016, p. 217-238. Leur approche n'en a pas moins suscité la controverse, elle-même riche en enseignements impossibles à aborder dans le présent article. Voir Patrick Neveling, «Proper property or anti-fascist anthropology: the Trojan horse of possession-based economies and modes of production as its Achilles heel», *Anthropological Theory* n°17/2, 2017, p. 239-254 ; de même que Jean-François Gerber et Rolf Steppacher, «A reply to Patrick Neveling», *Anthropological Theory* n°17/2, 2017, p. 255-260.

44. Cf. Louis A. Knafla, Hajo Westra (eds), *Aboriginal Title and Indigenous Peoples: Canada, Australia and New Zealand*, University of British Columbia Press, 2010.

45. Rolf Steppacher, «Property, mineral resources and 'sustainable development'», in *Property Economics: Property Rights, Creditor's Money and the Foundation of the Economy* (O. Steiger ed.), Marburg (Allemagne), Metropolis, 2008, p. 323-354.

46. Paul Nadasdy, «'Property' and aboriginal land claims in the Canadian Subarctic: some theoretical considerations», *American Anthropologist* n°104/1, 2002, p. 251.

47. Voir Hal B. Levine, «Claiming indigenous rights to culture, flora and fauna: a contemporary case from New Zealand», *PoLar* n°33/S1, 2010, p. 36-56.

48. Voir aussi Isabelle Schulte-Tenckhoff, « La Déclaration des droits des peuples autochtones: prétexte à quelques réflexions sur les usages de la diversité culturelle », in *La diversité dans la gouvernance internationale: perspectives culturelles, écologiques et juridiques* (V. Négri dir.), Bruxelles, Bruylant, 2016, p. 33-53.

49. Notamment Hal B. Levine, «Claiming indigenous rights to culture, flora and fauna», *op.cit.* ; Haidy Geismar, *Treasured Possessions*, *op. cit.*

50. Giselle Byrnes, *The Waitangi Tribunal*, *op. cit.*

51. Cf. Fiona McCormack, «Levels of indigeneity: the Maori and neoliberalism», *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* n°17, 2011, p. 281-300.

RÉSUMÉS

Renvoyant aux possessions matérielles et immatérielles d'un groupe māori, le terme polysémique de *taonga* reste controversé. Il soulève le problème de la protection de la propriété culturelle et intellectuelle autant que celui de souveraineté des Māori sur leurs terres et leurs ressources, deux enjeux difficiles à concilier dans la *common law* néo-zélandaise. Cet article en propose un double éclairage, axé sur la mise en œuvre du Traité de Waitangi et sur la différence entre possession (comme catégorie universelle déterminant les modalités d'utilisation et de partage des ressources biotiques notamment) et propriété (en tant que forme historiquement déterminée de possession, liée au capitalisme industriel).

Referring to the material and immaterial possessions of a Māori group, the polysemic term *taonga* remains controversial. It raises issues regarding, both, the protection of Māori cultural and intellectual property, and Māori sovereignty with regard to territory and resources. All these are hard to reconcile under New Zealand common law. The purpose of the article is to address the issue by considering the meaning of *taonga* based on the Treaty of Waitangi in light of the difference between property and possession, that is, between a universal category determining the utilisation and sharing of biotic resources, as opposed to a historically specific form of ownership governed by industrial capitalism.

INDEX

Mots-clés : Patrimoine, culture, droits des peuples autochtones, propriété, Māori, Traité de Waitangi

Keywords : Heritage, Culture, Rights of Indigenous peoples, Property, Māori, Treaty of Waitangi

AUTEUR

ISABELLE SCHULTE-TENCKHOFF

Isabelle Schulte-Tenckhoff est professeure honoraire d'anthropologie à l'Institut de hautes études internationales et du développement, Genève. Ses recherches portent, entre autres, sur la question des peuples autochtones et le rapport entre anthropologie et droit (international).

[<https://www.graduateinstitute.ch/academic-departments/faculty/isabelle-schulte-tenckhoff>]