

HANNE WEBER

# INDFØDTE FOLK OG KULTUR

Moderne billeder og bevidste identiteter

I slutningen af 1980'erne blev det almindeligt at henvise til kultur, når man ville forklare, at indfødte folk findes og har særlige behov, som kræver særlige lovgivningsmæssige og politiske tiltag eller særlige bistandsprogrammer, oplysning eller planlægning med henblik på bæredygtig udvikling, etc. Tendensen har bidt sig fast og holdt sig lige siden i en grad, der unægtelig peger mod talen om kultur som forkyndelse (jf. Hauge 1991) snarere end som praksis, forstået som „habitus“ i bourdieusk forstand. Det er måske betimeligt at knytte nogle kommentarer til fænomenet.

Indfødte folk har en særlig *kultur*, siger man. Det kan gerne være. Men man går videre end som så. Kulturen bliver til selve det grundlag, som legitimerer deres særstatus. Dermed gør man en kvalitet ved deres væren, snarere end nogle forhold ved den situation, de befinder sig i, til en overlevelsesbetingelse. „Man“ refererer her til både visse af de indfødte folks repræsentanter selv, til de mange forskelligartede støttegrupper og organisationer, som taler de indfødte folks sag, og i bredere forstand til, hvad man kunne kalde den vestlige offentlighed. Indfødte folk er fulde af gode traditioner, økologisk rigtige produktionsformer, særlig viden om planter og dyr, om medicin og gammel visdom, siger man. De kan kommunikere med kræfter hinsides de kendte jordiske, de kan tyde tegn, vi andre ikke kan se. De kender til sammenhold og solidaritet, de er gavmilde mod næsten og derfor også lette ofre for udplyndring, misbrug og marginalisering. Derfor har de særlig beskyttelse behov.

Dette er, kort og firkantet sagt, den læst, hvorover den for tiden mest populariserede udgave af indfødte-folk-problematikken, så kaldet, er skåret. Denne tænkning, hvor kultur gøres til legitimationsgrundlag for menneskers eksistens, er principielt af samme epistemologiske orden som den, der gælder for ideerne om biodiversitet og det ønskværdige i at fremme en så høj grad af biologisk (og nu også kulturel) arts mangfoldighed som muligt. Inden for denne diskurs ses indfødte folk ikke så meget som samfund af levende mennesker, men som kulturer (normer og formodede adfærdsformer). Når man derfor vil *bevare* indfødte folk, sikre deres overlevelse, skyldes det ikke i grunden et moralsk eller etisk bud om, at de har ret til det som *mennesker*, men snarere at deres *kultur* tilskrives denne rettilighed. Det er kulturen, man vil bevare; menneskene er blot et nødvendigt tilbehør til den.

Denne praksis, dette at man legitimerer de indfødte folk og spørgsmålet om deres rettigheder ved at henvise til *kultur*, stiller os over for et problem – et problem, som i første række registreres som et problem, antropologer har med at forklare, hvad det er for en KULTUR, der henvises til, og som i anden række bevirker, at der kan rejses tvivl om, hvorvidt denne eller hin gruppe af indfødte folk nu også er autentiske (har kultur) og altså er legitime *som indfødte*. For at være autentiske skal de nemlig helst have en kultur, der er klart forskellig fra den kultur, som kendetegner det omgivende nationalsamfund. Indfødte folk skal gerne have fastholdt visse produktionsformer, værdier, omgangsformer, eventuelt også klædedragter, håndværkstraditioner, ritualer eller andet, som kan signalere noget *oprindeligt*. Deres kultur skal være gammel, helst lidt gammeldags, og de skal også helst have haft den i meget lang tid. Den kultur, der her er tale om, må ikke være en moderne arbejder- eller fattigdomskultur eller en „invented tradition“ (opfundet tradition, jf. Hobsbawm & Ranger 1983), som de har taget op efter at have læst om den i en bog, set den i en film, eller abet den efter naboens. Hvis det er tilfældet, kommer det nemlig til at se ud, som om den indfødte kultur ikke er autentisk. Så kan man i værste fald mistænke de indfødte folk for at være plattenslagere, som i virkeligheden ikke er kulturelt forskellige fra nationalsamfundet i det land, de lever i, og som blot vil skaffe sig nogle fordele på andres bekostning.

Antropologer har søgt at finde vej ud af dette dilemma på forskellig vis (Jackson 1995). Ved analyse af den indfødte kultur er det som regel muligt at påvise en større eller mindre grad af kulturel kontinuitet over tid for på denne måde at legitimere kulturen som autentisk. Man har derudover kritiseret selve kulturbegrebet for dets utilstrækkelighed og fastlåsthed på begrebslige paradigmer, som ikke har været gearret til at omfatte dynamiske og komplekse processer, et forhold, der ikke mindst er blevet åbenbart, givet det (post)moderne vilkår (se fx Jackson 1989; Clifford 1988; Barth 1989; Gupta & Ferguson 1992). Der er efterhånden bred enighed om denne kritik. Men hverken en påvisning af kulturel kontinuitet eller kritikken af det antropologiske kulturbegreb løser dilemmaet helt.

Problemet er nemlig ikke antropologernes alene. Det er også de indfødte folks problem – og det er et problem for hele den jungle af støttegrupper, konsulenter, rådgivere, advokater, missionærer og særlige interesseorganisationer, som lever af at arbejde for indfødte folks sag, en uhomogen forsamling af frivillige og professionelle hjælpere og eksperter, som jeg til formålet sammenfatter under betegnelsen ngo'er, vel vidende, at mange af de enkeltpersoner og grupper, jeg inkluderer, ikke formelt har ngo-status.

## De „Frigjorte“

Folk i ngo-verdenen lever af og ser det som deres opgave at hjælpe indfødte folk. Det gør de ved at skaffe økonomisk, politisk eller logistisk støtte eller ved at frembringe og formidle information. For at kunne fungere er det nødvendigt for dem at kunne legitimere deres arbejdsgrundlag. Det indebærer, at de indfødte folk, de arbejder for, må kunne identificeres som indfødte folk ifølge sådanne kriterier, som er gældende i den vestlige offentligheds forståelse. Da ngo'erne er afhængige af denne offentlighed for økonomisk og politisk støtte, er det også nødvendigt, at der ikke er alt for stor diskrepans mellem offentlighedens billede af de indfødte folk og de indfødte folk af kød og blod, som ngo'erne skal arbejde med (Ramos 1994). Der findes selvfølgelig folk i ngo-verdenen,

som ikke ser nogen forskel mellem de indfødte folk, de reelt arbejder med, og det image, som den populariserede udgave rummer. Nogen ngo'er kender kun det populariserede image og ser kun det. Andre er pinligt bevidste om, at der er en forskel, og at virkelighedens indianere ikke altid lever op til den model af indianere, som offentligheden tror på, og som er kommet til at udgøre ngo'ernes arbejdsgrundlag. For dem kan det være et alvorligt problem, at de indfødte tillader sig at optræde, som om de ikke var autentiske.

Dette problem synes i det væsentlige at hidrøre fra den måde, hvorpå offentligheden kender de indfødte folk. De indfødte, man kender, er nemlig ikke mennesker af kød og blod, som man er personligt bekendt med, eller hvis levevilkår man er fortrolig med. De er ikke mennesker, man har mødt, men billeder, som cirkulerer i offentlighedssfæren, i presse, medier, i bøger og blade og til mangeartede mødearrangementer. I denne informationsfære konkurrerer billederne af de indfødte folk med myriader af andre billeder. For ikke at drukne i dette hav af informationer, må billederne være tydelige og klart forståelige som et oplagt emne for offentlighedens interesse. De indfødte folk, eller rettere billederne af dem, bliver her underlagt de vilkår, som gælder for en hvilken som helst form for agitation og markedsføring i den (post)moderne verden (jf. Goldman & Papson 1994). Her sættes præmisserne for, hvad der er blevet kaldt „tegnenes politiske økonomi“, hvor tegnene efterhånden ophører med at „stå for“ det, som de henviser til, og antager selvstændig værdi som tegn. Sådanne „frigjorte“ tegn – løst fra det „virkelige“, som de engang var tegn for – begynder dernæst at henvise til hinanden og kommer dermed til at overflødiggøre den virkelighed, som de startede med at henvise til. Tegnene bliver til hyperrealiteter, og tegnverdenen bliver den ny virkelighed (hyperrealitet). I dette regi antager også billederne af de indfødte folk sin egen selvstændiggjorte betydning og bliver til en egen virkelighed og den målestok, hvorefter de indfødte folks autenticitet måles.

For at fastholde offentlighedens opmærksomhed og sikre den politiske og økonomiske opbakning, der er behov for, bliver det således nødvendigt, at billederne af de indfødte folk kan signalere en tydelig anderledeshed og en klar identitet hos en særegen kultur. For at disse billeder kan være autentiske og troværdige, er det samtidig nødvendigt, at de indfødte folk selv tager billederne på sig og giver dem liv, gør dem virkelige i egentlig forstand, hvis de ikke allerede er det i forvejen. Billederne af de indfødte udgør på den måde både ngo'ernes arbejds- og eksistensgrundlag og de indfødte folks grundlag for adkomst til støtte og opmærksomhed, som deres kulturelle og sociale overlevelse i nogle tilfælde er afhængig af. På den måde bliver talen om indfødte folks kultur til en forkyndelse af bestemte former for kultur. De billeder af de indfødte folk, som er kommet i stand i en bestræbelse på at yde støtte, risikerer bizart nok i samme åndedrag, som støtten ydes og søges vedligeholdt, at underminere nogle eksisterende kulturformer, „habitusser“, der findes som ikke-kodificerede, ikke-italesatte praksisser, som ikke nødvendigvis passer til de billeder af indfødt kultur, der er støttens forudsætning. Talen om indfødt kultur bliver en diskurs, som i princippet fastlægger, entydiggør, forvandler det ubestemte til noget bestemt, „dræber det ufærdige, det kun mulige og gør det ufærdige færdigt og det mulige virkeligt“ – som Hans Hauge i en dansk sammenhæng har formuleret sig om skabelsen af national identitet (1991:194). Ngo'erne er selvfølgelig interesserede i at bevare deres arbejdsgrundlag, billedet af de indfødte, intakt. Visse ngo'er har i nogle tilfælde ligefrem valgt at lægge afstand til sådanne „kød-og-blod“-indfødte, som har kunnet forplumre billedet, når de har trængt sig på med deres uordentlige menneskelighed. Ramos (1994) giver et eksempel på en ngo-reaktion af denne type fra Brasilien. Conklin & Gra-

ham (1995) beskriver den „backlash“-effekt mod indianerne, som er fulgt, når vestlige støtter har set deres forestillinger om den økologisk bevidste indianer skuffede. Et andet eksempel kunne man læse om i Weekendavisen d. 3-9 juni 1994, hvor en dansk journalist fremstillede visse „uheldige“ sider ved den måde, hvorpå nogle indianere i peruansk Amazonas omgikkes udenlandske bistandsmidler. Hans kilde var en amerikansk ngo-leder, som var i gang med en kampagne for udrensning af indianske organisationer, hvis medlemmer opførte sig, i hans øjne, u-indiansk (se Gottschau 1994).

For de indfødte opstår et skisma med hensyn til, om de skal søge at leve op til det offentlige billede af den „rigtige“ indfødte, eller om de skal vove at lade være (se bl.a. Jackson 1991 og 1995 for en diskussion af forholdet). Problemet kan i ekstreme tilfælde stille sig for dem som et spørgsmål om identitet og tab af kultur (ikke-kodificeret forskel i, netop, kulturbevarelsens navn.

## De dialogiserede

For de indfødte folk kan det således udgøre lidt af et problem, at kultur er blevet til legitimeringsgrundlag. Der sker nemlig to ting: Der opstår en bevidsthed om og en italesættelse af bestemte kulturformer, som fremhæves og gøres til identifikationsbetingelse (Jackson 1991). Det kan medføre, at folk fravælger visse typer adfærd eller økonomiske strategier, som ikke passer til det (nye) kulturelle ideal. Hvis det eksempelvis blandt grønlandere gøres gældende, at en mand for at være en rigtig grønlander helst skal være fanger, bliver identitetsspørgsmålet en kende problematisk for alle dem, som ikke lever af fangst (fangerne udgør i realiteten kun et mindretal af den mandlige grønlandske befolkning). Ud fra lignende motivationer har der blandt yngre nordamerikanske indianerne været tilbøjelighed til at flytte ud af byerne og bort fra de jobs, de kunne få dér, og tilbage til arbejdsløsheden i reservaterne, hvor de har slået sig på jagt og fiskeri eller andre livsformer, som har forekommet dem mere autentisk indianske. I kølvandet på disse omskiftelser er fulgt intern splid blandt indianerne og blandt de andre indfødte befolkninger, som har gennemlevet en tilsvarende opdagelse af sig selv som en særskilt *kultur* og nu skændes indbyrdes om, hvem der er mest ægte i forhold til det billede af deres kultur, som har vundet indpas. Samtidig foregår så, hvad man kalder en *folklorisering* af udvalgte sider af eksisterende kulturformer, hvor der sker en bevidst konstituering af kulturelle symboler som bevis på en særegen eksistens (Hendrickson 1991). Med folkloriseringen indtræffer, hvad man kunne kalde en frarøvelse af kultur, idet de kulturformer, som pilles ud og gøres til symboler på en særskilt etnisk identitet, tømmes for det indhold, de havde, for i stedet at blive symboler i en anden kontekst. Rigtig nok sker der i ethvert samfund over tid indholdsændringer i forhold til kulturelle former, således at fx ritualer, som havde denne eller hin betydning, fortsætter med at blive udført i en identisk form, mens indholdet skifter betydning i takt med de ændringer, der i øvrigt sker i samfundet, og i den kontekst, det eksisterer i. Dette har imidlertid ikke noget med *folklorisering* at skaffe. Folkloriseringen sker i og med at kultur, eller rettere bestemte dele af kulturen, bliver til et fænomen, som der eksplicit tales om, og i forhold til hvilket folk bevidst iscenesætter deres handlen. Kulturel praksis er normalt ikke bevidst på denne måde. Den udgør, hvad Bourdieu kalder *habitus*, tillærte former og værdier, som væren og handling retter sig ind efter, uden at der reflekteres synderligt herover (Bourdieu 1990).

Den ligger så at sige i rygmarven på folk og rummer en kollektiv erfaring, som udgør basis for en fælles kulturel identitet, der tages for givet, og altså netop ikke er formuleret eksplicit. Den folkloriserede kultur derimod er ekspliciteret, italesat og feticheret. Den er ikke længere noget, folk „bare gør“, men noget, de „har“, og som de bærer til skue som et middel til at kommunikere til en magtfuld modpart inden for en fælles kontekst. Derfor bliver modpartens billede af det indfødte folk en meget vigtig ingrediens i den identitet, som den folkloriserede kultur aftegner. Man kan sige, at den folkloriserede kultur udgør en repræsentationsform, som måske eller måske ikke følger direkte af eller udtrykker den kultur, det vil sige den ikke-ekspliciterede *habitus*, som den repræsenterer. Den folkloriserede kultur er derfor ikke nødvendigvis logisk i forhold til kulturen i sidstnævnte forstand. Den er snarere dia-logisk, forstået på den måde, at den afstedkommes i samspillet (samtalet) mellem to eller flere parter inden for en kontekst af ulig magtfordeling og ambivalent stigmatisering. Her udtrykker den såvel den svagere parts behov for at artikulere en selvstændig eksistens som en anerkendelse af, at al kommunikation må foregå på præmisser, sat af den stærkere part, og på det „sprog“, som denne forstår (se bl.a. Abercrombie 1991; Hendricks 1991).

Den inspirerede postmodernist vil selvfølgelig hævde, at væren ikke kan skelnes fra fremstilling. Thi fremstilling er „performance“ og som sådan udtryk for væren. Repræsentation er derfor fuldt ud autentisk i sig selv og behøver ingenlunde udgøre nogen entil-en-afspejling af noget andet, som den formelt kan ses at henvise til. Problemet er imidlertid, at man i jubelen over omsider at have fået løst op for den positivistiske forestilling om „sandhedens“ entydige identificerbarhed synes at være standset, præmaturligt (i dansk antropologi og andetsteds), ved repræsentationsdebatten (jf. fx Clifford & Marcus 1986). Om velsignelserne ved denne nyttige debat hersker ingen eller ringe tvivl, men kritiske røster har peget på en indbygget tilbøjelighed til selvrefleksiv vestlig narcissisme under påskud af en ivrig interesse for at give plads for „de andre“ (se fx Ulin 1991). Med fare for at forsimple problematikken kunne man spørge sig, hvad det vel kan gøre godt for at sikre, at „de andre“ kommer til orde, hvis man ikke samtidig vedstår sig, at betingelserne, hvorunder det sker, ligger uden for deres kontrol, at deres repræsentation ikke er autonom, men medieret gennem ulige magtforhold og tvunget til at ske gennem diskursive former, sat af disse. Kan hændte, at der bag den glitrende folkløse måske alligevel skjuler sig en væren, de magtesløses virkelighed, som atter engang bliver usynliggjort, i og med at man udnævner repræsentationen, tegnet, til at være det virkelige, det sande og gyldige. Når båndet mellem repræsentationen, tegnene, og det, de skulle henvise til, ophæves, forsvinder det, som moderniteten benævnte „virkeligheden“ som referencefelt (og det er heri det „post“- eller rettere sen-moderne består). Der sker en forskydning i det, man kan forholde sig politisk til. Ethiske spørgsmål, som grundet på menneskers forhold til væren, bliver ligegyldige (se fx Peter Kemp 1992). Der bliver i grunden kun narcissismen og den selvrefleksive fortolkning af verden som tekst tilbage som intellektuel og performativ eksercits. Dermed skifter hele problematikken i forbindelse med indfødte folks forhold fokus fra et politisk-etisk spørgsmål til et spørgsmål om adækvat professionalisering af den performance, som kan forvaltes i ngo-regi. Den skrøbelige, strategiske alliance mellem miljøforkæmpere og Amazon-indianere, hvor de sidste for alvor bliver taberne, når alliancen går itu (jf. Conklin & Graham 1995), udgør et illustrativt eksempel på den form for praksis, som på en og samme gang ligger i forlængelse af og afstedkommer splittelsen

mellem repræsentationen og det repræsenterede, og en vestlig forholden sig til den første frem for den sidste.

Undertiden kommer det til at se ud, som om hele talen om indfødte folk bygger på rent billedmageri, vores (vestlige) så vel som deres (indfødte) i skøn forening; det kan se ud som om, de indfødte selv undertiden går ind i et populariseret idealbillede af den ægte indfødte, tager det på sig og giver det liv. Derved får de det til at *se ud som*, om det er virkeligt, og i kraft af tegnverdenens selvstændiggørelse *bliver* det måske virkeligt. Men dette „virkelige“ kan i den postmoderne diskurs kun forstås som et simulakrum, et rendyrket det virkeliges image, som samtidig overflødiggør det virkelige (Baudrillard 1988). Dermed „forsvinder“ de indfødte folk (mennesker af kød og blod) ud af billedet sammen med den virkelighed af undertrykkelse og elendighed, som gemmer sig bag folkloren og bag forestillingen om, at det fremmede og eksotiske i grunden er noget, de indfødte folk har opfundet som element i en kulturel performance til ære for „os“ (den vestlige offentlighed).

## Antropologiens indfødte

Forfatteren har undertiden oplevet det som et problem at fortælle (især) andre antropologer om de indfødte folk i Amazonas, ashéninka i Gran Pajonal, hun har arbejdet med (se fx Veber 1991, 1992, 1993, 1996). Disse folk havde på tidspunktet for feltarbejdet (midt i 80'erne) ikke opdaget sig selv som indianere, således forstået, at de ikke talte om sig selv som en særlig kultur. De var selvfølgelig klart bevidste om forskelle og grænser mellem dem selv og andre indfødte (indianske) grupper, som boede i tilgrænsende områder, og mellem dem selv og de migranter fra Andesområdet, som havde slået sig ned som nybyggere i Gran Pajonal-området. Men når jeg fortæller kolleger, at disse barfodede arawaktalende, bue-og-pil-bevæbnede amazonfolk ikke har været isolerede, men faktisk har haft kontakter til omverdenen altid, så bevirker det som regel, at man forventer, at jeg skal redegøre for, hvordan ashéninka indianerne har *opfundet* deres etniske identitet for at kunne overleve i den globaliserede verden. Det tages for givet, at deres etniske identitet er noget, de bevidst har måttet *konstruere* som en politisk strategi til overlevelse. Den bagvedliggende antagelse er her, at de „autentiske“ eller „rigtige“ indfødte allerede er uddøde, kulturelt assimilerede til coca-cola-kulturen eller i det mindste i så høj grad bevidste om dens globale betydning, at det er den, de forholder sig til snarere end til, hvad der opfattes som reminiscenser af „traditionel“ kultur. Jeg mener, at dette leder på vildspor i forhold til at forstå de processer, som foregår. Disse processer omfatter naturligvis en gensidig vekselvirkning mellem på den ene side de kulturelle praksisser og identitetsformer, som er en del af indfødte befolkningers almindelige dagligdag, og på den anden de repræsentationsformer, som opstår i samspelet mellem den vestlige offentligheds populariserede billede af de indfødte folk og de indfødtes folks taktiske tilrettelæggelse af deres politiske fremtræden. Disse processer er dynamiske og giver spillerum for stor kreativitet fra de indfødte folks side (se fx Turner 1992). Derfor er enhver opfindelse af kultur og identitet i dette felt naturligvis fuldstændig autentisk og lige så *ægte* indfødt som de kulturelementer, der kan føres tilbage til antikke tider. Det, der her skal spørges til, er således ikke hverken indhold eller fremtræden i de indfødte folks kultur eller væren. Spørgsmålet er mere præcist et, der handler om, hvorledes den vestlige offentligheds brug af det popula-

riserede billede af de indfødte folk er kommet i stand, og hvorledes dét virker tilbage på de indfødte folks eksistensbetingelser. Thi det er ikke de indfødte folk, som har opfundet idéen om indfødte folk eller brugen af kultur som legitimationsgrundlag.

Historisk er indfødte folks politiske organisering kommet i stand, længe før det blev *comme il faut* at henvise til kultur for at retfærdiggøre indfødte folks eksistensberettigelse. Dette har især været tydeligt i Nordamerika (Canada og USA), hvor den effektive underlægning af de indfødte folk under en koloniserende stat har været langt mere fremskreden og gennemgribende, end tilfældet har været i de tredjeverdenslande, hvor majoriteten af verdens indfødte befolkninger befinder sig. Således er de indfødte folks organisering som indfødte vis-a-vis staten kommet i stand i Nordamerika fra de første årtier af det 20. århundrede og frem (Hertzberg 1971), hvorimod tilsvarende organisationer andre steder først er blevet dannet i løbet af de seneste årtier. Med „politisk organisering“ sigtes der her ikke til organiseringen af sådanne lokale „stammeråd“ (af typen Tribal Councils eller Band Councils, som de kendes i USA og Canada), som udgør administrative myndigheder nedsat af staten eller under statens auspicer for at forvalte et lokalområde, som fx et reservat eller et „comunidad nativa“ (indfødt fællesskab med eget territorium). Sådanne „stammeråd“ er ofte demokratisk valgt og kan udmærket nyde fuld opbakning fra den befolkning, hvis anliggender de er sat til at forvalte; men det er ikke disse institutioner, der henvises til med begrebet „politisk organisering“. Begrebet refererer til indfødte græsrodsorganisationer, hvis overordnede sigte er at skaffe sig indflydelse i forhold til staten, oftest i forbindelse med en bestemt mærkesag eller mere generelt for at tilkæmpe sig muligheder og midler til bedring af befolkningens levevilkår (se også Veber 1984).

Frem til begyndelsen af 1980'erne var nøgleordene i diskursen omkring disse indfødte organisationer „undertrykkelse“, „fattigdom“, „kolonisering“, og identifikationen af de indfødte folk skete med henvisning til et historisk og et strukturelt argument, nemlig deres status som koloniserede og aktuelt marginaliserede folk. Kun i forbifarten kom spørgsmålet om de indfødte folks kultur på banen, og da mest i forbindelse med begreber som „kulturelt folkedrab“ (*ethnocide*) og folkedrab (*genocide*) og beklagelser over, at de gamle kulturformer ofte var (ved at være) fortrængt af andre. Hvorvidt de indfødte folk reelt praktiserede denne eller hin form for kultur, havde mindre interesse. At de havde en særlig kultur, tog man slet og ret for givet. Det var antropologiens opgave at beskrive denne kultur, og det var sjældent vanskeligt at påvise kontinuitet fra tidligere tiders kultur til den nutidige, samtidig med at man kunne redegøre for og analysere arten af de ændringer, der var sket. Kulturen var ikke til debat; de ydre rammer for dens udfoldelse var det.

## Identiteternes frie marked

I løbet af 80'erne flyttede fokus sig umærkeligt fra samfundsforholdene til spørgsmål om kultur og identitet (de to sidste blev næsten synonyme for hinanden). Men dette skift vedrører ikke problematikken vedrørende indfødte folk alene; det gør sig gældende på alle sociale og kulturelle felter i det sen-moderne samfund. Det afspejles i den måde, hvorpå reklamebranchen markedsfører livsstil for at sælge varer. Det kommer til udtryk i ideen om, at livsstil ikke er noget, man fødes ind i eller noget, der følger automatisk af den sociale position, man lykkes at tilkæmpe sig; livsstil er blevet noget, man *vælger*. Heraf følger, at identitet er noget, man i nogen grad selv er herre over. Kan man ikke rent

ud frit *vælge* den ønskede identitet, kan man i hvert fald tilrettelægge den måde, man præsenterer sig på og signalere, hvilken identitet man *ønsker* at have. Når signaler af den type gentages tilstrækkeligt ofte, udviskes forskellen mellem repræsentationen og det, der repræsenteres. Derfor bliver alt til tegn; alle tegn bliver lige gyldige – og i lige grad potentielt under mistanke for at være tom overflade uden indhold bag.

Inden for denne diskurs ses alle jordens mennesker som i lige grad „globaliserede“ og kulturelt homogeniserede; man forestiller sig, at selve det faktum, at det vestlige imperiale system har udstrakt sin indflydelse til i en eller anden grad at berøre alle jordens afkroge – ikke blot i økonomisk og politisk, men også i kulturel forstand – også betyder, at forskelle mellem kulturer og betingelser for identiteter er blevet ens-gjorte (se fx Hannerz 1989, eller alternativt Turner 1993). Det er i dette forståelsesregi, at det forekommer logisk, at identitet vælges. En sådan forståelse af identitetens grundvilkår er dog kun troværdig i det omfang, man undlader en analytisk skelnen mellem *kultur* (forstået som betydningssystem og dertil forbundet praksis) og *samfund* (forstået som implicit kontekst af strukturelle relationer på forskellige niveauer) – en skelnen, som ellers turde være klassisk i samfundsvidenskaberne. Tænker man således i *kultur* uden samtidig at operere med et *samfunds*-begreb, bliver det vanskeligt at stille skarpt på de vilkår, som i et eller andet omfang sætter mulighedsbetingelser for menneskers bevidste og ubevidste identiteter. Den deraf følgende kognitive enøjethed er naturligvis ikke kun problematisk for personer i ngo-verdenen og for, hvad vi kan kalde „den vestlige offentlighed“, som gerne vil beskæftige sig med indfødte folk, men hvis kendskab til dem i det væsentlige hidrører fra eller består af egne, vestlige billeder af de indfødte, eller hvis bekendtskab med dem er begrænset til de indfødte repræsentanter, som færdes i mødelokaler og tilstødende korridorer i internationalt conference- og støtterege. Her bliver det i særlig grad vanskeligt at få øje på, at der bag de tegn på indfødt identitet, som bæres til skue som netop tegn, muligvis kan gemme sig andre, ikke udtalte identiteter og virkeligheder, som hverken er ønskede eller selvvalgte. I den megen tale om globalisering (fx Giddens 1990) og kulturel kreolisering (fx Hannerz 1989) bliver det let at overse, at det, vi kalder „den vestlige verden“, og dens moderne diskurser langt fra fylder hele verden – omend ingen afkrog er ladet uberørt og uskyldig. Det vestlige koloniale (globale) system udgør i alle tilfælde en ikke-eksplicit strukturel betingelse for identitet og i den forstand er globaliseringen reel nok (Friedman 1992). Men den findes hele tiden sammen med og ved siden af andre, lokale og langt mere vægtige, heller ikke eksplicite strukturer af social og semantisk art, som vi i mangel af bedre betegner med begrebet *kultur*, indfødt kultur. Denne kultur, forstået som et implicit kybernetisk system eller som *habitus*, er ikke afledt af den intellektuelle postmodernitets krav om manifestation af livsstil eller bevidstgjort identitet. Den står så at sige „ved siden af“ og er ikke nødvendigvis umiddelbart forståelig eller kommunikerbar inden for den diskurs, den vestlige offentlighed taler i. Skal der kommunikeres om den, må den medieres gennem det ulige magtforhold, der består mellem Vesten og Resten. Den må derfor først omtolkes og iklædes et tegnsprog, der forstås. Dette er ingenlunde vanskeligt i en vestlig forståelsesverden af formodet ensrettethed, hvor forskellighed prises som en værdi i sig selv. Det har derfor været nærliggende for både antropologer og ngo'er i en blanding af kynisme og naivitet at tage ideen om valgfri kulturel mangfoldighed til sig. Ideen ligger fint i forlængelse af den samtidige tendens til professionalisering af ngo-arbejdet, som ikke længere bæres af frivillige, som „brænder for sagen“, men udføres som lønarbejde af folk, der er hyret til det med administrativ



ekspertise som det bestemmende kriterium for deres ansættelse. Her bliver det belejligt at se på indfødt kultur som „performance“ – noget der „opføres“ og henter sin betydning fra den konsensus, der kan etableres mellem beskueren og aktøren (den beskuede). Det, man kan få øje på fra dette udsigspunkt, er med andre ord aktiverede, symboliserede koncepter for indfødthed snarere end projicerede modeller af eksisterende former for væren – for nu at parafrasere Geertz's velkendte skelnen mellem modeller for og modeller af „virkeligheden“ (Geertz 1973: 87-125).

## Menneskerettigheder

Det „civile samfund“, hvor denne diskursform er gældende, er det forum, hvori de indfødte folks organisationer må gøre sig synlige og hørbare. De må derfor tage kravet om en tydelig „performance“, en tydelig identitet og en synliggjort livsstil på sig for derved at kunne identificeres som indfødte i forhold til de ideer og forventninger, samme forum – den vestlige offentlighed – har om, hvad indfødte folk er for nogle. Hvis de vil komme til orde og blive hørt, må de søge at leve op til denne offentligheds billede af dem. De må enten finde nogle elementer i deres eget kulturelle repertoire, som er egnede til symbolsk brug til formålet, eller de må låne nogle elementer andetsteds fra og gøre dem til deres. De må iklæde sig fjer og farvede dragter, etniske kostumer, sære hatte, perler og eksotisk paraferalia, som tydeligt kan signalere, at de er indfødte af en særlig slags. De må klargøre deres trosformer, deres næringsliv, deres skikke og familieformer, deres kulturelle og etiske værdier, deres ambitioner på deres børn vegne.

Hvor deres forældre og bedsteforældre mange steder var ofre for stigmatisering og måtte skjule deres etniske tilhørsforhold og deres kulturelle særegenhed, forventes de moderne indfødte folk nu at skilte tydeligt med deres kultur. Gør de det med tilstrækkeligt appel, bliver de berømmet for det (de brasilianske kayapó'er er et glimrende eksempel i den retning. Se fx fremstillingen af dem i „Kampen for Amazonas“ af Sting & J.P. Dutilleux 1989). Det, som tidligere var underlagt et forbud, bliver nu nærmest omfattet af et påbud. I det omfang, de indfødte folk lever op til dette påbud, bliver de til „rigtige“ indfødte, *vores* indfødte. Gennem italesættelsen af dem som *kultur* får vi på raffineret vis sat dem i orden og system, disciplineret dem og bragt dem under kontrol. I det omfang *kultur* fastholdes som legitimationsgrundlag for de indfødte folks problematik – omend generelt forstået som en *politisk* og *bistandsrelevant* problematik – medvirker ngo'erne, antropologerne, missionærerne og alle de øvrige idealister, som kolporterer italesættelsen af kultur, samtidig som agenter for denne disciplinering uden måske at ville det. Samtidig rejses fra anden side, ikke mindst fra regeringer, spørgsmålet om, hvorfor der skulle gives indfødte folk fortrinsrettigheder frem for andre fattige marginaliserede befolkningsgrupper i de tredje verdenslande, hvor de bor. Det spørgsmål må nødvendigvis rejses af de kritiske øjne, som ikke „køber“ talen om kultur uden videre; og her kommer den ngo-offentlighed til kort, som har fikseret interessen på indfødt kultur. Derfor var det måske relevant i stedet at rette fokus mod den specifikke politiske og sociale situation og på de strukturelle relationer, som hver enkelt indfødt befolkning er bundet ind i. I et sådant perspektiv kunne man måske igen få øje på grundene til, at indfødte folk de fleste steder i verden er nødt til at slås for at få *særlige* rettigheder, hvis de vil opnå *lige* livsbetaelgelser i forhold til de andre (fattige og marginaliserede) folk, de er naboer til (se fx

artiklerne i Veber et al. 1993). Det skyldes, at indfødte folk i reglen i kraft af deres historie og etniske tilhørsforhold på forhånd er systematisk ringere stillet end samme naboer. Var dette ikke tilfældet, var her heller ikke tale om „indfødte“ folk (jf. Veber & Wæhle 1993). Det handler således ikke om, at indfødte folk, blot fordi de har en særlig kultur, skal tildeles jord eller rettigheder til ressourcer på bekostning af deres ikke-indfødte naboer. Det handler snarere om, at indfødte folk *ikke* uden videre skal kunne berøves jord eller ressourcer eller andet, blot fordi de evt. har en særlig kultur og livsform. Det handler om, at indfødte folk også har brug for adgang til eksempelvis uddannelse og til et sundhedssystem, som modsvarer deres behov. Det handler ikke om, at de skal have *lige* adgang til et nationalt system – som de måske på grund af kulturelle eller sproglige barrierer alligevel ikke kan bruge til noget. Spørgsmålet er således ikke, om denne eller hin indfødte kultur er bevaringsværdig, men om vi finder det acceptabelt, at et kolonialt system fortsat profiterer på en systematisk diskrimination og frarøvelse af marginale folks livsgrundlag. Hvis talen om kultur blev lagt på hylden for en stund, ville det måske være til at få øje på, at kolonialisme er, hvad det *også* handler om. Samtidig kunne det hænde, at de indfødte, der fremtræder som eksotiske, fordi de *er* os meget fremmede, ikke længere risikerede at komme under mistanke for at være vestligt inspirerede opfindelser, mens omvendt andre, som i årevis har levet som „skjulte“ indfødte, kunne få lov til at genvinde deres selvspekt uden idelig at skulle forsvare sig mod anklager for ikke at være „autentiske“.

Alternativt kunne man se kultur som en menneskelig evne til at skabe styrke gennem sammenhold i aktivt social samkvem (Turner 1993). *Kultur* vil da kunne forstås som noget, der er selvgenereret decentralt, men ikke nødvendigvis lokalt (i geografisk forstand), og *bevidstheden* om kultur ville kunne forstås som et produkt af samme kollektive bestræbelse snarere end som en funktion af kultur forstået som en importvare (et objekt), man (de andre) anskaffer for at tage sig ud.

## Litteratur

- Abercrombie, Thomas  
1991 To Be Indian, to Be Bolivian: „Ethnic“ and „National“ Discourses of Identity. I: Urban & Sherzer (eds.): Nation-States and Indians in Latin America. Austin: University of Texas Press.
- Barth, Fredrik  
1989 The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54 (3-4):120-142.
- Baudrillard, Jean  
1988 Selected Writings (edited by Mark Poster). Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre  
1990 The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.
- Brown, Michael F.  
1993 Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4):307-326.
- Clifford, James  
1988 The Predicament of Culture. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & Marcus, G.E. (eds.)  
1986 Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

- Conklin, Beth A. & Graham, Laura R.  
1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97 (4):695-710.
- Friedman, Jonathan  
1992 The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94:837-859.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony  
1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Goldman, Robert & Papsen, Stephen  
1994 Advertising in the Age of Hypersignification. *Theory, Culture & Society*, vol. 11:23-53.
- Gottschau, Jakob  
1994 Indianere er dårlige kapitalister. *Weekendavisen* d. 3-9 juni samt kommentarer fra Søren Hvalkof og Verner Enevoldsen samme sted d. 24-30 juni.
- Gupta, A. & Ferguson, J.  
1992 Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1).
- Hannerz, Ulf  
1989 Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology. *Ethnos* 54 (3-4):200-216.
- Hauge, Hans  
1991 Identitetens trussel. I: Fink & Hauge (red.): *Identiteter i Forandring*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Hendricks, Janet  
1991 Symbolic Counterhegemony among the Ecuadorian Shuar. I: Urban & Sherzer (eds.): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Hendrickson, Carol  
1991 Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions. I: Urban & Sherzer (eds.): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Hertzberg, Hazel W.  
1971 The Search for an American Indian Identity. *Modern Pan-Indian Movements*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (eds.)  
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Jackson, Jean  
1989 Is there a way to talk about making culture without making enemies? *Dialectical Anthropology* 14:127-143.  
1991 Being and Becoming an Indian in the Vaupés. I: Urban & Sherzer (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.  
1995 Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1):3-27.
- Kemp, Peter  
1992 *Levínas*. København: Anis.
- Ramos, Alcida Rita  
1994 The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2):153-171.

- Sting/Jean-Pierre Dutilleux  
 1989 Kampen for Amazonas. Fortællinger om Regnskoven af Sting. København: Mellempøkeligt Samvirke.
- Turner, Terence  
 1992 Defiant images. The Kayapo appropriation of video. *Anthropology Today* 8 (6): 5-16.  
 1993 Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8(4):411-429.
- Ulin, Robert C.  
 1991 Critical Anthropology Twenty Years Later. *Critique of Anthropology* 11(1): 63-89.
- Urban, Greg & Sherzer, Joel  
 1991 Introduction. I: Urban & Sherzer (eds): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin:University of Texas Press.
- Veber, Hanne  
 1984 Indfødte Folk i Politisk Bevægelse. *Stofskifte* 10: 31-61.  
 1991 Amazon-Indiansk Politik. At tale når man ingen stemme har. *Den Ny Verden* 24(4), Center for Udviklingsforskning.  
 1992 Why Indians wear Clothes: Managing Identity across an Ethnic Boundary. *Ethnos* 57 (1-2): 51-60.  
 1993 The Salt of the Montaña. Pajonal Ashéninka after the Deluge. Paper presented to the Nordic Conference on Social Movements in the Third World. Department of Sociology, University of Lund, Sweden. August 18-21.  
 1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1:2.
- Veber, H., Dahl, J., Wilson, F., Wæhle, E.(eds.)  
 1993 "...Never drink from the same Cup". Proceedings of the conference on Indigenous Peoples in Africa. Tune, 1993. IWGIA Document 74. Copenhagen: IWGIA & CUF.
- Veber, H. & Wæhle, E.  
 1993 An Introduction. I: Veber et al. "...Never drink from the same Cup". Proceedings of the conference on Indigenous Peoples in Africa, Tune, 1993. IWGIA Document 74. Copenhagen: IWGIA & CUF.