

koloniseringsepokens utbrytningar inträtt för lösningar framförallt inom befintliga stater. Detta utesluter inte att ursprungsfolk vill skapa egna stater, men detta torde ske endast undantagsvis.

I det postkoloniala sammanhanget har självbestämmande kommit att bli ett konfliktlösningemedel och ett sätt att skapa en demokratisk utveckling med verkligt deltagande av ursprungsfolken. Självbestämmandedoktrinen status som rättsregel kommer där att lida brist på förutsebarhet. I de internationella politiska relationerna är det ändå en utopisk inställning att tro på förutsebarhet.

Litteratur

- Assies, Willem J.
1994 Self-Determination and the „New Partnership“ – The Politics and Indigenous Peoples and States. I: W. J. Assies & A. J. Hokoema: Indigenous Peoples' Experiences with Self-Government. IWGIA Document 76. Copenhagen: IWGIA & University of Amsterdam.
- Buchheit, Lee
1978 Secession: The Legitimacy of Self-Determination. New Haven: Yale University Press.
- Franck, Thomas
1992 Postmodern Tribalism and the Right to Secession. Paper, Second International Law Conference on Peoples and Minorities in International Law, Amsterdam, 18-20 June.
- International Court of Justice
1962 Case Concerning the Temple of Preah Vihear (Cambodia v. Thailand).
1986 Report: Frontier Dispute (Burkina Faso/Republic of Mali). Judgment.
- League of Nations
1921 Report of the Commission of Rapporteurs on the Aaland Islands, L.N. Doc. B.7. 21/68/106.
- United Nations
1960a General Assembly Resolution 1514 (XV), December 14.
1960b Report of the Trusteeship Council, 1959-60, GAOR, 15th Session, Supp. No. 4. A/4404.
1961 Security Council Resolution S/5002, 24 November.
1993 Report of the Working Group on Indigenous Populations, 11 sessionen. E/CN.4/Sub.2/1993/29.

KAREN FOG OLWIG

NÅR KULTUR SKAL „BEVARES“

– perspektiver fra et vestindisk projekt

Antropologer har i de senere år været optaget af det problem, at samtidig med at faget antropologi er begyndt at opfatte kultur fra et mere processuelt perspektiv som en konstruktion, der ændrer sig hele tiden, så er de folk, som antropologerne studerer, blevet interesseret i at kodificere deres kultur i form af oprindelige, autentiske traditioner, der er blevet overleveret siden tidernes morgen. Denne konflikt mellem på den ene side forskernes nyere teoretiske og metodiske vægtning af ændring og nyskabelse og på den anden side folkelige ønsker om at have gamle, hævdvundne traditioner og rødder sætter antropologen i et vanskeligt dilemma. Ikke bare, fordi det er ubehageligt at gøre opmærksom på, at folks kulturelle selvforståelse hviler på et diskutabelt grundlag, men også fordi det er klart, at påberåbelsen af en oprindelig, endogen kultur ofte er et led i undertrykte folks politiske kamp om at bedre deres økonomiske, politiske og sociale vilkår. Det gælder især indfødte folk, der med stor slagkraft har benyttet kulturelle argumenter for at opnå særlige rettigheder til ressourcer, ikke mindst jord.

En del antropologer har prøvet at tackle problemet ved at påvise, at det er ydre magt-politiske forhold, der dikterer, at man må benytte kulturelle argumenter for at komme til orde, også selvom de sommetider indebærer, at man må henholde sig til gamle skikke og traditioner, som ikke har nogen aktuel betydning i de fleste livssammenhænge. Jackson (1989) har således bemærket, at visse sydamerikanske indianske ledere, som til hverdag går i almindeligt vestligt præget tøj, må iføre sig „traditionelt“ tøj, når de i regionale, nationale og overnationale fora skal tale for deres rettigheder som indfødte folk. Keesing (1982) har analyseret, hvorledes kwaio-folket føler sig presset til at nedskrive kulturelle foreskrifter, således at denne nedskrevne kultur kan få status som en slags lovtekst af juridisk bindende karakter i den nye nationalstat, som kwaioerne er blevet en del af. Og blandt andre Linnekin (1983) har diskuteret, hvordan hawaiiianerne har fremmanet og fejret ceremonier, der forbindes med det førkoloniale Hawai'i, netop med henblik på at gøre opmærksom på deres krav på særstatus i den moderne amerikansk stat.

Disse antropologer har forsøgt at kombinere det nyere konstruktivistiske teoretiske perspektiv inden for antropologien med en analyse af de eksterne politiske magtforhold, som nærmest tvinger folk til at tingsliggøre deres kultur, for at skabe sig en platform, hvor de kan komme til orde. Men i og med at antropologerne påviser, at indfødte folk bevidst skaber en identitet for sig selv ved at henvise til nogle kulturelle former, som

ikke længere indgår i deres daglige liv, så kan det ikke undgås, at indfødte folk mister troværdighed i disse analyser, og at deres bestræbelser kommer til at fremstå som den rene manipulation. Nogle antropologer er derfor blevet beskyldt for ikke at vise respekt for de folk, de studerer, og deres analyser er blevet stemplet som endnu en kulturimperialistisk tingsliggørelse af folk som studieobjekter, der blot har til hensigt at promovere antropologers akademiske karriere på indfødte folks bekostning (Trask 1991, Keesing 1991, Linnekin 1991). Det er ikke så mærkeligt, at Jean Jackson har stillet sig det spørgsmål, om det overhovedet er muligt for antropologer at interesse sig for kulturskabelse uden at skabe vrede blandt de folk, de studerer (Jackson 1989).

I de senere år er denne debat blevet yderligere kompliceret af en debat om kulturelle rettigheder (Graves 1995), hvor der plæderes for, at folk har rettigheder over den kulturelle viden, de har skabt, hvilket indebærer, at de skal have økonomisk kompensation, når denne viden udnyttes i kommercielt øjemed, f.eks. af medicinalvirksomheder og turistindustrier. Det kan dreje sig om botanisk viden om planter, der kan bruges til at udvikle nye medicinalske produkter, eller kunsthåndværk, der reproduceres med henblik på salg til turister eller kunstsamlere fra den vestlige verden. Denne opfattelse af kulturelle rettigheder indebærer således, at kultur ikke blot tingsliggøres, men også omdannes til en vare.

Selvom alle sikkert kan være enige om, at indfødte folk trænger til al den støtte og opbakning, de kan få fra antropologer og andre repræsentanter fra den vestlige verden, der sympatiserer med dem, må man stille sig det spørgsmål, om deres tarv nødvendigvis fremmes ved, at de bliver gjort til en slags kulturelle levn fra en forhistorisk tid, som enten skal bevares så uændret som muligt eller – modsat – sælges som kommercielle produkter til den højeste mulige pris? Ikke bare har denne fokusering på indfødt status og uberørt kultur placeret oprindelige folk i en slags reservat agtige enklaver, men den har også betydet, at støtteværdighed nærmest er blevet sat lig med oprindelig status. Fordi interessen for at hjælpe undertrykte folk i den grad er blevet kædet sammen med indfødt folks rettigheder, har „ikke-indfødte folk“ derfor haft vanskeligt ved at finde en platform, hvorfra de kan tale deres sag. Det har betydet, at kategorien „indfødt“ eller „oprindelig“ i visse tilfælde er blevet strukket meget langt for at imødekomme andre undertrykte folks ønsker om at komme til orde. I en nylig film om indfødte hawaiianere betegnes befolkningen på den caribiske ø Puerto Rico f.eks. som et indfødt folk, der på linje med hawaiianerne kæmper for deres rettigheder. Men som efterkommere af spaniolere og afrikane-re, der er kommet til øen i historisk tid, har puertoricane-re unægteligt svært ved at påberåbe sig noget, der ligner indfødt status, og spørgsmålet er, om de ikke gør sig selv en bjørnetjeneste, hvis de søger at benytte denne strategi?

Jeg skal her argumentere for, at den store interesse for at sammenkæde menneskerettigheder og indfødt status har haft den utilsigtede virkning, at undertrykte folk, hvis indfødt status er diskutabel, har vanskeligt ved at komme til orde på egne præmisser, eller i det hele taget at fremføre kulturelle argumenter, der svarer til deres situation. Jeg skal belyse dette gennem en analyse af den „indfødte“ befolkning på en anden caribisk ø, nemlig den tidligere danske, nu amerikanske ø St. John (tidligere St. Jan).

En befolkning opstår

St. John blev koloniseret af danskerne i 1717 og i løbet af få år omdannet til et plantagesamfund, hvor en lille europæisk befolkning producerede sukker ved hjælp af slavearbejdskraft. Da øens oprindelige befolkning af indianere var uddød i løbet af de godt 200 år, der var gået siden den første europæiske kontakt med Caribien i slutningen af 1400-tallet, blev slaverne importeret fra Afrika. Disse slaver ville også være uddøde i løbet af få år, hvis ikke der hele tiden blev bragt nye forsyninger fra Afrika via den transatlantiske slavehandel. I begyndelsen af 1800-tallet, da sukkerdyrkningen og slavehandlen var på sit højeste, var der en slavebefolkning på ca. 2.500 på St. John. Efter slavehandelens ophør i 1808 svandt slavebefolkningen betydeligt, og i 1846, to år før slaveriets afskaffelse, var der under 1.800 slaver på St. John. På grund af vanskelige økonomiske forhold på St. John valgte mange af de frigivne slaver at flytte fra øen efter 1848. Samtidig fortsatte befolkningen med at have en relativ høj dødelighed. Da Dansk Vestindien blev solgt til USA i 1917, boede der derfor under 1.000 mennesker på øen. Udvandringen fortsatte i den amerikanske tid, og omkring 1950 var lokalbefolkningen på St. John faldet til knap 800 mennesker.

St. John har altså været hjemsted for en historisk set ret ny befolkning, og mange har valgt at udvandre, hvis muligheden bød sig. Men det er ikke ensbetydende med, at St. John ikke har haft nogen betydning for de folk, der er født og opvokset på øen, eller at lokalsamfundet på øen har været værdiløst for de mange, der har forladt det. Fra slutningen af 1800-tallet til midten af 1900-tallet var St. John et lille marginalt samfund af småbønder og fiskere. Mange af dem supplerede deres indtægt ved midlertidigt lønarbejde uden for øen, f.eks. på St. Thomas, og når man studerer øboernes bevægelsesmønstre nærmere, vil man se, at der ikke blot foregik en betydelig, mere eller mindre permanent udvandring fra øen, men også en del flytten frem og tilbage mellem St. John og forskellige migrationsdestinationer, hvor økonomiske muligheder bød sig. Det, at være en rigtig st. johnian, indebar med andre ord for de flestes vedkommende flere, ofte langvarige ophold uden for øsamfundet. Det var afspejlet i familiestrukturen, som byggede på store netværker af slægtninge, der befandt sig i forskellige migrationsdestinationer i det caribiske område såvel som i Nordamerika. Disse slægtninge hjalp familiemedlemmer fra St. John med at udnytte økonomiske muligheder uden for øen, ligesom de også ydede direkte økonomisk støtte til familien, der boede på St. John.

Et centralt omdrejningspunkt i dette netværk af relationer var familiejorden på St. John. St. johnians levede på små jordbesiddelser på 5-10 tønder land, som de havde erhvervet gennem køb eller gavebrev fra de gamle plantageejende familier, da disse afhændede de fallerede sukkerplantager i slutningen af 1800-tallet. De fleste plantager blev opkøbt af nogle få familier, mange af dem efterkommere af hvide europæere og sorte afro-caribere, men de tidligere slaver erhvervede små jordlodder i de mere marginale områder af disse plantager, hvor de havde haft deres egne køkkenslaver under slaveriet, og de flyttede ud på disse jorder og etablerede små landsbyer på dem. Da de første ejere af disse små jordlodder døde i slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, blev jordlodderne arvet af alle efterkommere efter den første ejer, mænd såvel som kvinder. De ejede jorden i fællesskab som familiejord. Alle erhvervede en andel i jorden, men ikke et bestemt stykke jord, og denne andel til jorden blev ved de første arvingernes død overdraget til deres børn, som ligeledes fik en andel svarende til hvor mange arvinger deres familielinje havde. I løbet af få generationer er der derfor opstået meget store grup-

per af slægtninge, som ejer jord i fællesskab. Langt de fleste benytter aldrig deres ret til jorden, men vælger at flytte væk fra øen. Mange arvinger har aldrig boet på St. John, men er født og opvokset uden for øen. De har dog stadig ret til at slå sig ned på familiejorden, hvis de skulle få lyst til det. Familiejord har derfor udgjort et vigtigt identifikationspunkt på St. John for dem, der stadig følte sig knyttet til øen, og der er eksempler på, at børn eller børnebørn af folk, der er flyttet fra St. John, er vendt tilbage til deres familiejord der.

I de sidste 40 år har øsamfundet gennemgået en drastisk ændring, i og med det er blevet omdannet til en stor naturpark, der har tiltrukket en stor turistindustri, finansieret og styret af amerikanske investorer. Denne udvikling har i vid udstrækning været mulig, fordi lokalbefolkningen altid har været meget økonomisk og socialt differentieret. Indtil 1950'erne bestod den som sagt for en stor del af afro-caribiske bønder, der ejede små jordlodder, og nogle få familier, der havde omdannet de gamle sukkerplantager til kvægbrug. Det var hovedsagelig disse familiers salg af deres plantager til udefrakommende, der muliggjorde turistindustriens udvikling på øen. I midten af 1950'erne blev kvægplantagerne, svarende til ca. halvdelen af øens areal, opkøbt af Laurance Rockefeller, som gav dem til det amerikanske nationale parksystem, så de kunne blive omdannet til en naturpark. I løbet af ganske få år blev der skabt et turistparadis på St. John, og øens befolkning af småbønder og fiskere kunne nu finde lønarbejde inden for turistindustrien. Den materielle levestandard var klart blevet forbedret, men det havde haft en høj pris, idet st. johnians nu primært var blevet tjenende ånder for udefrakommende turister, som kom for at nyde øens dejlige klima og skønne natur. Samtidig er jordpriserne steget fænomenalt, således at en *acre* jord, der i 1940'erne blev købt og solgt for ca. \$20, blev handlet for så meget som flere hundrede tusinde dollars i 1990'erne. Dette har medført en voldsom stigning i beskatning af jord, som det har været svært for lokalbefolkningen at betale, i og med den lever af relativt lavlønnet arbejde i turistsektoren og jo ikke benytter jorden som investeringsobjekt. St. Johns befolkning er med andre ord blevet behandlet på fuldstændig lige fod med de nordamerikanske investorer.

Især familiejord har været udsat. Familiejord er blevet beskattet ligesom den private ejendom, som udefrakommende investorer har købt og solgt på øen i spekulationsøjemed. De mange slægtninge, der befinder sig i udlandet, skal rent juridisk betale en del af skatten svarende til deres andel i jorden. De, der stadig har personlige bånd til St. John og besøger øen hyppigt, betaler gerne deres andel af skatten, mens de, der har mistet deres personlige tilknytning til øen, er mere interessererede i at realisere den kapital, der ligger i jorden. Dette har skabt næsten uovervindelige konflikter inden for familien, og i de sidste årtier har flere familier mistet gammel familiejord, fordi de ikke har været i stand til at betale de høje skatter. Ingen har diskuteret den mulighed, at man kunne give familiejord særstatus i skattesystemet, fordi det ville være at give st. johnians særlige privilegier. Det ville ikke svare til deres status som almindelige borgere i det amerikanske territorium, hvor der ikke skelnes juridisk mellem tilflyttere fra USA og den befolkning, der identificerer sig med det afro-caribiske lokalsamfund, der er opstået på øen i historisk tid.

De kulturelle traditioner

Hvis der ikke har været nogen særlig interesse for at betragte st. johnians som en „indfødt“ befolkning fra et økonomisk eller juridisk synspunkt, har deres „indfødte“ status

vakt en del opmærksomhed fra et kulturelt synspunkt. Det er således en almindelig opfattelse blandt tilflyttere på St. John, at det er ønskværdigt at bevare de særlige kulturelle traditioner, som st. johnians har skabt på øen. Der findes således et veletableret S. John History Society, der næsten udelukkende består af velhavende hvide tilflyttere, især pensionister. Der er også mange hvide entreprenører inden for turistsektoren, der promoverer den nære fortids lokalkultur (især dens materielle del) som udtryk for en form for indfødt oprindelighed. Til gengæld har der tilsynladende været ringe interesse for øens kulturhistorie blandt den lokale befolkning, og det har skabt bekymring blandt toneangivende inden for Jomfruøernes kulturpolitik. I januar 1994 blev jeg bedt om at udføre et *oral history*-projekt i samarbejde med St. John Oral History Association. Projektet modtog økonomisk støtte fra Virgin Islands Humanities Council, en lokal organisation under det amerikanske National Endowment for the Humanities. Virgin Islands Humanities Council havde længe ønsket at støtte et kulturprojekt på St. John, men der havde ikke været nogen lokal interesse for et sådant projekt, før St. John Oral History Association blev dannet af lokale skolelærere. Denne gruppe havde ingen erfaring med at foretage oral history-interviews, og da jeg gennem de sidste 20 år havde gjort omfattende felt og arkivstudier i St. Johns afro-caribiske historie, blev jeg opfordret til at stå for projektet,

Selve oral history-projektet gik kort fortalt ud på at interviewe ca. 20 st. johnians med særligt henblik på at dokumentere deres historiske brug af og forhold til jorden. Disse interviews skulle så nedskrives og gøres tilgængelige for dem, der var interesserede i øens kultur og historie, og de skulle yderligere danne basis for en lille monografi om jords økonomiske, sociale og kulturelle betydning blandt st. johnians. Jeg var glad for at deltage i dette projekt, fordi jeg mente, at det ville give st. johnians en mulighed for at give udtryk for deres kulturelle opfattelser og værdier i en temmelig vanskelig situation. Det var mit håb, at oral history-projektet kunne bidrage til at skabe opmærksomhed omkring st. johnians lange og rige kulturhistorie på øen – og dermed hjælpe med at bringe dem ud af den økonomiske, sociale og kulturelle marginalisering, de havde oplevet ved turistindustriens fremvækst.

Det viste sig hurtigt, at medlemmerne af Oral history-gruppen var noget lorne overfor oral history-projektet. De var først og fremmest bekymrede over, hvad det ville betyde at nedskrive og offentliggøre deres mundtlige historie. Mundtlige overleveringer blev tidligere fortalt dels inden for familien, når man samlede uden for huset i fuldmåne for at høre de ældre fortælle historier fra gamle dage, dels i venners lag, når man slappede af efter dagens arbejde, og dels når familie, naboer og venner samlede for at våge over en afdød, indtil begravelsen kunne finde sted den følgende dag. Historierne, som handlede om egne og forfædres livserfaringer, inklusive en del mere eller mindre overnaturlige tildragelser, havde derfor levet blandt folk, der kendte hinanden godt, og som havde nogenlunde samme kulturelle forståelse.

Dette havde ændret sig radikalt siden 1950'erne, fordi de fleste af de livssammenhænge, hvor mundtlige traditioner tidligere havde blomstret, var forsvundet. Medlemmerne af Oral History-gruppen var derfor enige med Virgin Islands Humanities Council i, at det var en god idé at nedskrive nogle af de gamle historier, mens der stadig var folk, der kunne huske nogen. Men når en sådan nedskrivning skete, ville de mundtlige traditioner blive fjernet fra den kulturelle kontekst, hvor de havde hørt hjemme, og blive omdannet til et stykke offentlig kultur, som alle havde fri adgang til. Og disse st. johnians var ikke i tvivl om, at det ville blive udnyttet af turistindustrien, som hele tiden var på udkig efter

nye tilbud til sultne turister. Parkvæsenet havde f.eks. skabt „living history“-programmer ved sukkerplantage-ruiner, hvor st. johnians var hyret til at demonstrere, hvordan man tidligere flettede kurve, dyrkede køkkenhaver eller lavede mad på øen. På visse hoteller var vestindere ansat til at spille kalypsomusik og undervise i *steel pan*-musik og limbo-dans. Og en kreds af velstående ældre amerikanere, som overvintrede på øen hvert år, havde dannet et historisk selskab, som arrangerede foredrag om øens historie og afholdt ekskursioner til de gamle plantageruiner.

Med denne udefrakommende interesse i St. Johns kultur og historie var det derfor nærliggende at frygte, at en nedskrivning og offentliggørelse af mundtlige traditioner på St. John blot ville komme til at danne grundlag for en yderligere „kulturel produktion“ for turister (MacCannell 1976), dvs. en iscenesættelse af kultur beregnet for udefrakommende. Det ville mao. blive opfattet som nærmest en invitation til at skabe en turistoplevelse på baggrund af St. Johns historie og kultur. Et mundtligt historie-projekt kunne derfor få den utilsigtede virkning, at øboerne blev endnu mere fremmedgjort over for deres kulturhistorie. Dette ikke mindst i lyset af, at historiernes ofte overnaturlige indhold let ville kunne få øboerne til at fremstå som eksotiske og primitive mennesker, der tilhører en anden tidsalder.

Denne bekymring over at nedskrive den mundtlige historie var muligvis dybere rod-fæstet i øens historie. Mundtlige traditioner blev tidligere fortalt blandt øens sorte befolkning og var med til at skabe en følelse af afro-caribisk fællesskab. Et af de vigtigste emner i den mundtlige historie har været slaveoprøret i 1733, hvor slaver dræbte en stor del af den hvide befolkning og overtog det meste af øen i flere måneder. Erindringen om denne begivenhed har levet i over 250 år blandt st. johnians, der betragter den som et godt eksempel på, at de fra tidlige tider har kæmpet *mod* undertrykkere og *for* deres rettigheder (se Olwig 1996). En kommerciel udnyttelse af sådanne historiske overleveringer vil effektivt ødelægge disse historiers symbolske betydning for st. johnians.

Visse medlemmer i Oral History-gruppen udtrykte også nervøsitet overfor den kulturelle kategorisering og tingsliggørelse, der uvægerligt ville ske ved nedskrivning af mundtlige overleveringer. En gav udtryk for, at kultur for ham betød en levevis forbundet med et socialt, moralsk og økonomisk fællesskab. Kultur betød ikke mere eller mindre tomme kulturelle traditioner, som hæftes på bestemte etniske grupper. Han klagede over, at st. johnians nærmest følte sig som indianere på et reservat, der primært er af interesse som eksotiske kulturelle objekter. Han så en fare i at betragte kultur som noget, der blot kan fremvises og fejres ved særlige lejligheder, og gav udtryk for, at hele kulturbegrebet er problematisk. Han mente, at det netop var muligt for folk at ignorere de sociale, økonomiske og moralske forpligtelser, som danner basis for kultur som en levevis, når kultur bliver nedskrevet eller udstillet på museum. På bedste moderne antropologisk vis påpegede han det umulige i at bevare levet kultur, fordi den hele tiden ændrer sig.

For medlemmerne af Oral History-gruppen var det derfor dybt problematisk at skabe en kodificeret, indfødt St. John-tradition. Men man mente, at det var vigtigt at interviewe nogle folk, som havde været med til at skabe et værdifuldt socialt og kulturelt fællesskab på St. John, dels for at vise, hvordan de med deres liv og levned havde bidraget til øsamfundet, dels for at bevare deres viden for eftertiden. Flere af de folk, som jeg blev bedt om at interviewe, var 2. eller 3. generations øboere, idet deres forældre eller bedsteforældre var tilflyttere fra britiske og hollandske vestindiske øer eller fra Europa. Det betød ikke noget, at de var udefrakommende, tværtimod lå der en vigtig pointe i at påpege, at deres

forfædre havde været velkomne, fordi de på forskellig vis havde forstået at indgå i og bidrage til lokalsamfundet.

St. Johnians var mere end rede til at lade sig interviewe, og jeg indsamlede derfor mange spændende historier og livshistorier. Interviewene blev nedskrevet og godkendt af de interviewede, og overbragt til St. John Oral History Association som en kildesamling om øens kulturhistorie. På baggrund af interviewene skrev jeg som lovet en lille monografi, som blev trykt og givet til deltagerne i projektet og Oral History-gruppen. Alle takkede for materialet, som de var meget glade for og fandt værdifuldt, men det blev hurtigt besluttet, at det ikke skulle offentliggøres yderligere. Kun st. Johnians skulle have adgang til interviewsamlingen, og ikke engang det lokale bibliotek fik et eksemplar af monografien. Da Virgin Islands Humanities Council begjæret ringede til formanden for Oral History-gruppen og sagde, at en stor boghandel på St. Thomas havde bedt om tilladelse til at optrykke monografien og sælge den, nægtede Oral History-gruppen pure at give tilladelse til dette med henvisning til, at man ikke ønskede, at nogen skulle tjene penge på deres kultur og historie. Det betød dog ikke, at projektet havde været tidsspilde, eller at materialet ikke blev brugt. Da jeg hørte fra Oral History-gruppen for nogle måneder siden, fik jeg således at vide, at man var ved at planlægge en udgivelse af en biografi over prominente personer i lokalsamfundet på St. John, og at man regnede med at benytte interviewene som baggrundsmateriale til dette projekt.

En kulturel platform?

Oral history-interviewene viste klart, at st. Johnians gennem tiden har udviklet et kulturelt fællesskab, som har haft stor betydning på øen. Men dette fællesskab har ikke haft nogen juridisk bindende karakter, idet det udelukkende har hvilet på uformelle, gensidige relationer af moralsk forpligtende karakter. Øsamfundet har således været præget af en relativt svag politisk organisation. Tanken om at organisere et samlet politisk fremstød for at overtage kontrollen med øens økonomiske udvikling har derfor været fjern for St. Johns befolkning. Dette hænger naturligvis sammen med, at St. John-samfundet opstod inden for et større kolonialt system, der stærkt begrænsede de juridiske og politiske institutioner, som lokalbefolkningen kunne skabe. På grund af øboernes særlige baggrund i et koloniamfund er det derfor ikke muligt at sammenkæde eksistensen af gamle hævdevundne kulturelle traditioner med bestemte rettigheder. For St. Johns befolkning tjener markeringen af kulturelle traditioner med andre ord ikke noget politisk formål, og en større opmærksomhed omkring dem har ikke på nogen måde forbedret lokalbefolkningens magtposition. Tværtimod har den blot medført en blotlæggelse af endnu nogle lokale ressourcer, som kunne udnyttes i turistindustrien. Det var ikke muligt at skabe en kulturel platform, hvorfra st. Johnians kunne komme til orde og give udtryk for deres egne ønsker og ambitioner. Den kulturelle platform, som st. Johnians blev tilbudt, fremmede blot en genstandsgørelse af deres kultur og en udstilling af lokal kultur som et interessant og uforpligtende indslag i turistunderholdningen.

I lyset af den store internationale interesse, der er for at sikre indfødte folks menneskerettigheder baseret på deres oprindelige kultur, kunne det måske være nyttigt at spørge sig selv, om det virkelig er den eneste måde, hvorpå disse mennesker kan få vores anerkendelse, interesse og respekt? Og hvad er det egentlig for en anerkendelse, interesse

og respekt, de har vundet, når de i den grad skal indordne sig under vores form for kulturelle klassificering og kodificering? På denne baggrund kan der måske være grund til at genvurdere den vanskelige antropologiske balancegang mellem på den ene side den politisk betonedede interesse for indfødte rettigheder på baggrund af oprindelige kulturelle traditioner, og på den anden side den akademisk baserede interesse for kulturprocesser og kulturskabelse. Modsætningen mellem den moderne antropologiske og de „indfødtes“ kulturopfattelse er nok ikke så stor, som mange vil gøre den til. Sociale, økonomiske og befolkningsmæssige ændringer har altid været et vigtigt element i St. Johns historie og kultur. Det er ikke et problem, at der er sket ændringer som sådan, men snarere at den lokale befolkning kun har haft ringe indflydelse på de mange ændringer, der er sket i de sidste 40 år. Måske det er det, vi som antropologer skal forsøge at gøre opmærksom på. Det betyder samtidig også, at ændring ikke nødvendigvis er lig med, at kultur mister sin „autenticitet.“ Det er snarere fastlæggelse og genstandsgørelse i en eller anden form for opfundet oprindelighed, der truer folks identitet. Det handler ikke om at bevare retten til at blive som man var, men om retten til at skabe egne betingelser for, hvordan man vil være. Antropologers og „indfødtes“ interesser er måske på mange måder mere sammenfaldende, end mange tror.

Litteratur

- Graves, Thomas
1995 Cultural Rights. *General Anthropology* 1(2).
- Jackson, Jean
1989 Is There a Way to Talk about Making Culture Without Making Enemies? *Dialectical Anthropology* 14:127-43.
- Keesing, Roger M.
1982 Kastom and Anticolonialism on Malaita: „Culture“ as Political Symbol. *Mankind* 13(4):357-73.
1989 Creating the Past. Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1(1&2):19-42.
1991 Reply to Trask. *The Contemporary Pacific*:168-71.
- Linnekin, Joycelyn
1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian identity. *American Ethnologist* 10(2): 241-52.
1991 Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *The Contemporary Pacific*:172-77.
- MacCannell, Dean
1976 *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class.* London: Macmillan Press.
- Olwig, Karen Fog
1985 *Cultural Adaptation and Resistance on St. John. Three Centuries of Afro-Caribbean Life.* Gainesville: University of Florida Press.
1994 „The land is the heritage“: Land and Community on St. John. *St. John Oral History Association Monograph No. 1.*
1996 Slavernes oprør lever videre. *Kontakt* 6:36-38.
- Trask, Haunani-Kay
1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific*:159-67.