

NIELS WINTHER BRAROE

# FELTARBEJDE OMKRING ETNISK IDENTITET

Et canadisk indiansk samfund i 1990'erne

Betydningen af en episode var ikke i det indre, som en kerne, men i det ydre, omsluttende fortællingen, som alene afslørede dette, på samme måde som en glød afslører dis.

Joseph Conrad, *Heart of Darkness* [1902]

I efteråret 1992 påbegyndte jeg to års feltarbejde i et canadisk Plains Cree lokalsamfund, som jeg havde besøgt første gang tredive år tidligere.<sup>1</sup> Jeg ønskede at undersøge forandringer i den etniske selvforståelse, der kendetegner indianere i den lille vestlige by Short Grass, cirka femogtyve kilometer fra reservatet. Under mit to årtier lange fravær var nehiyanakerne forandrede.<sup>2</sup> Hvor de førhen var isolerede, er gruppen nu en del af en politisk levende indiansk bevægelse. Hvor de førhen var forarmede, har indianere nu høstet fordel af materielle ressourcer og af selvforvaltning af disse. Hvor de tidligere kun var lokalt synlige som udskud, udgør nehiyanakerne nu en offentlig stemme i projectionen af en kulturel identitet bygget på værdi og værdighed. Og som i andre indianske samfund giver alt dette gruppen større kontrol over, hvordan der udføres feltarbejde blandt dem. USA's og Canadas Første Nationer kan og vil kontrollere forskeres adgang; de kan og vil diktere emner og betingelser for forskning, inklusiv retten til at censurere det, der skrives om dem.<sup>3</sup>

På de følgende sider vil jeg på uformel vis berette historien om det, der tilsyneladende var hindringer og besværliggørelse af mit feltarbejde, og de tilpasninger jeg foretog mig. Jeg vil samle nogle af disse i to problemområder. Først og fremmest udgav jeg en bog om dette lokalsamfund i 1975, og måden, hvorpå den er blevet modtaget, påvirkede min adgang til nehiyanakerne i 1992. En tid troede jeg, at bogens negative modtagelse ville få indianerne til at nægte at tale med mig. Uagtet at jeg engang have sluttet venskaber dér, frygtede jeg for en tid, at bogen havde bragt feltarbejdet så meget i fare, at der ikke ville kunne rettes op på det. En anden potentielt besværlig omstændighed var, at der var begyndt at opstå et skel mellem de besiddende og de besiddelsesløse i gruppen. Til forskel fra 1960'erne betød en spirende lederskabselite, at der måtte forhandles omkring de begyndende klikebetonede splittelser, som ikke havde eksisteret før. Interessekonflikter af fortrinsvis økonomisk art betød, at megen af den information, jeg søgte, blev nøje vogtet og ikke var tilgængelig ved hjælp af traditionelle survey- eller spørgeskemametoder.

Endelig vil jeg kort beskrive, hvordan to af etnografisk forsknings adelsmærker – holisme og heuristik – i nogen grad tillod mig at forandre det oprindelige fokus i min

undersøgelse af indiansk etnisk identitet og modificere strategier for dataindsamling om emnet. Det må forventes, at de selv samme forandringer i typer og udførelse af feltarbejder, der for tiden er mulige, afspejler forandringer i indhold og udtryk for indiansk etnisk identitet; for at foretage undersøgelser er det nødvendigt, at man lærer om den anden og omvendt.

Jeg håber, at min beretning vil hjælpe andre til at fastslå kvaliteten af den information, mit feltarbejde genererede, og de fortolkninger jeg er begyndt at foretage på baggrund af det (Braroe 1994, 1995). Yderligere kan det, at jeg beretter om min erfaring, være nyttigt for andre, som er i gang med eller planlægger at udføre forskning i nordamerikanske indianersamfund.

## Problem nr. 1. Nehiyanakerne har en bog om sig selv

Efter min sidste sommer i Short Grass i 1970 havde nehiyanakerne og jeg ingen kontakt frem til 1989. Der var ingen telefoner i reservatet, da jeg tog afsted, og ingen nehiyanak var i stand til at skrive breve på engelsk. Da jeg aflagde et kort besøg, blev jeg varmt modtaget af gamle venner, hvis levestandard var meget forbedret i forhold til „gamle dage“. Der var ligeledes mange små indikationer på deres ændrede status. En eftermiddag fyldte en indiansk mand og jeg benzin på hans lastbil inde i byen, og han bad ejeren om at skrive det på hans regning; ingen nehiyanak ville have fået kredit hos denne mand tyve år tidligere. Jeg havde ikke tænkt over det før, men det forekom mig, at en ny felttur af fuld længde ville gøre det muligt for mig at dokumentere de dramatiske forandringer, der havde fundet sted. For at forberede mig deltog jeg i somrene 1990 og 1991 i et udvidet kursus i cree-sproget på et universitet omkring en halv dags kørsel fra nehiyanak-reservatet. Under et besøg i forbindelse med en pause i kurset hilste nehiyanakerne muligheden for min tilbagekomst velkommen, og de fremsatte opmuntrende tilbud om at hjælpe mig med at lære at tale cree. Hjemme igen begyndte jeg at forberede en ansøgning om forskningsmidler, som, hvis den ellers blev imødekommet, ville bringe mig dertil det følgende år. I mellemtiden indskrev jeg mig på endnu et sommerkursus, og jeg tog atter bussen til Short Grass, da det sluttede. Denne gang gik det helt klart ikke spor godt. Da jeg var ankommet til byen, deponerede jeg min taske i en lastbil, som tilhørte den nehiyanakven, jeg skulle tilbringe weekenden hos, mens han tog af sted for at ordne nogle ærinder. Jeg satte mig på Månecaféen i ventetiden. Høvding John Antelope kom ind og styrede lige mod mit bord. Uden at sætte sig ned sagde han: „Jeg er meget vred på dig, for det du skrev i den bog. Du boede i mit hus sammen med min familie, og alligevel fortalte du noget, som ikke var sandt. Du sagde, at vi snød [hvide] folk omkring hegnspele, og det har vi *aldrig* gjort!“ Han havde ikke meget mere at tilføje, men drejede omkring og gik, uden at jeg fik mulighed for at svare.

Jeg var lamslået. Jeg havde kendt John, siden vi i 1963 rejste sammen til pow wows og trommede ved siden af hinanden i Soldans-logen. Der havde ikke været noget tegn den foregående sommer på, at han var andet end glad for at se mig. Desuden var det ikke min erfaring, at nehiyanakerne har hang til aggressive verbale konfrontationer, hvilket gjorde begivenheden så meget desto mere foruroligende og ildevarslende. Resten af weekenden var ikke beroligende. I nabolaget i reservatet, hvor min ven boede, følte jeg, at jeg blev ignoreret og måske endda undgået.

Johns erklæring kom fuldstændig bag på mig. Selv om jeg havde prøvet på at være ikke-dømmende i bogen, mente jeg, at det var åbenlyst, at min sympati lå hos nehiyanakerne. Måske, tænkte jeg, havde John fejlagtigt taget mine beretninger om Short Grass' hvides *stereotyper* over gruppen for at være gengivet, som var det fakta. Men han troede også, at jeg havde beskrevet et større brud mellem de to, end der reelt eksisterede. „Vi [hvide og indianere] har altid arbejdet godt sammen“, insisterede han.

Det lå mig stærkt på sinde at fastholde ham og andre nehiyanaker i en dialog om mit arbejde. Der bød sig dog ikke nogen lejlighed til at gøre det i den weekend. På vej tilbage til Boston fantaserede jeg om at sammenkalde til et møde i gruppen, hvor jeg ville forklare bogen og mig selv, svare på alle spørgsmål, lytte til alle indsigelser og nå en eller anden form for forståelse. Jeg var også overvældet af en akut moralsk krise. Ved selve det at skrive om folk, der har udvist gæstfrihed, havde jeg da forrådt deres tillid og ven-skab? I 1960'erne havde jeg ofte fortalt nehiyanakerne, at jeg planlagde en bog, og jeg havde lovet dem, at jeg ville bruge pseudonymer for at beskytte dem. Men i og med at kun to ud af 150 medlemmer i gruppen kunne læse engelsk, havde ideen om en bog da været for fjern til at forekomme dem virkelig? Var det, fordi de ikke havde forstået, at deres ord ville blive gengivet på tryk, at gruppens medlemmer var så åbne over for mig i 1960'erne? Eller værre endnu, havde jeg misforstået så meget under mit tidligere feltarbejde, at min skildring af relationerne mellem indianere og hvide ramte helt ved siden af? Hvad betyder det, når subjekterne for ens arbejde ikke er enige i ens forståelse af deres opfattelser? Eller var det snarere sådan, at ud fra det ændrede perspektiv over grup-pens nuværende succes genskriver John og andre historien om, hvordan det var for et kvart århundrede siden?

Jo længere jeg overvejede mulighederne, jo mere rådvild blev jeg. Hvordan kunne der redegøres for Johns kovending mellem 1990 og 1991? Jeg vidste, at Johns færdigheder med det skrevne engelsk var minimale; var det ikke muligt, at en eller anden tredjepart havde givet ham en forvrænget version af det, jeg havde skrevet? Kunne der være tale om en af Short Grass' hvide eller en udenforstående?<sup>4</sup> Jeg vidste, at nogle af de hvide i Short Grass var foruroligede over bogen. En mand, jeg kendte godt, sagde til mig (i 1970): „Du får det til at se ud, som om det er *vores* [de hvides] fejl, at forholdene er så dårlige!“

Bogen kan antage karakter af en projicerende test for folk som – mere eller mindre indirekte – er engageret i relationerne mellem indianere og hvide i det vestlige Canada. En kollega i samme provins, som har anvendt den som tekst på store førstedelskurser på universitetet har fortalt mig, at ingen af hans studenter har forholdt sig neutralt til den. Nogle indianske og hvide studerende tager i selvforsvar anstød af den, og andre, indiane-re og hvide, priser den som et anklageskrift for etnisk retfærdighed. En kollega ved et andet vestligt universitet rapporterer, at hans studenter ligeledes deler sig i to lejre om-kring den moralske implikation af min skildring af Short Grass. Jeg var i 1975 uvillig til at foretage en simplificeret placering af skylden for indianernes status som andenrangs-borgere, men andre er mindre tilbageholdende, især hvis de føler sig truet af mine obser-vationer. I Short Grass findes der hvide, som anser bogen for at være en fornærmelse og en anklage. Måske, tænkte jeg, bliver jeg ikke overrasket, hvis også indianere i den så en karakteristik af sig selv, som jeg ikke havde haft til hensigt.

Jeg forlod Boston med kurs mod Short Grass i efteråret 1992 bekymret over min modtagelse og i dyster ængstelse for mit kommende feltarbejde. Jeg var bevæbnet med en udtalelse fra forlæggeren om år-til-år-salget af bogen og mine beskedne royalties. Jeg

ønskede at forsikre nehianakerne om, at jeg ikke havde udnyttet dem økonomisk. Men ingen i gruppen ønskede at se på listen over min „profit“. I de følgende år blev min bog sjældent bragt på bane. Jeg mødte kun en enkelt gang en anden indianer, som anklagede mig for at have spredt „løgne“ om gruppen. Det var en mand fra et andet reservat, gift med en nehianyakkvinde, som ikke boede i Short Grass i 1960'erne. En fem-seks gange i løbet af det første år spurgte nehianak'erne mig, om jeg havde i sinde at skrive endnu en bog, selv om jeg allerede året forinden havde informeret gruppemedlemmer om, at det var min hensigt. Som svar bad jeg om forslag til, hvordan jeg mon kunne gøre det bedre næste gang, eller hvad det var vigtigt at få med. I hvert eneste tilfælde blev jeg mødt med et skuldertræk og nyt samtaleemne. To gange i løbet af de to år, jeg var der, bestilte jeg et dusin kopier til at dele ud blandt indianere og hvide, som udtrykte interesse. Men jeg mødte ingen – indianere eller hvide – som faktisk havde læst bogen fra begyndelsen til enden. I bedste fald, lod det til, havde folk blot slået ned på nogle få af de „gode historier“. Det drejede sig om episoder om et medlem af lokalsamfundets påståede ugerninger, oftest komiske, som opfyldte nutidens behov for gode sladderemner; ganske som dengang jeg først nedskrev dem.

Til trods for mine bange anelser kom det aldrig til nogen dramatisk offentlig fordømmelse af bogen eller af min fremstilling af relationerne mellem indianere og hvide i 1960'erne. Når jeg ser tilbage, var min dybe foruroligelse oven på Johns barske ord overdreven. Det var selvfølgelig udsigten til, at mit feltarbejde kunne ryge i vasken, der var på spil. Men som nævnt ovenfor spillede den moralske anfægtelse også ind. Muligheden for at jeg havde forvoldt uoprettelig skade på forhold, som jeg værdsatte, ved at udføre det arbejde jeg var sendt dertil for, gav mig anledning til alvorlig bekymring.

I løbet af nogle få måneder ophørte bogen simpelthen med at være et samtaleemne, efterhånden som nehianakerne vænnede sig til min tilstedeværelse. Emnet kom ganske vist op adskillige gange henimod slutningen af det andet år. En mand, med hvem jeg tidligere kun havde haft ganske lidt kontakt, sagde til mig: „Ved du hvad, Niels, den virkelige årsag til, at ingen fortæller dig noget, er på grund af den bog, du skrev.“ Hans kommentar interesserede mig, men den forfærdede mig ikke; han var medlem af den klike, der var i stærkest modsætningsforhold til den, jeg var blevet identificeret med. Han havde ikke opdaget, hvor indforstået jeg var blevet med disse nehianaker. Da jeg havde denne viden om manden, anså jeg hans ord for at være en forbløffet forklaring og en undskyldning for hans distance under hele mit ophold. Han havde notorisk ikke overholdt vore aftaler i de tidlige måneder, indtil jeg opgav forsøgene på at mødes med ham.

Omtrent på samme tid indtraf en anden episode i svedehytten. For første gang var adskillige kvinder fra Helbrederlogen, medlemmer og ansatte, til stede. Der er et tidspunkt i ceremonien, hvor lederen afbryder bønnerne for at sige nogle få ord til de tilstedeværende, omkring en halv snes stykker. Han bød de nytilkomne velkommen og sagde: „Iblandt os har vi vores ven Niels fra Boston. Han er kommet her gennem lang tid, og på en måde er han en af os. Han skrev en bog om os. Mange mennesker forstår den ikke rigtig, og nogle mennesker blev vrede. Men enhver ser tingene på sin måde, og han har sin egen. Det er helt i orden“.

Med tiden genfandt også John og jeg den tidligere lethed i vort daglige samkvem. Engang da vi forlod en svedehytteceremoni – som jeg havde sponsoreret i min søns navn – sagde John, så alle kunne høre det: „Niels, du er mere indianer end en hel del andre her omkring!“<sup>5</sup> Dette var i mindre grad en kompliment til mig, tror jeg, end en kommentar til

gruppens frafaldne. En anden episode afspejler Johns vilje til at tilgive. I dagene op til Soldansen er det skik, at mændene samles hver dag ved daggry til en pibeceremoni. Den afholdes i en stor tipi (på tre meter i diameter) og er en anledning til at bede, sende den ceremonielle pibe rundt og til afslappet sladder og morsomheder. I den anden sommer, mens vi alle lå mageligt henslængt, sagde John til mig: „Hvor gammel er den bil, du kører i Niels?“ „Den er fra '90,“ svarede jeg. „Det er godt nok temmelig gammelt,“ sagde John. Jeg regnede med, at han lavede grin med mig i form af en hentydning til den gamle cree-skik med at „betale“ heste til en giftefærdig kvindes brødre. Jeg følte mig veltilpas nok til at vove at svare: „Det er din søster også!“ Tipien fyldtes af latter.

I efteråret 1992 da jeg skulle påbegynde feltarbejde, kunne jeg selvfølgelig ikke forudse, at postyret over bogen ville gå i sig selv igen. Oven på min konfrontation med Høvding Antelope forestillede jeg mig det værste: at jeg officielt ville blive nægtet adgang til reservatet af høvding og råd. Alternativt kunne der også være sket det, at når først jeg viste mig i Short Grass, ville ingen tale med mig. Derfor besluttede jeg, at jeg ikke ville flytte til selve Short Grass med det samme, men i stedet leje en lejlighed i provinshovedstaden, omkring fem timers kørsel derfra. En af grundene til, at jeg gjorde dette, var at jeg ville starte med arkivstudier for at ajourføre mig selv med de tyve år, jeg havde været væk fra denne provins. Som hjælper ansatte jeg en ung nehiyanak, der læste indianske studier på universitetet. Desuden ønskede jeg at sætte mig ind i det indianske, politiske liv dér. I 1960'erne havde nehiyanakerne kun ringe kontakt med UPIN (Union of Provincial Indian Nations), som dengang ikke var det politisk aktive og aggressive organ, det skulle udvikle sig til i de tidlige 1970'ere (jf. Dyk 1983). Jeg havde interviews at foretage med UPINs ansatte, med Afdelingen for Indianske Anliggender og ansatte i Nordlig Udvikling (DIAND) og med adskillige regeringsbureaukrater, med hvem de tidligere isolerede nehiyanaker nu havde regelmæssigt forhandlinger.

Bortset fra disse undskyldninger var hovedårsagen til at starte i hovedstaden at jeg ikke var sikker på, at jeg stadig havde adgang til gruppen; at jeg ville få tilladelse til at udføre den forskning, jeg havde planlagt. I de første par måneder foretog jeg hyppige rejser til Short Grass for at lodde stemningen. Jeg frygtede for muligheden, men jeg var rede til at skifte forskningslokalitet om nødvendigt. Der ville ikke være noget andet valg, hvis min bog havde forvoldt uoprettelig skade på min troværdighed og forhindret min adgang til gruppen.

Midt i oktober deltog jeg i min første nehiyanak-pow wow i Short Grass. Gruppen var begyndt at afholde den tre-dages ceremoni mindre end ti år tidligere, og den var nu blevet en del af et netværk, der strækker sig tværs over det ganske kontinent. Det var bevægende at se borgmesteren og andre hvide øvrigheds personer deltage i Den Store Åbning med hundredvis af dansere i prægtige kostumer. Det var en total omvendelse i forhold til de dage, hvor nehiyanakerne vanemæssigt skjulte deres tilstedeværelse i byen ved at bevæge sig fra sted til sted via baggyder og hustomter. Den anden aften takkede (den professionelle) udråber mig over højtaleranlægget for den donation, jeg havde ydet til begivenheden. Det var omtrent på den tid, at nogle nehiyanaker begyndte at spørge mig om, hvornår jeg ville flytte dertil. Yderligere tilbød John Antelope at hjælpe mig med at finde en, der kunne give mig timer i cree. Så jeg flyttede til Short Grass i november.

## Problem nr. 2. De besiddende og de ikke-besiddende

I 1960'erne var der ingen større forskel i indkomst eller livsstil blandt nehiyanaker. Efter- som ressourcer blev administreret af en (besøgende) DIAND-agent, havde den valgte gruppeformand og rådsmedlemmerne (alle ulønnede) få forpligtelser og ingen virkelig autoritet. Familiernes socialhjælp blev suppleret med forefaldende arbejde på gårde i nærheden. På tidspunktet for mit første forskningsophold (1963) var der ikke elektricitet i reservatet. Husholdenes indretning og møblering var spartansk, og kun få familier var i stand til at holde en gammel bil eller lastbil konstant kørende. Der var ingen økonomiske, ideologiske eller religiøse splittelser i reservatet.

Nu havde dette ændret sig. Adskillige familier og nogle enkeltpersoner havde opnået en position og dermed større indtægt og indflydelse på, hvordan gruppens ressourcer bliver fordelt. Eftersom gruppen juridisk set er en slags kollektiv enhed, og eftersom der består en ideologisk fællesskabsfølelse forbundet med den tribale fortid, skaber den synlige overflod hos nogle familier – i form af huse, køretøjer, kvæg og andre besiddelser – uundgåeligt stridigheder, som giver næring til klikedannelser. Omvendt skabes der en hemmelighedsfuld atmosfære, hvor oplysninger om indtægt og privilegier forvaltes omhyggeligt. Det er et klima, hvori der ikke kan forekomme uskyldige tilskuere, og ej heller en observatør/deltager, hvis tilknytning til særlige klikers interesser ikke er konstant susppekt og skal prøves af.

Nehiyanakerne forvalter nu deres eget budget på omkring en million dollars fra DIAND (hvoraf den største enkeltpost på 40% går til socialhjælp). I 1992 underskrev gruppen en begæring om at få grundfæstet deres ret til land i forhold til reservattraktaterne (Treaty Land Entitlement Claim) (Martin-McGuire 1996), som de havde forhandlet om gennem næsten to årtier, hvilket muliggjorde købet af næsten 30.000 tdr. land og indbragte 1,8 millioner dollars til kapitaludvikling. Nehiyanaksamfundet købte omgående fem gårde i nærheden, og mange medlemmer opnåede lån til opstart af små kvæghold. En anden større gevinst kom det følgende år, da man var begyndt at opføre et føderalt kvindefængsel i reservatet. Det bliver kaldt en helbrederloge, og det lille anlæg vil blive organiseret og drevet på indianske åndelighedsprincipper, bemandet med velbetalte indianske kvinder, for indianske kvindelige indsatte. Omtrent en halv snes nehiyanaker er begyndt at arbejde i logen, og adskillige ældre mennesker har fået lønnet ansættelse som traditionelle åndelige vejledere.

De fleste af de penge, der er til nehiyanakernes rådighed kommer direkte eller indirekte fra regeringen i kraft af et komplekst netværk af agenturer, kommissioner og banker, formidlet gennem mange ikke-regeringsstyrede, indiansk drevne bureaukratier. Det erklærede mål er selvfølgelig at udvikle indiansk økonomi, så den bliver selvforsynende. Tilbage i 1970'erne begyndte en lille nehiyanakisk lederskabselite at lære, hvordan det institutionelle system virker, og hvordan man gebærder sig i det. Men selv om der bruges så mange flere ressourcer på gruppen end i 1960'erne, er der stadig en grænse for, hvor langt hjælpen rækker. På den begrænsede plads, der er til min rådighed, kan jeg bedst formidle den konkurrencementalitet, der hersker i reservatets økonomi, og den grad, hvormed informationer vogtes, ved hjælp af tre korte eksempler.

For det første er der en ung mand, der som så mange andre har adskillige indtægtskilder. Han modtager løn fra regeringen i sin egenskab af „rådgiver for stofmisbrugere“, han er lønnet bestyrelsesmedlem i fonden, der forvalter traktatmidlerne, og han arbejder

på deltid som cowboy for en lokal kvægauktionskæde. Han og hans kone er i lighed med de fleste nehiyanaker ikke gift i juridisk forstand, så hun og børnene modtager understøttelse til familien fra gruppen. Han modtager ganske pæne diæter, fordi han rejser til mange møder, workshops og konferencer, der sponsoreres af de føderale og provinsielle regeringer og af indianske organisationer i provinsen. Han bor også huslejfrit på en af de nye landbrugsejendomme, hvor han holder en hjord på en halv snes stykker kvæg, der er anskaffet for et regeringslån, som gruppens midler har stillet garanti for. Jeg skønner, at han modtager omkring 3.000 dollars om måneden, hvoraf der ikke skal betales skat. Alligevel har få nehiyanaker rede på hans samlede indkomst, et beløb, der ville placere ham solidt i den canadiske middelklasse. Hvis det havde været tilfældet, kunne han forvente protester fra andre, og han ville sandsynligvis miste dele af sin indkomst, som næste eksempel viser.

For adskillige år siden ansatte høvdingen i al stilhed en kvinde til at agitere i hjemmene i reservatet for at sikre sig, at alle forstod de procedurer, der er nødvendige for at træffe beslutning om fondskapitalens udgiftsbudget. Høvdingen og rådet kan manipulere gruppens midler til fordel for loyale støtter, specielt ved ansættelse af den halve snes arbejdere i gruppekontoret. En betingelse for dette (midlertidige) job var, at kvinden skulle hemmeligholde sin løns størrelse. Det varede imidlertid ikke længe, før nyheden var offentlig, og tre andre gruppemedlemmer forlangte, at jobbet og lønnen blev fordelt ligeligt mellem dem. De hævdede, at de alle var lige trængende og lige kvalificerede til jobbet. Således under pres blev pengene delt, til trods for at de enkelte andele var rene klatskillinger. „Arbejdet“ blev aldrig udført.

En tredje illustration vedrører anliggender, hvor der er meget større beløb på spil. Gruppen har ikke udformet en formel „landanvendelsespolitik“, som kunne specificere, hvordan ressourcerne skal fordeles.<sup>6</sup> I stedet for har man praktiseret en slags den-der-kommer-først-til-mølle-brugsret. For eksempel er hver af de familier, der bebor de nye gårde, i stand til at forpagte sommergræsning til kvæget ud til hvide; ordninger, som er omgærdet af hemmelighedskræmmeri. Der er mange tusinde dollars på spil. Til gengæld forventes beboeren at bruge pengene på vedligeholdelse af ejendommen og at lade andre individer, der stadig lever på den oprindelige reservatjord, græsse og fodre deres kvæg. I praksis har det som oftest ikke virket, fordi beboeren er i stand til at skjule indtægter fra græsning i kraft af hemmelige aftaler med de hvide og til at give første prioritet til egne og slægtninges dyr.

Konsekvensen af denne atmosfære af hemmelighedskræmmeri er, at det ikke er muligt at lave en survey over de femogtyve hushold i reservatet og forvente præcise økonomiske data for hver enkelt. I forlængelse heraf vogtes andre typer af oplysninger, der kunne antyde noget om indkomst. Jeg lærte, at der er få neutrale emner for undersøgelser. For eksempel foreslog en ung mand mig, at vi skulle bruge mit videokamera til at optage de ældres fortællinger, deres livshistorier og visdomsord, så unge mennesker kunne bevare dem. Ved lejlighed nævnte jeg dette for Høvding Antelopes efterfølger og blev mødt med overraskende misbilligelse. Han sagde: „De dér gamle er ikke *ordentlige* ældre, det er bare en grådig flok!“ Jeg vidste ikke på det tidspunkt, at mange af dem modsatte sig hans forslag om, hvordan fondens penge skulle bruges.

På lignende vis faldt mit forhold til en privatlærer i cree fra hinanden, da vi havde arbejdet sammen i bare en måned. Engang lavede vi et kort over reservatet og byen og satte cree-betegnelser på nogle af de landskabsmæssige forhold. Da jeg havde identificere-

ret huse, som hendes voksne børn havde i både byen og reservatet, fortsatte jeg med at stille spørgsmål om beboerne: køn, alder, uddannelse og så videre. Hun så på mig med uforstilt mistænksomhed og sagde: „Hvad vil du vide det for?“ Jeg vidste det ikke dengang, men det at have fast bopæl (i eller uden for reservatet) kan for mange af disse mennesker betyde, at socialhjælpen er i fare. Kort efter begyndte hun at udeblive fra aftalte møder, og droppede simpelthen arbejdet helt uden at give nogen forklaring.

Da jeg påbegyndte feltarbejde i efteråret 1992, havde jeg en svag anelse om disse nye konflikter i gruppen, men jeg havde ikke udarbejdet nogen strategi til at bane mig vej gennem dem. Der var to hovedgrupper og en tredje på vej plus en rand af folk uden nogen klar tilknytning.<sup>7</sup> Specielt med de nye fondsmidler og den voksende utilfredshed med fordelingen af jobs, boliger og andre goder frygtede nehyanakerne at blive snydt for deres retmæssige andel. Det kom til modstand mod Høvding Antelope, og han blev afsat i foråret i 1993 (mellem 1992 og efteråret 1995 blev der valgt to nye høvdinger). Anklager og modanklager for nepotisme, korruption og direkte tyveri var i offentlig omløb, og ondindet sladder cirkulerede i kliker og sivede mellem dem indbyrdes. Jeg var klar over, at hvis jeg med eller mod min vilje blev involveret, kunne jeg blive fanget midt i det, hvilket uigenkaldeligt kunne bringe min forskning til ophør. En anden pinagtighed var, at de nehyanaker, som jeg havde været venner med i 1960'erne, nu lå i bitter indbyrdes strid. Selv om jeg havde været villig til at vælge side, ville det være ensbetydende med at fornægte gamle bånd. Endnu en komplikation, skulle jeg senere indse, udgøres af klike-medlemskabets ustabilitet. Nære slægtninge bliver som fremmede for hinanden, og folk skifter side under nye stridsemner. Hvis jeg valgte en informant fra én gruppe, hvordan kunne jeg så opretholde forbindelsen hvis han/hun skiftede tilhørsforhold? Værre endnu, ville oplysninger, vi havde udvekslet i fordragelighed, så lede til konflikt? Hvordan kunne *nogen* i gruppen være sikker nok på min loyalitet til at stole på mig i selv den tilsyneladende mest uskyldige konversation?

Min løsning i starten var ikke tilfredsstillende, men drevet af et ønske om at rode mig ud i så få problemer som muligt. Som nævnt arrangerede Høvding Antelope, at en ældre kvinde (som jeg kendte flygtigt) ville fungere som min betalte privatlærer i cree. Jeg agtede at arbejde med hende to timer om dagen, forhåbentlig uden for klikestridighedernes rækkevidde. Jeg forsøgte også at sørge for at anbringe mig selv i forsamlinger, hvor mere end en enkelt klike var til stede: til bingo, hockey og andre sportsbegivenheder, i reservatets gruppekontor (hvor gruppemedlemmer af og til kom forbi for at drikke kaffe), ved Soldans-sangaftener og runddans afholdt i reservatet. Jeg besluttede også at dyrke den nye høvding, en mand jeg havde kendt, da han var teenager. Han var den nærmeste til at fortælle mig, mente jeg, hvordan gruppens midler blev brugt, hvem der modtog lån, som gruppen kautionerede for til køb af kvæg, fordelingen af sociale ydelser, og hvordan gruppen forhandlede med den omgivende, hvide verden. Jeg havde faktisk brug for at blive instrueret i de praktiske detaljer omkring gruppeforvaltning: regler pålagt af DIAND, fordeling af beslutningsmyndigheden mellem høvdingen og de tre medlemmer af hans råd og de ansatte fra gruppen. Selvsagt intet af dette apparatur eksisterede i 1960'erne.

Det tog adskillige måneder for mig at acceptere, at denne kilde til information var en blindgyde. For det første var den nye høvding sjældent til rådighed i sit kontor (en klage, der i sidste ende fik samtlige gruppens medlemmer til at desavouere ham). På det tidspunkt han blev valgt, boede han i konens fjerntliggende reservat. I de tre måneder der gik, inden han fik flyttet sit kvæg til Short Grass, pendlede han frem og tilbage mellem de to



reservater. Da han flyttede ind på en af de nye gårde, var det dén længst væk fra det oprindelige reservatland, næsten to timers kørsel derfra. Siden hen tog han ofte ikke telefonen, og fire ud af fem gange, man kørte derud, ville man ikke finde ham hjemme. Desuden var han travlt beskæftiget med at skaffe penge med henblik på hurtigt at opbygge sin egen hjord og købe dyrt maskinel til høproduktion. Han formåede at hemmeligholde en stor del af disse entreprenøraktiviteter for mig og resten af gruppen. Ved sjældne lejligheder, når det lykkedes mig at træffe høvdingen hjemme, var han ofte ganske villig til at tale om gruppens økonomiske udviklingsanliggender og om relationer til hvide bureaukratier, men kun i abstrakt form. Han var mest konkret omkring klager over de enkelte nehiyanaker, som han følte enten obstruerede eller ikke helt påskønnede det, han prøvede at gøre for gruppen.

I al denne tid forblev mine relationer til de øvrige medlemmer af gruppen overfladiske. På gruppekantoret eller andetsteds antog samtaler højest karakter af småsnak. I en mismodig stemning konkluderede jeg, at nehiyanakerne, usikre som de var på hvilken form for oplysninger, der ville kunne skade dem, havde besluttet at holde tæt *om alt* over for mig – vejret udenfor og tidspunktet på dagen indbefattet. Jeg gik til softballkonkurrencer og deltog i praksis, men jeg modtog ikke nogen invitationer til de utallige børnefødselsdagsfester, svedehytteceremonier eller til at spise sammen med nehiyanakere. Da jeg efterhånden var midtvejs det første år, forekom det, at min baggrunds-tilstedeværelse blev tolereret, men at det højeste, jeg ville komme til at udvise i min tid, var glæde over den friske landluft samt lidt hesterytteri. Der ville næppe komme megen viden om eller indsigt i nehiyanakernes ændrede identitet.

## Metodologisk lykketræf

Mens jeg overvejede, hvordan jeg skulle øge min deltagelse i nehiyanakernes dagligliv, løste en uforudset hændelse problemet. En eftermiddag slog jeg vejen inden om gruppekantoret for at drikke kaffe. Adskillige unge mænd diskuterede en konference for stammer, der havde underskrevet traktater sammen hundrede år tidligere, som skulle afholdes omtrent halvanden dagskørsel østpå. En af dem foreslog, halvt i spøg, at jeg skulle tage med. Jeg spurgte, hvornår de ønskede at tage af sted, og han sagde: „Hvorfor ikke lige nu?“ En halv snes stykker af os tog af sted i min og en anden bil, og vi var væk i fem dage. På den afslappede hjemtur gjorde vi holdt for at besøge en historisk park i Manitoba og undersøge „indianerlandsbyen“ dér med henblik på eventuelt at skabe en lignende turistattraktion i Short Grass. En af mine rejsefæller, Mike, var grupperådsmedlem og blev i 1995 valgt til høvding. Han foreslog, at vi foretog nok en tur den efterfølgende uge. Det var begyndelsen til adskillige ture, jeg foretog med fortrinsvis medlemmer af det ene gruppesegment. Fire af dem blev „informeranter“, selv om det ikke var på den traditionelle etnografiske facon. Jeg kørte i alt 50.000 kilometer det år, heraf størstedelen i årets anden halvdel.

På mange af disse ture opholdt vi os ikke sammen hele tiden, når vi havde nået vores bestemmelsessted. Jeg havde frihed til at observere de offentlige forhandlinger, men Mike var ofte fraværende til fordel for møder med forretningsmæssige og politiske forbindelser. Vi delte hotelværelse og måltider, det sidste i selskab med indianere fra andre reservater. Et mønster begyndte at dukke op under denne tur, som skulle vare ved under

resten af mit feltarbejde. Hvis Mike (eller en anden ledsager) fra tid til anden lod mig vide, at han ønskede at tale med et andet menneske eller en gruppe alene, aftalte vi blot at mødes på et senere tidspunkt. Da min rejseaktivitet blev mere hyppig, specielt på besøg til hovedstaden eller andre større byer, lavede jeg selv aftaler med hvide og indianske bureaukrater, som jeg ønskede at interviewe. Ofte blev vi en nat eller to hos en eller anden nehiyanakslægtning eller ven.

To eller tre gange om måneden foretog jeg sammen med nehiyanaker rejser af to eller tre dages varighed. Først tøvede jeg med at være borte fra reservatet i længere tid, idet jeg var bekymret for, at vigtige begivenheder og lejligheder skulle indtræffe under mit fravær. Jeg skubbede hurtigt denne indvending fra mig. For det første tilbragte nehiyanaklederne selv en god del af året andetsteds. Således havde jeg lejlighed til at deltage med ledsagere i deres eksterne udvidede politiske netværk, dvs. kilder til information, som de søgte i forbindelse med varetagelsen af deres økonomiske interesser. Jeg gjorde selv brug af dette netværk. For eksempel besøgte jeg mange gange en familie i hovedstaden, hvor manden læste på universitetet. Eftersom han fra tid til anden var medlem af gruppekontorets stab derhjemme, var han i stand til at tilbyde mig arkivalier og andre dokumenter vedrørende gruppens økonomi som en yderligere belysning af de mange samtaler, vi havde haft om hans indsigelser over for det nuværende gruppelederskab. Data, som jeg uden held havde forsøgt at få fra høvdingen i Short Grass gennem et halvt år, blev givet mig i hænderne ved en tilfældighed i storbyen over 500 kilometer væk.

En lang køretur blev anledningen til et „interview“ på mere end fire timer uden særligt fokus og med åbne ender. Vi talte om formålet med selve turen: indianerpolitik i provinsen og hvordan det vedrørte nehiyanakerne for eksempel. På tilbagevejen rapporterede mine ledsagere om, hvad der var blevet udrettet. Men vores snak var også om personlige anliggender. Jeg lyttede til beretninger om personlige og familiære historier, om igangværende konflikter og aspirationer. Vi var fortrolige. Især Mike og jeg tilbragte lange timer på mørke motorveje med at tale om vores barndom, kærlighedsaffærer og ungdommens dårskeber. Vi udvekslede personlige informationer, som ingen af os ville være i stand til at bruge uden for vort venskab. Vi fik tiden til at gå med at lytte til bånd med indiansk sang og med at diskutere åndelige anliggender. Når vi så var hjemme igen, havde jeg brug for mindst en dag til at skrive noter om det, jeg havde lært.

Fordi ens bevægelser er kendt af alle i denne lille verden, var det uundgåeligt, at jeg med tiden blev identificeret med en af de to store delinger i nehiyanaksamfundet. Det var den gruppe, som vandt det gruppevalg, der indsatte Mike og de nuværende rådsmedlemmer i ledelsen. Når jeg ser tilbage, lærte jeg langt mere om lokalsamfundet på vores rejser, end jeg ville have gjort gennem et uafbrudt ophold i reservatet. Dette skyldtes til dels den store mængde tid, jeg tilbragte sammen med en informant/ven, som, når alt kom til alt, var fanget i bilsædet ved siden af mig. Det var kun sjældent muligt gennem længere tid at fastholde den udelte opmærksomhed fra et gruppemedlem i reservatet, i byen eller hjemme, midt imellem konkurrerende forstyrrelser. Jeg tror, at det også er tænkeligt, at rummet og afstanden har sin egen måde at isolere informationsudvekslinger på, der gør dem sikrere og mindre anstrengte. Nogle af mine rejsefæller var påfaldende mere veltilpasse og fremkommelige, når de talte om igangværende gruppebegivenheder langt hjemmefra. Et menneske, som var fåmælt i reservatet omkring en eller anden klikeforkling, fortalte ofte detaljeret om dens kompleksiteter, når vi var på farten.

Det at rejse havde adskillige andre positive virkninger. Det løste problemet med, at jeg blev fanget midt mellem to klinedelinger i de tidlige stadier af feltarbejdet ved gradvist at kæde mig sammen med en specifik gruppe. Det gjorde også mit eget tilhørsforhold mindre tvetydigt end tidligere, da jeg befandt mig i udkanten af samfundet som helhed og derfor også var mere farlig for samfundet som helhed. Jeg havde tidligt i forløbet været bekymret for „at fremmedgøre“ dele af lokalsamfundet ved at blive forbundet med et enkelt segment. Selv om det er sandt, at jeg blev afskåret fra nogle kilder til information, tjente cree-tilbøjelighed til åben konfrontation og konflikt til at minimere aktiv modarbejdelse af min tilstedeværelse. Ved fællesceremonier som runddans eller regelmæssige „sangafter“ i Soldanslogen deltog jeg i en atmosfære af udbredt venskabelighed. Ved den årlige firedages „Giv-væk“-dans dansede jeg for medlemmer af forskellige klikker, gav gaver og modtog gaver. Den endelige og bedste prøve var, at jeg blev accepteret ved de gruppemøder, der afholdtes en gang om ugen, hvor modsatrettede interesser blev åbent debatteret. Ved disse forsamlinger, sekulære som religiøse, var jeg den eneste hvide til stede.

Mine spirende tilknytninger til rejsefæller blev udvidet til dem, som blev tilbage, hvilket lettede min deltagelse i gruppens hverdagsliv. Jeg begyndte at deltage i mindst én svedehytteceremoni om ugen, og jeg blev oftere inviteret til fester, måltider, kortspil og andre adspredelser. Gruppemedlemmer, selv dem uden for min umiddelbare kreds, begyndte at tage mig på ordet ved tilbud om hjælp. Jeg hjalp med at skrive forslag og ansøgninger til adskillige projekter. Jeg udarbejdede halv-juridiske dokumenter, som blev brugt til at aftale forpagtning til hvide af græsningsarealer. Jeg skrev taler, som gruppens officielle talsmænd brugte ved ceremonielle anledninger, som for eksempel indvielsen af Helbrederlogen. Jeg brugte et videokamera til at optage sportsbegivenheder, pow wows, runddans, børnenes fødselsdagsfester og andre begivenheder og lavede kopier til uddeling blandt deltagerne.

## Refokusering: Kulturel identitet og offentlig ceremoni

I 1960'erne sluttede jeg mig til nehiyanakerne i interaktive sammenhænge og anledninger, som de delte med de lokale hvide. Dengang var de magtesløse over for åbent at udfordre billedet af dem selv som det, jeg har kaldt, „profane individer“ (Braroe 1975:36-7). Indianere mødtes med Short Grass' hvide i byens to pubber og en billard-salon og i nogle få caféer og forretninger. Lejlighedsvis arbejdede indianere for og med hvide (ved inddrivning af dyrene eller i høhøsten) og de indgik kun få økonomiske transaktioner, såsom salg af hegnspæle. Jeg ledsagede regelmæssigt gruppemedlemmer, når de engagerede hvide til et begrænset repertoire af aktiviteter. Tilfældige og flygtige møder fandt sted på gader og landeveje. Deres „verden“ var – sammenlignet med nutidens – en lille verden. Det var i denne sammenhæng, at identitetsegenskaber tilskrevet dem af indflydelsesrige hvide – og omvendt – blev udspillet. På den tid besøgte hvide ikke reservatet eller blandede sig i indianernes aktiviteter „bag scenen“. Faktisk var det den gensidige ignorering af hinandens liv og kulturelle tilknytninger, som bidrog til at forstærke en status quo, som tildelte indianerne deres inferiøre status (op.cit.:186-7).

Indianerne var også et passivt, lidet iøjnefaldende publikum til den ceremonielle cyklus, der gav liv til det større lokalsamfund. Nu i 1990'erne tager nehiyanaksamfundet

aktivt og synligt del i det lokale ceremoniel sideløbende med deres materielle fremgang og forbindelser med den omgivende verden. Det blev klart efter få måneder i felten, at et fokus på ceremoniel ville belyse præcis den kulturelle identitet, som gruppen ønskede at projicere over på deres hvide naboer. Fordi nehiyanaksamfundets interaktive samkvem med hvide er blevet så komplekst og varieret, selv lokalt, er det ikke længere muligt blot at følge dem gennem transaktioner med de hvide. Som jeg allerede har nævnt, er meget af det, der siver ud, desuden af fortrolig karakter, til dels på grund af de klikebetonede interessekonflikter i reservatet. Det var muligt for mig i detaljer at blive bekendt med indiansk-hvide transaktioner inden for den klike, jeg blev forbundet med, om end ikke ret langt ud over den. Men det ene område, hvor gruppen præsenterer en udelte, utvetydig og sammenhængende identitet over for hvide, er i den kulturelle persona, som de nu opfører i lokalsamfundets ceremonielle regi.

Nehiyanakerne har introduceret særligt *indianske* komponenter i den årlige ceremonielle cyklus i Short Grass. De iscenesætter runddans i byen, som overværes af de hvide, for at fejre mors dag og julen. Om efteråret anvender gruppen et budget på 40.000 dollars til at afholde en tre-dages pow wow, der overværes af lokale hvide og indianske konkurrencedeltagere og tilskuere fra overalt i det vestlige USA og Canada. De fleste indianske lokalsamfund afholder årlige pow wows på reservatland; nehiyanakversionen finder sted midt i byen på ishockeybanen, den største plads, der er til rådighed. I tre nætter kan man overalt i byen høre trommerne og sangene, der akkompagnerer danserne. Under ceremonien hører det hvide publikum indianske åndelige kulturelle temaer og respekten for naturen artikuleret.

En anden fremtrædende begivenhed bekræfter nehiyanakernes position som respekterede medlemmer af det omgivende samfund. Det er en årlig hockeykamp kaldet „Slaget om Little Big Puck“. Det blev startet for sjov for omkring ti år siden af en gruppe unge indianske mænd og lokale cowboyvenner, og hvert hold iklæder sig passende kostumer: indianerne i fjer, perler og krigsmaling, cowboyerne i spraglede nybyggerantræk. Deres kamp på isen dømmes af tjenestefri beredent politi iklædt deres røde jakker, ledsaget af støjende opmuntringer fra sæsonens største hockeypublikum. Overskuddet doneres til en velgørende institution i provinsen. I 1960'erne blev nehiyanakernes kulturelle autenticitet fornægtet af de hvide; nu stiller de krav om såvel kulturel integritet som fuldt medlemskab af det historiske Vilde Vesten, der skattes så højt i regionen.

Det er ikke muligt her at opregne og klassificere alle de begivenheder, hvormed Short Grass' ceremonielle cyklus markeres. Det er nok at sige, at indianerne nu deltager i, hvad der plejede at være rent hvide anliggender: rodeoer, hestevæddeløb, softballturneringer, grundskole- og videregående eksamenstranslokationer og årlige afholdelser af Canada-dagen. Men indianerne optræder *som sig selv* til glæde for et hvidt publikum: udklædte indianere danser til skolens velgørenhedsfester en gammel cree „Hestedans“, der afholdes i reservatet. Ritual og ceremoni er også blevet yderligere udviklet og mere hyppig i reservatet, uden tvivl fordi der nu er flere penge til at betale for dem. Reservatceremonier afholdes adskilt; hvide informeres ikke om deres forekomst og ses ikke.

## Nogle observationer om adgang og accept

Idet han skriver om sit feltarbejde i Marokko, kommenterer Rabinow mange af de samme problemer, som jeg stod over for, for eksempel besværlighederne ved klikebetonede konflikter (Rabinow 1977). Han foreslår også, at de skridt, som feltarbejdere traditionelt rådes til at tage, ikke virker i praksis (op.cit.:70-100 passim). Som studerende blev jeg belært om at bruge den indledende periode i felten til omhyggeligt at føle mig frem og kun gradvis identificere kandidater til informantrollen. Det synes at foregå anderledes: hvis man kan holde sig klar af problemerne længe nok, vælger informanterne antropologen. Det var i hvert fald tilfældet for mig i 1990'erne (sandsynligvis også i 1960'erne), da jeg blev inviteret som rejeleedsager for visse nehyanaker. Jeg havde mindre at skulle have sagt i udvælgelsen af, hvem der kunne tjene som „informanter“, end jeg havde forestillet mig. Jeg havde faktisk besluttet ret tidligt, at eftersom jeg var en uindbudt gæst i reservatet, måtte jeg acceptere nehyanakernes betingelser for forskning. Dette betød, at jeg ikke ville udarbejde barske survey-spørgeskemaer til at „sample“ hushold. Jeg accepterede, at de informationer, jeg var interesseret i, måtte komme med sammenhængen. Jeg kunne for eksempel ikke vie en særlig koncentreret fase til undersøgelsen af „lederskab“ i lokalsamfundet og systematisk interviewe gruppemedlemmer om dette fokuserede emne. Jeg var nødt til at vente på uplanlagte og episodiske interaktive og konversationelle sammenhænge, hvori det var passende for mig at stille spørgsmål. Dette betød omvendt, at feltnoter blev nedskrevet, efterhånden som begivenhederne udspillede sig, og at de indeholdt brudstykker uden nogen særlig orden bag, relevante i forbindelse med konteksten snarere end emnet, og som skulle sorteres siden hen.

På lignende vis tror jeg, at det er „videnskabeligt“ sundt, at ens forskningsemner deltager i definitionen af forskningens fokus. For mig er det et empirisk og teoretisk emne, hvordan nehyanakerne konstruerer og forhandler identitet – specielt i forhold til den omsluttende hvide verden; for dem er det en praksis af afgørende betydning. Indholdet i den information om dem selv, som de vælger at viderekommunikere, og hvordan dette gennemføres, var ikke emner, jeg kunne have besluttet mig for før feltarbejde. I 1975 havde jeg faktisk forventet, at indianerne ville komme til at udfordre deres nedvurderede identitet i Short Grass (Braroe 1975:188-9). Jeg kunne ikke forudse, at deltagelse i offentlige ceremonier skulle blive et i den grad betydningsladet led i deres nye identitet.

Hvordan nehyanakerne danner og forhandler identitet i deres verden er et spørgsmål om at forsøge at kontrollere oplysninger om dem selv: en måde at vogte over adgang. Gruppen havde haft nogle ubehagelige oplevelser i den henseende efter min afrejse i 1970'erne og 80'erne. Fra tid til anden var der fremkommet avisartikler om dem i adskillige byer i nærheden, altid om en eller anden lokal krise. Misbrug af gruppens penge har været et emne, ligeledes har de sjældne voldsepisoder. En anden serie af artikler dukkede op, som fremstillede gruppen i et dårligt lys med hensyn til alkoholmisbrug og vanrøgt af børn. Nehyanakerne afviser med bitterhed sandhedsværdien af disse beretninger. For cirka ti år siden forberedte et MLA-medlem (medlem af den provinsielle lovgivende forsamling) en omfattende „forskningsrapport“ omkring gruppens økonomiske forhold, som anklagede høvdingen, rådet og hvide medskyldige for kriminelt misbrug af regeringsmidler. Den blev ikke offentliggjort, men cirkulerede viden om og i Short Grass til hele gruppens ærgrelse.

Det kan ikke undre, at nehiyanakerne skulle tage disse oplevelser som en advarsel om ikke at stole på folk udefra. Der var ganske håndgribelige risici indblandet, heriblandt kontrollen med deres eget budget, men også identitetsspørgsmål. At de er ansvarlige, kompetente og troværdige er komponenter i den nye indianskhed, som gruppen søger at etablere. I forlængelse heraf er også antropologen suspekt, specielt hvis han allerede har udvist vilje til at skrive om anliggender, der kan misbruges til at skade gruppen. Hvordan er det da muligt at få den uundværlige adgang til at udføre sin forskning? En af Rabinows informanter sagde det til ham: „...der var kun én dør, der var åben for mig – tålmodighed, kun tålmodighed“ (Rabinow 1977:126). Hvad der for alvor skiller antropologen fra andre udefrakommende, er til dels en vilje til at investere masser af tid i lokalsamfundet. Min erfaring i 1960'erne var, at med tiden vil samfundet selv skabe plads til dig, selv om dette kan være ensbetydende med at strække de kendte personkategorier. Det samme var sandt i 1990'erne. I det lange løb hjalp min bog på sin vis til. Når nehiyanaker og jeg i det andet år af mit feltarbejde mødte en eller anden udenforstående (indianer eller hvid) på vore rejser, blev jeg introduceret som „en forfatter, der bor i Short Grass“. Engang, da Mike og jeg spiste sammen med en hvid entreprenør (de to havde rænker at smede sammen) sagde Mike: „Det er Niels. Han er god nok, du kan godt snakke, selv om han er med.“ Der var andre tilsvarende beroligende episoder.

Der er en særlig måde, hvorpå indianere „placrer“ eller lokaliserer folk, og jeg var ingen undtagelse. Blandt nehiyanakerne har alle „historier“, der knytter sig til ham eller hende. Oftest er de komiske og hentyder til et eller andet uheldigt foretagende, og de gentages i hans/hendes selskab. Faktisk er sådanne personrelaterede overleveringer basis for nye øgenavne eller endda „rigtige“ cree-navne (jf. Braroe & Braroe 1977). Jeg blev drillet med en hændelse, som fandt sted i 1967 under det store Calgary Stampede. En aften stod jeg på en parkeringsplads nær ved rodeoanlægget sammen med en lille gruppe unge cree-mænd, som udvekslede spydigheder med nogle „blackfeet“ i nærheden. Vi havde allesammen fået masser af øl. Jeg besluttede, at jeg ville mægle, fordi indianere ikke burde slås indbyrdes. Mine cree-venner sagde: „Nej, Niels, lad være med at gå derover!“ Jeg gik alligevel over til blackfeet-siden, men før jeg kunne påbegynde min tale, fik jeg et velanbragt stød på kæben, som kostede mig nogle øjeblikkes bevidstløshed. Som historien fortælles: „Niels lå på ryggen, og han kunne ikke sige, om de stærke lys kom fra opvisningerne i rodeoen eller indersiden af hans hoved“. I de overstadige latterbrøl, der fulgte på begge sider, glemte de to grupper deres fjendskab.

Ved afslutningen af Soldansen forekommer der „Giv-væk“-ceremonier, hvor familier samler tæpper og andre varer ind og tager plads i pavillonen. Fra tid til anden opgiver de et navn til en „råber“, som står ved indgangen til hytten og kalder den pågældende ind fra rækkerne af tilskuere udenfor til afhentning af hans/hendes gave. (Der er altid flere folk uden for hytten end dansende og syngende inden for.) Ofte bruger råberen et øgenavn eller fremsætter en anden form for kvalificerende vits; til manden, som er høvding for det tribale råd, sagde han: „Amos Eagle, kom med din kone... eller hvem det er, du rejser med for tiden!“ Da det blev min tur, kundgjorde råberen: „Fredsstifter Braroe! Kom og få dine tæpper, Fredsstifter“. Blandt adskillige hundrede indianere udenfor, gav nehiyanakerne mig store smil med på vejen indenfor.

*Oversat af Nina Johnsen*

## Noter

1. Forskningen i sommeren 1993 blev støttet af Saskatchewan Cultural Ecology Project; i 1966-67 blev jeg tildelt et NIH prædoktoralt forskningsstipendium; i sommeren 1970 fik jeg hjælp af Doris Duke Foundation; og to to-årige NIH-forskningsbevillinger støttede feltarbejde i årene 1992-93 og 1994-95.
2. Alle navne, der forekommer her, er pseudonymer, inklusive gruppens navn og enkeltpersoners. Bemærk også, at i det vestlige Canada giver cree og andre Første Nationer udtryk for, at de foretrækker betegnelsen „indianer“.
3. De fleste eksempler på sådanne handlinger er anekdotiske og cirkulerer mellem antropologer. Se imidlertid Fowler (1987:xi-xiii) for en beretning om hendes forhandlinger med „genstandene“ for hendes forskning.
4. Endnu før jeg opgav det sidst i 1992, lavede jeg en lang liste over mistænkte, indianere og hvide, lokale og udenforstående, som kan have „forgiftet“ Johns syn på min bog. Jeg forestillede mig for eksempel, at en eller anden hvid person, selv stødt eller i forsvarsposition på grund af den, kan have prøvet at overbevise John om, at begge dele af samfundet var blevet misbrugt.
5. Da min søn Peter var et lille barn, fik han navn og en skytsånd af en ældre, hellig cree-mand i reservatet. Turene i svedehyten og offergaver af klæde i vildniset bagefter havde det formål at forny hans forbindelse med hans ånd. Dette kunne gøres, uanset om han fysisk var langt væk i Stockholm.
6. I næsten enhver henseende opererede gruppen ved hjælp af det, der lokalt forstås som „skik og brug“. Den har formelt kun anlagt regler for valgprocedurer, selv om endog disse regler udelader vigtige elementer, for eksempel hvordan man rejser anklage mod en valgt leder. Rådet har diskuteret nødvendigheden af formelle retningslinjer for, hvordan land, lån og andre ressourcer skal fordeles, men indtil videre anvendes uformelle metoder til at løse problemet. Hvad der er passende og retfærdigt, er selvsagt anledning til uenighed og disput.
7. Gruppens befolkningstal er fordoblet siden 1960'erne, men kun cirka halvdelen bor i reservatet. Det skærper kompleksiteten i gruppepolitik, at de nehyanaker, der lever i byerne og i andre reservater, udgør en stemmereserve, som der aktivt og i al hemmelighed bejles til af klikler i reservatet.

## Litteratur

Barroe, Niels W.

- 1975 Indian and White: Self-Image and Interaction in a Canadian Plains Community. Stanford: Stanford University Press.
- 1994 Doing Anthropology in Saskatchewan Twenty-Five Years Ago and Today. Proaction. Journal of Applied Anthropology in Canada 13:23-30.
- 1995 Kinds of American Indian Culture, Kinds of Change. Forelæsning på Institut for Antropologi, Københavns Universitet, 10. okt.

Barroe, Niels W. & Eva Ejerhed Barroe

- 1977 Who's In a Name: Identity Misapprehensions in the Northern Plains. Diogenes 98:75-100.

Dyk, Noel

- 1983 Representation and Leadership in a Provincial Indian Association. I: A. Tanner (ed.): The Politics of Indianness. Social and Economic Paper no. 12. Memorial University of Newfoundland.

Fowler, Loretta

- 1987 Shared Symbols, Contested Meanings. Ithaca & London: Cornell University Press.

Martin-McGuire, Peggy

- 1996 Doing Treaty Land Entitlement Research in Saskatchewan. Practicing Anthropology 18:29-32.

Rabinow, Paul

- 1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.

