

ULLA HASAGER

# ANTROPOLOGERS OG INDFØDTE FOLKS FÆLLES VIRKELIGHED

Tre beretninger

Indfødte folk er den moderne udgave af det, der dengang verden var mere simpel, var antropologiens traditionelle objekt. Disse „primitive“ folk er i løbet af de sidste tyve år blevet synlige for verdensoffentligheden – ikke mindst på grund af deres bestræbelser på at opnå en række fælles mål gennem internationale aktiviteter og fora. I FN-regi er deres menneskerettigheder ved at blive kodificeret, hvorved deres internationale juridiske position styrkes. Dette forstærker den magtforskydning mellem antropologer og indfødte folk, der allerede er i gang til fordel for sidstnævnte. Samtidig med at de i stadig højere grad taler for sig selv og kontrollerer antropologers arbejde, erhverver indfødte folk sig nu også såkaldt intellektuel og kulturel ejendomsret til viden om sig selv og deres kultur. Det stiller antropologer over for nye udfordringer, som det illustreres med hensyn til arbejdet med indfødte hawaiianere, *kānaka maoli* („de sande mennesker“) og andre stillehavsfolk, hos hvem denne artikel henter flere af sine eksempler.

Et almindeligt anerkendt behov for at bevare menneskehedens historie såvel som fremtidsmuligheder synes at være det, der i international lovgivning legitimerer indfødte folks særlige menneskerettighedskrav, fordi de ses som levende garanter for kulturel og biologisk diversitet og dermed også eksponenter for bæredygtig udvikling. Ud over i internationale politiske fora er denne opfattelse blevet god tone hos brede lag i de omgivende samfund og – i hvert fald i teorien – hos nationalstatsregeringer.<sup>1</sup> Men denne retoriske accept i de dominerende samfund fører ikke nødvendigvis til forbedringer af livsvilkårene for indfødte folk. De besidder ikke en politisk eller juridisk, endsige økonomisk eller militærstrategisk position, hvorfra de kan tvinge staterne i tale som de „lige partnere,“ der er temaet for FN's nuværende Tiår for Indfødte Folk (1994-2004; United Nations 1994a). Magtfulde interesser i regeringer og transnationale og andre selskaber efterstræber indfødte folks ressourcer og udstrakte landområder, som nu udgør cirka en femtedel af jordkloden (Martin i Kemf 1993:xvi-xvii). Derfor fortsætter undertrykkelsen og udbytningen.

Mange indfødte folk lever under militær forfølgelse, daglig diskrimination og drab. Som det er typisk for indfødte folk, er *kānaka maoli* den mest udsatte gruppe i Hawai'i, socioøkonomisk set: De udgør godt tyve procent af den samlede befolkning på 1,1 million, når de identificerer sig selv, men kun tretten procent ifølge den amerikanske regerings folketælling (Blaisdell 1994). *Piha kānaka maoli* („fuldblods“hawaiianere) udgør min-

dre end tre procent heraf, og de vil ifølge en officiel amerikansk regeringsberegning uddø i år 2040. Kānaka maoli har den højeste spædbørnedødelighed, den højeste selvmordsrate og den korteste forventede levealder, de mest ustabile og de største familier, flest under fattigdomsgrænsen, flest arbejdsløse og på socialhjælp, flest, der ikke ejer fast ejendom. De er de dårligst uddannede, har færrest i høje stillinger, den laveste gennemsnitlige husstandsindkomst og flest fængslede (mere end det dobbelte af de hvide, den næststørste gruppe; Blaisdell 1994). Hertil kommer udbredt afhængighed af narkotika, alkohol og tobak (Blaisdell & Mokuau 1994). Nu er sociale statistikker ikke et pålideligt mål for livsværdi, men situationen er dårlig for kānaka maoli, især fordi politiske tiltag som tvangsflytninger og besparelser på stats- og føderale budgetter rammer dem hårdest og vanskeliggør eller helt forhindrer den subsistenslivsstil, som mange foretrækker, og som de også er afhængige af for at kunne forsørge deres familier. Gennem de sidste tyve år har en bevægelse for en højere grad af selvbestemmelse med det formål at undgå at blive ofre for kulturelt folkedrab vokset sig stærk. Bevægelsens medlemmer identificerer sig på en gang som indfødte folk, undertrykt minoritet i staten Hawai'i og som en nation koloniseret af USA. Man fører borgerretssager i amerikansk sammenhæng, forsøger at få Hawai'i tilbage på FN's liste over ikke-selvstyrende territorier for derved at blive berettiget til aktiv hjælp i en dekoloniseringsproces, og man holder høringer med global bevågenhed og samarbejder internationalt med andre indfødte grupper og koloniserede nationer.

Denne artikel ser på de antropologisk fagrelevante aspekter af den ændrede globale situation for indfødte folk og antropologer med fokus på relationen imellem dem, illustreret ved tre beretninger. Den første beretning drejer sig om lovgivning og forskning vedrørende traditionelle kulturelle rettigheder med udgangspunkt i en retssag, der udviklede sig fra en konfrontation mellem hoteludviklere og den lokale indfødte befolkning på Hawai'i Island. Diskussionen af kultur- og traditionsbegreberne og deres relation til livsvilkår for indfødte folk og arbejds- (og livs)vilkår for antropologer fortsættes i den anden beretning, der refererer til en offentlig diskussion af indfødtes og antropologers „opfindelse af tradition“ i Australien. Disse problematiseringer af antropologers og andre forskeres rolle i forbindelse med indfødte folk kommenteres i den tredje beretning, der er uddrag af en tale holdt for antropologer af en indfødt forsker og politisk aktivist. På baggrund af disse tre beretninger diskuteres sluttelig ændringer i traditions- og kulturbegreberne samt i antropologers arbejdsforhold og metoder.

## Første Beretning: Privat ejendomsret, grise og vingeløse fugle

*I Hawai'i er der faldet højesteretsdom for, at privat ejendomsret til jord i denne amerikanske stat ikke er i overensstemmelse med det vestlige ejendomsretsbegreb. Den samlede mængde af rettigheder forbundet med privat ejendomsret omfatter ikke retten til at ekskludere indfødte kānaka maoli fra privatejede områder. De har i „rimeligt omfang“ ret til at udøve deres traditionelle og sædvanerettelige praksiser. Højesteretsdommen blev præsenteret for Det Hawaiianske Historiske Selskab på et møde i februar 1996 af Dommere Heen (en ældre erfaren jurist af kānaka maoli afstamning med et konservativt ry) og derefter analyseret og diskuteret af den fremtrædende indfødte historiker, Davianna Pōmaika'i McGregor.<sup>2</sup> Redegørelsen nedenfor tager udgangspunkt i iagttagelser under og analyse af dette møde.*



Ifølge domsafsigelsen i august 1995 kan staten ikke se bort fra traditionel sædvaneret, blot fordi man anser dens udøvelse for at være uforenelig med den vestlige ejendomsretsdoktrin. „Før-moderne indsamlingsaktiviteter må respekteres i forbindelse med nutidige beslutninger angående byggetilladelser,“ sagde dommeren under domsafsigelsen (ref. i Command 1995). Det er statens og de andre lokale myndigheders pligt at sikre og beskytte disse rettigheder.

Afgørelsen bygger på lovgivning, der har rod i de første skriftlige rettigheds-erklæringer og forfatninger for Kongeriget Hawai'i (fra 1839 og 1840), og er videreført i artikel 12.7 i den nuværende forfatning: „Staten stadfæster og er forpligtet til at beskytte alle rettigheder, der sædvaneretligt og traditionelt har været udøvet med subsistens, kulturelt eller religiøst formål, og som besiddes af ahupua'a-beboere,<sup>3</sup> der nedstammer fra indfødte hawaiianere, der var bosat i Hawai'i før 1778“ (Hawai'i State Constitution 1978, citeret fra MacKenzie 1991:216). Domstolene har i årtier tøvet med at tage konsekvensen af denne lovgivning, men gradvis<sup>4</sup> er man nået frem til en indrømmelse. Retsprincippet bag er velkendt i Hawai'i, hvor vandressourcer principielt set ikke er privatejede, men bestyres af staten „til alles bedste“ (ibid.).

Dommer Heen beskrev den aktuelle sag som et eksempel på et sammenstød mellem „den enestående relation mellem hawaiianere og jord, vand og hav“ og „en kold og hård vestlig juridisk praksis“. Ifølge hans mening, burde der „lovgives for en generel undtagelse for hawaiianere, når det drejer sig om forholdet til omgivelserne“.

Højesteretsdommen definerede ikke, hvad der skal forstås ved „indfødte hawaiianske indsamlingsrettigheder“ og „traditionel skik og brug“. Det blev overladt til fremtidige domsafsigelser at stadfæste disse begreber. Dommen har naturligvis rejst voldsomme protester, og det ser ud til, at den vil blive prøvet gennem retssager, rejst ikke blot af kånaka maoli, der ønsker at stadfæste den og derved skabe præcedens for anerkendelse af deres rettigheder, men også af potentielle „udviklere“ (mest japanere og hvide amerikanere), som føler at dommen er et fuldstændigt uacceptabelt indgreb i deres private rettigheder som jordejere. Fra de første vesterlændinge bosatte sig her for over to hundrede år siden, har de bestræbt sig på at gennemtvinge eksklusiv og individuel ejendomsret til jord. Indtil det stort set lykkedes dem i 1840'erne, blev jord betragtet som et fælles gode, som høvdingene bestyrede (kontrollerede) for guderne til alles bedste. Resultatet af indførelsen af privat ejendomsret til jord blev at kånaka maoli i løbet af kort tid stort set havde mistet både ejendomsret og kontrol over deres jord (Kelly 1994). Siden har spørgsmålet om rimeligheden af individuel og eksklusiv ejendomsret været et velkendt og gennemgående tema i jordspørgsmål i Hawai'i, ligesom det stadig er et af de vigtigste stridspunkter mellem indfødte folk og nationalstatsadministrationer verden over i dag.

Den aktuelle dom faldt ikke overraskende i en sag om et udviklingsprojekt. Det japanske entreprenørfirma, Nansay Hawaii, agtede at slette en lang række kulturelle og naturlige ressourcer for at bygge to hoteller, en golfbane, luksusboliger, og hvad dertil hører. Til dette formål havde de erhvervet sig et større landområde, som er et populært fiske- og surfområde, rigt på fiskedamme og vådområder og del af et større akvakulturelt kompleks. Området er hjemsted for truede dyrearter og rummer mere end 150 steder af kulturel og historisk betydning. Ved høringerne for den specialtilladelse, der er nødvendig for at „udvikle“ området, krævede to lokale kånaka maoli endnu en særlig (*contested case*) høring med det argument, at Nansays udviklingsplan udgjorde en total ødelæggelse af mulighederne for at udøve traditionel ret og praksis. Høringen blev dem nægtet med

den begrundelse, at de som k naka maoli ikke havde andre rettigheder, end den almindelige offentlighed havde, og derfor heller ikke havde ret til at blive hørt. De anlagde derefter sag, og efter fem års appeller faldt s  ovennævnte dom, der bekræfter deres særlige interesse i sagen og dermed deres ret til at blive hørt.

Forskeren Davianna McGregor påpegede i sin analyse af dommen, at der herefter er et behov for at afgøre, hvad „indfødt hawaiiisk sædvane, tro og praksis“ er. Ifølge McGregors analyse er s rrettighederne for *ahupua'a*-beboere tæt forbundet med en samfundsstruktur baseret på den udvidede familie (*'ohana*) og en subsistenslivsstil, der har eksisteret i mindst to årtusinder (McGregor 1995). Den eksisterede f r Hawai'i's sociale stratificering i h vdinged mmer, og under og parallelt med disse og under det efterfølgende kongedømme fra 1795 til 1893. *'Ohana*-samfundsstrukturen bevaredes fortsat under den efterfølgende kolonisering og underl ggelse af Hawai'i som et territorium under USA i dette århundrede. I dag finder man stadig denne livsstil i landområder, som McGregor kalder „kulturelle *k puka*“ (*k puka* betyder lysning, som i en skov, eller en lille frugtbar „ “ forbigået af lavastrømme; Pukui & Elbert 1981:143). McGregor bruger *k puka* metaforisk for områder, „udviklingens flod“ er flydt uden om. Disse kulturelle *k puka* blev stort set ladt i fred, indtil Hawai'i blev en amerikansk stat i 1959, og turismen tog fat. Og selv om teknikker og metoder har ændret sig, så har verdensopfattelse og kulturelle værdier grundlæggende været de samme gennem årtusinder hos de k naka maoli, der har deres rødder i de l ndlige „kulturelle lommer“ (McGregor 1989,1995). Herfra kan vi hente viden om, hvad „indfødt hawaiiisk sædvane, tro og praksis“ er, og ifølge McGregor er det præcis, hvad k naka maoli har gjort hele tiden – og i stigende grad i forbindelse med de sidste 25 års bevægelse for anerkendelse af k naka maoli rettigheder og selvbestemmelse.

Den lære, der kan uddrages af denne lille redegørelse, er imidlertid, at begreber som kultur og tradition er meget vanskelige at arbejde med i de statslige og føderale retssystemer. Ligeledes er forståelsen af dem i den brede offentlighed og den vide verden begrænset. Oftest er man henvist til at legitimere rettigheder gennem historisk bevis for, at rettighederne er „traditionelle“ og har en lang historie. Des  ldre, des bedre. Selv McGregor, der arbejder med et ikke-statisk og ikke-lukket kulturbegreb og er et meget kompetent og efterspurgt ekspertvidne angående k naka maoli traditionel kultur og nuværende subsistensaktiviteter, blev ved mødet, der hovedsageligt havde forskere som tilhørere, fanget ind af kravet om at bevise at visse praksisformer var urgamle for dermed at legitimere deres „traditionalitet“. De to eksempler, der blev fremdraget af det skeptiske publikum, var dels spørgsmålet om, hvad der kan betragtes som traditionel praksis, og dels en kritik af k naka maolis moralske habitus, hvad angår b redydgtighed.

En forsker ved ovennævnte m de rejste spørgsmålet om svinejagt. Han betvivlede, at indfødte k naka maoli „traditionelt“ havde udøvet jagt overhovedet – og da slet ikke på dyr, der ikke fandtes i Hawai'i f r sidst i det attende århundrede – og konkluderede derfor, at jagt ikke kunne være en rettighed, som kom ind under ovennævnte dom.

Der er ingen tvivl om, at k naka maoli – ikke mindst fra de „tunge“ hawaiiiske l ndlige egne (McGregor's *k puka*) – i dag betragter jagt som en traditionel kulturel praksis, der bør sikres som en særlig indfødt hawaiiisk rettighed. Forskere er uenige heri og hævder, at man traditionelt skaffede sig mad gennem indsamling, fiskeri og dyrkning af afgrøder, og at jagt kom til senere, efter at europæerne kom til Hawai'i for godt to hundrede år siden. F r da havde man kun hunde og vestpolynesiske grise, der for årtusinder



siden var blevet bragt til Hawai'i af de første mennesker, der kom her (Handy, Handy & Pukui 1972:250). De var tamme eller halvville og blev ikke jaget, menes det. Efterhånden blev de blandet med europæiske grise, efterladt af Cook i 1778 og af andre senere vestlige besøgende (Kuykendall 1965:28; Kramer 1971:180-206). Og sammen med andre importerede dyr som køer, får og geder, løb de frit, blev vilde og hærgede skovene. I dag er jagt – primært på vildsvin og rådyr importeret fra Indien i forrige århundrede af kong Kamehameha den Femte – en integreret og vigtig del af en livsstil, der ubetinget karakteriserer landlige samfund, domineret af kånaka maoli (Matsuoka et al. 1994; Hasager n.d.b). I en domsprøvelse kunne spørgsmålet om jagt meget vel blive til en karikatur af en sag, der diskuterer stamtræer for svin. Har de svin, der jages, monstro en lille smule polynesiske blod i årene?<sup>5</sup> Og i bekræftende fald, er det sandsynligt, at man jagede dem før 1778? Det er nu op til domstolene at afgøre, om kånaka maolis „traditionelle“ rettigheder omfatter jagt. Vil man acceptere en praksis som „traditionel“, selv om man ikke kan bevise, at den har eksisteret uændret siden „før 1778“?

En anden hyppigt fremsat påstand, således også ved ovennævnte møde, viser, hvor nøje den almindelige stemning for støtte af kånaka maolis menneskerettigheder er knyttet til en moralsk-økologisk vurdering af dem. Bag den aktuelle højesteretsdom synes at ligge en variant af den positive opfattelse, som diskuteres nedenfor, at indfødte folk er særligt kyndige (og nødvendige), hvad angår bæredygtighed: fordi kånaka maoli har en lang tradition for at leve i harmoni med omgivelserne (*mālama 'āina*), så er det ikke så risikabelt at tillade dem adgang til andres jord: deres brug af andres ejendom vil være bæredygtig. Denne udbredte opfattelse anfægtes af, hvad man sædvanligvis kalder eksperter (historikere, antropologer, arkæologer og andre): hvis hawaiiianerne er så gode til at skabe bæredygtig udvikling, hvorfor udryddede de så op til halvtreds forskellige fuglearter (herunder letindfangelige og velsmagende vingeløse fugle), før europæerne kom (Sponsel 1992:28-29)?<sup>6</sup> Denne indvending afspejler den generelle holdning, indfødte folk møder: for at kvalificere sig til at have menneskerettigheder, der beskytter deres livsform og ret til selvbestemmelse, må de bevise, at deres livsform bygger på en urgammel og bæredygtig praksis.

McGregor imødegik kritikken på samme niveau, som den blev udtalt, i stedet for at gå bag om argumentet og sætte spørgsmålstejn ved dets relevans i forhold til nutidige rettigheder. Hun redegjorde for en teori om, hvordan man for århundreder siden havde taget ved lære af netop denne erfaring om fuglenes uddøen. Den ny viden var så blevet del af en proces, der gjorde praksis stadig mere bæredygtig.

Domstolene vil i fremtiden blive stillet over for at skulle afgøre, hvad der „sædvaneretligt og traditionelt har været udøvet med subsistens, kulturelt eller religiøst formål“. Meget afhænger af den juridiske definition af „tradition“. Vil man studere historiske kilder, høre eksperter og undersøge stamtræer for svin – eller vil man tage udgangspunkt i en nutidig praksis og kulturopfattelse?

## Anden beretning: At rette antropologer for tradition

*På det seneste årsmøde, afholdt af Selskabet for Social Antropologi i Oceanien (Association for Social Anthropology in Oceania) i februar 1996, var der sket en markant holdningsændring i forhold til sidste gang, jeg deltog i selskabets møde i 1993. Mange af*

*oplæggene inddrog overvejelser om forholdet mellem antropologer og de folk, vi studerer. En af veteranerne på dette felt, Robert Tonkinson<sup>7</sup> fra University of Western Australia, redegjorde i sit oplæg for „Hindmarch-Affæren“ i Sydaustralien, der i sjælden grad havde gjort antropologers roller og relation til indfødte folk synlige. Denne anden beretning er primært baseret på noter fra hans præsentation (8. februar 1996, ASAO Conference, Kona, Hawai'i).*

„Hindmarch-Affæren“ går groft skitseret ud på, at planer om at bygge en bro og forbinde øen Hindmarch (og en planlagt marina her) med fastlandet blev mødt med protester fra repræsentanter for de aboriginer, ngarrindjeri, der havde beboet øen, før europæerne kom. De forklarede, at en fast forbindelse mellem øen og fastlandet i henhold til en hemmelig kvindetradition ville gøre kosmos og dets mennesker ufrugtbare: broen ville ikke alene ødelægge og vanhellige deres traditioner, men også udrydde deres kultur. En antropolog ansat af Aboriginal Legal Rights Movement udarbejdede i samarbejde med en ngarrindjeri kulturel ekspert en rapport med to hemmelige appendikser, som kun måtte læses af kvinder. Ministeren – en mand – respekterede dette og udstedte et 25-årigt moratorium på brobyggeriet. Men kræfter i ngarrindjeri betvivlede ægtheden af traditionen og stod efterhånden så åbent frem, at man besluttede at nedsætte en Kongelig Undersøgelseskommision for at komme til bunds i sagen. Det blev en medieaffære, hvori den brede offentlighed blandede sig i en debat om indfødtes kulturelle opdigtning og antropologers kompetence. Nogle ngarrindjeri beskyldte offentligt hinanden for enten at opdigte kulturel viden eller fortie sandheden. De fleste aboriginer, der ikke var direkte involveret, var stærkt oprørte over anklagen om opdigtning. Antropologer blev i medierne beskyldt for at stille sig an, som om de var i stand til at dømme om, hvad der var sandt og falsk angående aboriginernes tro, og de blev beskyldt for at ignorere de levende traditioners kompleksitet og forandring over tid. Og den brede offentlighed godtede sig.

Affæren er langt mere kompleks og berører mange flere aspekter, end der kan redegøres for her. I Australien er mindre end to procent af befolkningen aboriginer. På grund af en overbevisning om, at „kulturel genoplivelse er overlevelse“, opdrager mange i dag deres børn og unge i et aborigin kulturelt miljø, og de unge er politisk veluddannede, kræver selvbestemmelse og social retfærdighed – og har i en vis udstrækning opnået det. De spiller den føderale regering ud mod staterne og har formået at påvirke lovgivningen om bevarelse af kulturarv.

Med den såkaldte Mabo-sag (se Nettheim 1995) opgav højesteret i 1992 omsider den to hundrede år gamle juridisk e., „terra nullius“-doktrin: den fiktion, at det australske kontinent var et „land uden ejere“, da briterne først kom. Først med Mabo-dommen blev aboriginernes jord- og andre juridiske rettigheder anerkendt. Sagen styrkede aboriginernes bevidsthed om deres rettigheder og har dermed givet deres modstand mod en lang række udviklingstiltag, der ses som trusler mod deres kultur, fornyet styrke, selv om de ikke nødvendigvis er indbyrdes enige i deres holdning til, hvilken slags udvikling de foretrækker.

Mediernes opmærksomhed er blevet fanget af denne forøgede aktivitet, ikke mindst af konflikterne med mineinteresser, der – som vanligt i stillehavsområdet – sætter egne aktiviteter lig national fremgang og anser indfødte folks jordkrav for at udgøre en alvorlig hindring for samme. Denne mediebevågenhed forstærkedes af, at den aboriginvenlige lovgivning også udnyttedes af andre grupper, som for eksempel naturfredningsbevægel-



sen. Disse forhold har medvirket til at øge ikke-aboriginers modvilje mod deres krav og særrettigheder. Den gængse offentlige mening i Australien om indfødt kultur er, at den bør være oldgammel og statisk. Man er overbevist om, at aboriginer af blandet afstamning er uautentiske, ikke er „rigtige aboriginer“, og forlængst har glemt deres kultur. Set fra denne synsvinkel, bliver fremkomsten af nye traditioner i nutiden opfattet som mistænkelig, uægte, politisk motiveret og endda kynisk.

Megen debat i forbindelse med Hindmarch-affæren fokuserede på, hvorvidt det, at en skik er gammel, kvalificerer den som tradition. Fortalerne for den hemmelige kvindetradition understregede den iboende dynamik i mundtlige kulturers traditioner og deres vedvarende kreativitet, samtidig med at man understregede traditionens lange historie. I dette paradoks dukker det, at noget er gammelt, igen op som den afgørende faktor med hensyn til at legitimere „traditionelle“ rettigheder.

På grund af denne overvældende mediedækning af Den Kongelige Kommissions høringer følte Det Australske Antropologiske Selskab sig i september 1995 nødsaget til at udsende en pressemeddelelse, hvori man redegjorde for antropologiske perspektiver på kultur og forklarede, at antropologer skam er opmærksomme på kulturel dynamik og komplekse sociale kræfters rolle i skabelsen af kultur. Pressemeddelelsen informerede endvidere offentligheden om, at det ikke er ualmindeligt, at der også blandt folk, der regner sig for at have en fælles kulturel, national eller religiøs identitet, er afgørende uoverensstemmelser med hensyn til traditioners symbolske og følelsesmæssige betydning og autenticitet. Selskabet protesterede ved samme lejlighed mod mediernes fejlagtige fremstillinger af antropologers roller i forbindelse med høringerne.

Med flere rettigheder baseret på kulturelle og traditionelle kriterier er der i dag et voksende behov for antropologer, historikere og arkæologer som konsulenter og vidner. Kriterierne giver problemer i forbindelse med retsafgørelser, idet jurister og antropologer langt fra taler samme sprog. Hertil kommer forskellig opfattelse af virkeligheden hos indfødte og jurister. Sidstnævnte har for eksempel vanskeligt ved at acceptere et fænomen som „drømmespor“ som „vedvarende brug og besiddelse“ (det mest almindeligt anvendte kriterium ved tildeling af jordrettigheder til indfødte folk; Bodley 1982:85), på trods af at „brug“ juridisk set er defineret i henhold til indfødt lov og skik.

Hindmarch-affæren udsatte således antropologer for hadsk offentlig debat og stillede faget som helhed for retten. Jurister opfandt udtrykket „antrosnak“ af lutter utålmodighed med den særlige antropologiske diskurs. „Antrosnak“ indikerer uigennemtrængelighed og en forventning om indholdsløshed, såfremt det mod forventning skulle lykkes at forstå, hvad antropologer siger. Den vanskelige kommunikation med jurister og med offentligheden kombineret med politisk og faglig uenighed blandt antropologer indbyrdes forstærkede kritikken udefra. Antropologien kritiseredes for ikke at være en eksakt videnskab, og det hævdedes, at antropologer umuligt kan være objektive på grund af deres etiske koder og derfor heller ikke troværdige som ekspertvidner. Man satte spørgsmålstegn ved, om det overhovedet er nødvendigt eller ønskeligt at involvere antropologer i lovens verden. Man diskuterede professionel kompetence – og hvilke krav man i grunden burde opfylde for at kunne kalde sig antropolog. Antropologer blev angrebet for advokering og aktivisme og for at sætte ideologiske forpligtelser højere end professionelt ansvar og bevarelse af objektivitet.

Hindmarch-affæren viser med al ønskelig tydelighed, at selv om antropologer gerne ville fravælge indblanding i de samfund, vi lever og arbejder i, så kan vi ikke forhindre,

at andre vurderer os og vores arbejde, og at det vi producerer, bliver til politiske, juridiske og moralske redskaber.

## Tredje Beretning: Hvorfor antropologi er vigtig for en indfødt datter

*Det følgende er uddrag af en tale holdt af Haunani-Kay Trask, direktør for Center for Hawaiian Studies, University of Hawai'i, og leder i den indfødte bevægelse for selvbestemmelse (Trask 1993:161-78, oversat af uh). Talen blev holdt på universitetet i 1989 for et akademisk publikum, deriblandt mange studerende og lærere fra antropologisk afdeling. Professorerne var „mutte og utilfredse“ (1993:161) med Trasks forslag, men ingen af dem tog del i diskussionen for at forsvare deres profession.*

I Hawai'i er der en ganske enestående mangel på polemik, samtidig med at en veritabel falanks af akademiske kolonisatorer bereder vores gravpladser for udvikling, karakteriserer vores kulturelle tro som ideologiske opfindelser med politiske formål og bestemmer, om noget er hawaiiansk eller ej (Trask 1993:163-64).<sup>8</sup>

På trods af voldsom hawaiiansk modstand mod udgravning af vores forfædres skeletter, bombing af vores helligsteder, industriel udvikling af vores skove og have, og motorvejsudlæggelser og turistbyggeri i vores dale og kystområder, hvilket forhindrer hawaiianske landbrugs- og fiskeriprojekter, så har antropologer og arkæologer [i Hawai'i udføres de fleste undersøgelser på private kontrakter], der hjælper staten og private entreprenører med at udvikle vores land og vand, på det stædigste nægtet at tænke over, hvad det egentlig er, de gør, og hvad de politiske konsekvenser heraf er. De er ligeglade med indfødtes anklager om, at deres resultater bliver brugt af dem, der koloniserer os, til at forøge vores ydmygelse, lidelse og magtesløshed. Når de kritiseres søger de tilflugt i „videnskabelighed“, som om deres projekter var uden historisk kontekst og ikke selv er underkastet fejl, racistiske hensigter eller politisk udnyttelse. Atter andre antropologer og arkæologer er gået i offensiven og anklager indfødte, som modsiger dem, for at være „uvidende om deres egen kultur“ eller „romantiske og forvirrede“ (op.cit.:164-65).

Når de rigtigt er trængt op i en krog, siger antropologer og arkæologer, hvad de virkeligt mener: at de er eksperter på indfødt kultur, at de har den overlegne viden om den; og at de indfødte er uvidende og utrænede og derfor ikke bør have kontrol over deres egne fundsteder og kultur. I denne politiske sammenhæng stilles fremmede „eksperter“ med støtte fra lokal- og statsstyre [...] over for „følelsesladede“ indfødte, som ikke har andet at forlade sig på end deres personlige og kulturelle integritet i fastholdelsen af, at deres helligsteder og elskede landområder ikke må ødelægges. Dette er en klar kolonial situation. Indfødte folk, der engang var herrer over deres egen skæbne, er totalt underlagt en anden kulturs teknokrater, der er fuldstændig besat af at skabe evig profit ud af indfødte folks fædrene jord (op.cit.:165).

Dagligt må vi udfordre det, eksperterne siger og skriver, og til gengæld bliver vi angrebet for ikke at vide, hvad og hvem vi er, for at være overdrevent politiske og for „haole bashing.“<sup>9</sup> Eftersom vi regnes for underlegne, hvad angår vestlig uddannelse og begreber, tager den offentlige debat aldrig fat om sagens kerne, men falder altid tilbage på at nedgøre vores psykologiske stade og følelsesmæssige og rationelle ligevægt



(op.cit.:165). [Vi] er blevet kaldt „skøre“, blot fordi vi fastholder vores kulturelle værdier (som for eksempel, at jord er vores forfader, og at begravelsespladser er hellige) over for den amerikanske insistering på, at al værdi har at gøre med at lave penge (op.cit.:166).

Mens hawaiianere lider under dette koloniale åg, benægter antropologer, at selve fagets metodologi er udbytende. Set fra indfødte folks synsvinkel, er antropologi baseret på den besynderlige vestlige opfattelse, at det at studere bøger og lære at udføre feltarbejde forlener en med ret til at rejse halvvejs rundt om Jorden for at leve med, observere og skrive om et andet folk. Denne udbytning af folks gæstfrihed og generøsitet medfører dog intet ansvar for at gengælde imødekommenheden med privilegier eller diskretion. På et vist tidspunkt i deres liv lever antropologer sammen med indfødte, der er i kamp, fortrængt og af og til endda truet af udryddelse. Men i lærdommens, videnskabens og andre abstraktioners hellige navn, føler antropologer ingen tilskyndelse til at hjælpe de folk, de studerer, til at tilbageholde information (der kan skade folket, betragtes som hellig, eller som det kræver særlig ret at besidde) eller til at være del af deres kampe, hvilke de end måtte være. Med andre ord er antropologen en, der tager og bruger. Og hvis det folk, der bliver taget og brugt, lider under antropologens arbejde, er det bare en skam. Antropologen er ikke forpligtet af nogen form for moralsk ansvarlighed (op.cit.:166-67).

Jocelyn Linnekin, tidligere student af Marshall Sahlins og nu fastansat ved den antropologiske afdeling ved University of Hawai'i [...] hævder [Linnekin 1983, 1985], at moderne hawaiianere selv har opfundet det, de påstår er en traditionel værdi, nemlig forpligtelsen til at elske (*aloha 'āina*) og tage sig af jorden (*mālama 'āina*). Hun refererer til denne værdi som „et slogan“ (op.cit.:167).

Men det, der konstituerer et folks „tradition“, er evigt foranderligt. Kultur er ikke statisk, ej heller er den fastfrosset i objektiverbare tidsbilleder. Hawaiianerne blev uden tvivl drastisk og uigenkaldeligt transformeret efter kontakten, men rester af deres tidligere livsmåder, inklusive livsværdier og symboler, har holdt ved. En af disse livsværdier er den hawaiianske forpligtelse til at tage sig af jorden, til at få den til at trives, kaldet *mālama 'āina* eller *aloha 'āina*. Linnekin ser denne livsværdi som opfundet af moderne hawaiianere for at protestere mod entreprenørers, militærets og andres ødelæggelse af deres land. Hvad Linnekin ikke har forstået her [...], er, at den hawaiianske relation til jord har været ved ind i nutiden. Det, der har ændret sig, er ejendomsret og brug af jord (fra hawaiianernes kollektive subsistensbrug til *haoles* og andre ikke-indfødtes private brug med profitformål). Forfægter vi den hawaiianske forståelse i denne ændrede kontekst, bliver vi beskyldt for at politisere. Således fastholder hawaiianerne et traditionelt forhold til jord, ikke med politisk formål, som Linnekin hævder, men fordi de fortsat er overbevist om den kulturelle værdi i at tage sig af jorden. At brug af jord nu er blevet et stridsspørgsmål, gør en sådan overbevisning politisk. Denne skelnen er afgørende, fordi den hawaiianske kulturelle motivation afslører de traditionelle værdiers vedholdenhed, netop det, som Linnekin påstår, moderne hawaiianere har „opfundet“ (op.cit.:168).

[Linnekins] idé om, at vi har opfundet vores traditioner bliver [...] gentaget af andre antropologer, såsom den anti-indfødte professor, Roger Keesing; af aviser [...]; og værst af alt for hawaiianere, af den amerikanske flåde som retfærdiggørelse for fortsat destruktion af hawaiianske landområder (op.cit.:169).

Kort sagt: fordi Linnekin ønskede at publicere en tilsyneladende videnskabelig artikel, hvori hun anvendte traditionsopfindelse/kulturopfindelsesskolernes ideer på hawaiianere, står vi, det indfødte folk, nu over for en knopskydende ideologi, der skader vores vir-

kelige kultur hver eneste dag, der skader rigtigt levende hawaiianere hver eneste dag, og som bliver brugt igen og igen til at underminere vores ret til at sige, hvem og hvad vi er.

Hawaiianske nationalistes viden stammer fra vores livserfaring som indfødte i en kultur, der er mere end to tusinde år gammel. Linnekins viden stammer fra en kort træning (i Michigan) som antropolog. Men sagen er mere alvorlig end blot et spørgsmål om videnskabsteori. I den koloniale verden bliver antropologers og andre vestligt trænede „eksperter“ arbejde brugt til at forklejn og udbytte indfødte. Således har det, Linnekin skriver om hawaiianerne, mere potentiel vægt end det, hawaiianere skriver (op.cit.:169).

Jeg underviser i faget „den hawaiianske histories myter“ på Center for Hawaiian Studies. Jeg oprettede kurset efter at have indset, at det meste af det, der går for at være hawaiiansk historie, ikke er andet end en række politiske myter, skabt af fremmede med det formål at forklejn vort folk. Mange af myterne [...] er skabt af missionærerne. Men hvad der måske er mere afslørende, er, at de samme myter i dag gentages af antropologer og arkæologer. Således fastholder „den store“ Marshall Sahlins [...], at hawaiianerne praktiserede spædbarnedrab, men han giver kun tvivlsomme missionærrygtter som vidnesbyrd. Den mondæne Valerio Valeri påstår, at det hawaiianske jordbesiddelsessystem var feudalt [baseret på tvivlsomme lingvistiske ligheder mellem hawaiiansk og europæisk]. Patrick Kirch, som er en ledende figur i hawaiiansk arkæologi, har hævdet, at tuberkulose var „almindeligt“ i før-*haole* Hawai'i (op.cit.:170-71).<sup>10</sup> Listen over løgne, fortalt af agtværdige, professionelle akademikere om os hawaiianere, kan fortsættes i det uendelige. Faktisk kunne man sige, at antropologer og arkæologer opfinder vores kultur med en ganske utrolig hast (op.cit.:171).

Som indfødt hawaiianer, der i næsten femten år har taget del i mit folks nuværende anstrengelser for at bevare dets status som folk og nation, har jeg udkæmpet mange kampe med antropologer og arkæologer [...]. I den nuværende kritiske situation regner jeg det ikke for sandsynligt, at vi hawaiianere kan overbevise hverken antropologer eller arkæologer om vores holdninger. Næsten alle som en synes de at afvise vores argumenter imod „videnskabelige“ studier, såkaldte kulturelle analyser og alt det andet. Til overflod har nogle af dem forsøgt at ødelægge vores muligheder for at få arbejde, sat spørgsmålstegn ved vores motiver og mentale sundhed, eller endda hævdet, at de selv er indfødte i Hawai'i (op.cit.:170-71).

Alt dette har ført mig frem til den følgende position:

Al antropologi og arkæologi vedrørende hawaiianere må høre op. Vi må have et moratorium på at blive studeret, udgravet, skåret i skiver, smadret og analyseret.

Antropologer og arkæologer må nøje undersøge deres egne politiske roller, deres position i Hawai'i, og deres ansvarlighed over for det hawaiianske folk. [...] Det er nødvendigt med en intern diskussion blandt antropologer og arkæologer om deres arbejdes indflydelse på livsvilkårene for levende hawaiianere, og de etiske konflikter, der udspringer af deres forskning. Og der er behov for en lige diskussion mellem disse to grupper og lederne i det hawaiianske samfund.

Antropologer og arkæologer, der arbejder i Hawai'i, må anerkende og bearbejde deres fags racistiske arv og deres egne fordomme om indfødte kulturer [...]. For mange hawaiianere [...] er arkæologer, der graver vores forfædre op for penge eller berømmelse, simpelthen *maha'oi haole*, hvilket vil sige grove og påtrængende hvide, som befinder sig et sted, hvor de ikke hører hjemme (op.cit.:172-73).



Lad mig sluttelig påpege noget, alle kolonisatorer lader hånt om: indfødte land tilhører det indfødte folk; de er de eneste, der genealogisk set har krav på det. I Hawaii'i bliver hawaiianere ofte karakteriseret som blot endnu en gruppe immigranter, som tilfældigvis kom forbi omkring to tusinde år før europæere og asiater. [Men] vi er ikke alle immigranter. Derfor er de, der på grund af deres historie er indfødte hawaiianere, de eneste, der har krav på at bestemme, hvad der bør forskes i og publiceres om os, og hvad der er *kapu* (helligt) (op.cit.:174-75).

## Opfattelser af indfødte folk

Beretningerne ovenfor opridses aspekter af antropologers og indfødte folks fælles virkelighed. De indfødtes position i det globale samfund er afgørende for ikke alene deres egen situation, men også antropologers, derfor skitseres forskellige opfattelser af indfødte folk og implikationerne heraf nedenfor. „Andres“ opfattelser kan groft opdeles i en positiv (velvillig og imponeret) og en negativ (foragtende og bedreviddende) „folkemodel“. Disse kulturelle modeller udgør polerne i et kontinuum, der beskriver indfødte folks konfliktfyldte virkelighed i dag.

Ifølge *den positive folkemodel* repræsenterer indfødte folk en fond af viden, der er nødvendig for, at den vestlige verden kan lære om og forbedre sine livsværdier og skabe bæredygtig udvikling, uden hvilken jordkloden ikke vil overleve. Hertil kommer, at eksistensen af indfødte folk menes at kunne garantere bevarelse af kulturel og biologisk diversitet, hvilket giver håb for fremtiden og bevarer (erfaringen om) fortiden for kommende generationer. Denne model findes i FN-sammenhæng, officielt i statslig retorik og i den almene venligt stemte offentlighed. Vi skal her se på, hvordan FN officielt fremstiller sagen.

FN's udkast til en rettighedserklæringen for indfødte folk anerkender i sit udgangspunkt, at respekt for indfødte viden, kulturer og traditionelle praksis bidrager til en bæredygtig og ligeværdig udvikling og korrekt forvaltning af omgivelserne (United Nations 1994b). I de indledende paragraffer fremsættes den overbevisning, at der er et uopsætteligt behov for at respektere og fremme indfødte folks iboende rettigheder og egenskaber – først og fremmest hvad angår land, territorier og ressourcer. Disse rettigheder ses som afledt af indfødtes „politiske, økonomiske og sociale strukturer, som igen er afledt af deres kulturer, åndstraditioner, historier og filosofier“ (op.cit.:1). Denne holdning gentages i andre FN-publikationer som f.eks. i materialet i informationspakken trykt i forbindelse med Det Internationale år for Indfødte Folk, 1993 (1992b). Flyvebladet understreger forhåbningsfuldt, at mens resten af verden søger dominans over naturen, så har indfødte folk et holistisk perspektiv, der er selve essensen af bæredygtig udvikling. Den officielle publikation citerer Mario Ibarra, mapuche og nu Chiles officielle delegerede i Menneskerettighedskommissionens Underkommission for Forebyggelse af Diskriminering:

Indfødte folk er ikke kun den velkendte kanarieugl i kulminen. Indfødte folk har et budskab til verden om deres relation til liv og natur. Deres udviklingsbegreb går videre end individuel udvikling: jorden er hellig, det er ikke en handelsvare der kan udnyttes, men grundlaget for alt liv. Jorden bør bevares for fremtidige generationer (ibid.).

Den officielle FN-holdning til indfødte folk understreger, at hvert enkelt indfødt folk betragtes som en kulturel diversitet, mens deres viden og levevis beskytter den biologiske diversitet og derved menneskehedens fælles arv. Af dem kan ikke-indfødte lære at leve med deres omgivelser uden at ødelægge dem. Indfødte folk inkarnerer menneskehedens historie samtidig med, at de repræsenterer håbet for fremtiden, håbet om, at menneskeheden vil overleve i en meningsfuld tilværelse.

Som i FN-diskursen er det i anden international diskurs almindeligt at mene, at indfødte folk har noget at lære resten af verden. Det føler mange indfødte folk også selv, omend nogle på et mere beskedent plan. Kamaki Maunupau, en respekteret ældre kånaka maoli, der først sent i sit liv erfarede den ellers undertrykte historie om Hawai'is besættelse og annektering til USA (se for eksempel Kelly 1994) tænkte sig igennem denne forståelse ud af den forestilling om eget mindreværd, som han var blevet opdraget med og havde kæmpet med gennem det meste af sit liv. Han konkluderede:

[I] fremtiden bliver verden nødt til at lære af hawaiianere og andre indfødte grupper, at vi er nødt til at være mere humane over for hinanden og omgivelserne. Jeg siger ikke, at hawaiianerne er bedre end andre racer – vi har alle det samme potentiale for at give og dele – men hawaiianerne har nærret denne egenskab gennem tusinder af år.

Fordi mange hawaiianere efterstræber økonomisk succes bestemt af egeninteresse, har de desværre bidraget til, at vores samfund i dag bedst kan karakteriseres ved grådighed, 'ānunu. Vi har adopteret og indoptaget for mange af de amerikanske livsmåder. Jeg opfatter Amerika som et forvirret og kaotisk samfund, og en af grundene hertil er, at man mere end noget andet er optaget af frihed. Men frihed uden disciplin og ansvar er selvdestruktivt, og optagethed af selvet skaber blot splittelse blandt os. [...] En af grundene til den stærke reaktion [mod USA] i det hawaiianske samfund i dag er, at vi føler os trængt ud til havkanten, og at vi er nødt til at kæmpe for at overleve som folk. [...] Vi hawaiianere er de lovmæssige ejere af dette land, men vi må kæmpe for ikke at miste det fuldstændigt. [...] Min egen personlige mening er, at kun suverænitet kan redde os fra folkemord og destruktion (Maunupau 1994:48).

Dette tema findes igen og igen i internationale publikationer, samtidig med at mere magtfulde økonomiske og ideologiske interesser – hjulpet af statslig og kommunal planlægning – hastigt æder sig ind på de områder, der er tilbage for indfødte folk til at skabe sig en landbasis for selvbestemmelse.

*Den negative folkemodell* bliver sjældnere udtrykt i tale og skrift, men viser sig des mere i politiske og økonomiske tiltag. Ifølge denne model er indfødte folk i vejen for udvikling og udnyttelse af især råstoffer, og da de alligevel ikke anses for at være „ægte“, fordi deres livssituation og kultur har ændret sig i den moderne verden, betragtes de under alle omstændigheder som fortabte, der kun kan få det bedre ved at blive assimileret ind i det omgivende samfund. Således må indfødte folk på den ene side modstå forsøg på at blive afskåret fra deres fortid og kultur og på den anden side modstå at blive udstillet som noget fortidigt.

I den globale „koloniale situation“ (cf. Balandier 1970) efterstræber koloniale (og „post-koloniale“) stater, kirker, multinationale foretagender, transnationale interessegrupper og andre organisationer og institutioner indfødtes landområder og ressourcer og gør sig skyldige i overgreb omfattende folkedrab og marginalisering. Stater og „hjælpeorganisationer“ søger derefter at råde bod herpå ved at fremme økonomisk og social udvikling gennem „integration“, hvilket hyppigt fører til yderligere destruktion af ind-



fødte folks omgivelser, livsbetingelser, kultur og identitet gennem assimilation og (kulturelt) folkedrab.<sup>11</sup> Den vestlige ekspansion skaber således ensartede strukturelle forhold for mange indfødte folk, hvilket fører til, at de trods store forskelle i levevis har en fælles – overvejende negativ – erfaring og historie, og dermed også fælles mål, som kommer til udtryk i den omfattende globale indfødte bevægelse, der kræver respekt for deres særlige menneskerettigheder, ikke mindst fundamentale kollektive rettigheder som selvbestemmelse, kontrol over egne land- og vandområder og ressourcer, ret til at udvikle egen livsform og andre intellektuelle og kulturelle ejendomsrettigheder.

Opkomsten af indfødte bevægelser – fjerdeverdensbevægelser – hænger ifølge Friedman (1994) sammen med den igangværende globale politiske og økonomiske fragmentering og sammenbruddet af den moderne vestlige hegemoni og identitet, som påvirker alle – inklusive antropologer – i dag. I denne fragmentering fremkommer en lang række kulturelle strategier med det formål at skabe mening i tilværelsen (for nogle) og basale eksistensgrundlag (for andre). Med truslen om total økologisk katastrofe kommer de indfødte folks eksempel til at udgøre et positivt alternativ – for de indfødte selv, såvel som for alle andre, der søger en erstatning for tabet af illusionen om evigt fremskridt. Indfødte folks bevægelser skiller sig ud ved at have kulturelle livsstrategier, der bygger på en allerede eksisterende fond af viden. Lilikalā Kame'eleihiwa, professor i historie ved Center for Hawaiian Studies ved University of Hawai'i i Mānoa, har udtrykt dette forhold i noget, der kunne være en parafrase over Walter Benjamin's hjælpeløse „Historiens Engel,“ der med ryggen til fremtiden tvinges baglæns af en storm, der blæser fra Paradis – alt imens fortiden hober sig op som bjerge af skrammel for hans øjne (cf. Hasager 1991). En kånaka maoli, derimod, er fast forankret i nutiden, med ryggen til fremtiden og øjnene rettet mod fortiden, hvor han søger historiske svar på nutidige problemer. En sådan orientering er praktisk, ifølge Kame'eleihiwa, for fremtiden er altid ukendt, mens fortiden er glørværdig og rig på viden (1986:28-29).

I en strukturel situation, hvor indfødte verden over er blevet fortrængt fra deres landområder og har været udsat for samme slags undertrykkelse af kultur, sprog, sociale strukturer og identitet, er det ikke mærkeligt, at de positive modbilleder, som de hver især skaber til imperialism og kapitalisme, kommer til at ligne hinanden – og ovennævnte positive folkemodeller. Indfødte folk bidrager til og udnytter særdeles bevidst omverdens kulturelle modeller for, hvordan „de er“. Ifølge Sahlins er et af de mere „bemærkelsesværdige verdenshistoriske fænomener“ her i slutningen af det tyvende århundrede „udviklingen af en kulturel selvbevidsthed blandt imperialismens fordums [!] ofre“ (1993:3).

Omdrejningspunktet i indfødte folks selvidentifikation er deres forhold til omgivelserne: de lever med og ikke af naturen. Det er baggrunden for, at indfødte folk, der ikke længere er koloniserede, stadig opfatter sig som indfødte folk. I den første beretning ovenfor talte dommer Heen om et sammenstød mellem „den enestående relation mellem hawaiianere og jord, vand og hav“ og „en kold og hård vestlig juridisk praksis“ og advokerede for en særlovgivning for kånaka maoli i forbindelse med forholdet til omgivelserne. Kånaka maolis relation til land og omgivelser beskrives oftest som et ubrydeligt slægtskab med alt levende, hvor man må respektere og pleje omgivelserne til gengæld for, at de føder en (Kame'eleihiwa 1992:19-49). De besætter igen og igen jord, de anser for deres egen, for at gøre opmærksom på deres ret til og behov for den. Ofte oprettes kulturcentre på de besatte områder samtidig med at dyrkning af især afgrøder, der anses for særligt hawaiianske, påbegyndes. For kånaka maoli er den lokale indsats for bedre

livsvilkår tæt knyttet til protesten mod udviklingsprojekter, der i dag er økonomisk begrundede, mens modstanden mod dem er formuleret i kulturelle termer. Jord er på en gang en uadskillelig del af kanaka maoli identitet og nødvendig for at skabe det materielle grundlag for selvbestemmelse, der anses som forudsætning for, at man kan få et godt liv og komme de uheldsvangre sociale statistikker til livs.

På et vist abstraktionsniveau (som for eksempel det, man bevæger sig på i FN-diskursen) kan indfødte folk siges at leve op til den enkle „grønne“ model (cf. Howard 1990), der beskriver dem som holistiske med en integreret opfattelse af slægtskab med omgivelserne og alt levende, og dermed en ansvarlighed, der sikrer bæredygtig sameksistens med omgivelserne. Der er naturligvis store forskelle de indfødte folk imellem angående levevis, vilkår og kosmologier, men på et vist plan er ovennævnte – officielt FN-accepterede – model sand: den er (og har måske altid været) en vigtig del af identiteten, selvopfattelsen – uagtet hvordan det enkelte menneske i øvrigt gebærder sig i praksis. Denne model bliver ikke mindst sand, fordi den er enkel, generel, understøttet af samtidig praksis og et nyttigt politisk redskab (Keesing 1985; Pedersen n.d.; Hacking 1986).

Indfødte folks situation kompliceres af, at grunden til, at de har brug for særlovgivning, er, at de har brug for kollektive rettigheder for at sikre deres overlevelse som *folk*, deres kulturelle overlevelse. Kollektive rettigheder opfattes af mange indfødte folk som præcis den type rettigheder, der mangler, for at deres eksistens som folk er dækket af de allerede eksisterende menneskerettighedskonventioner. Kanaka maoli føler sig for eksempel ikke enkeltvis fysisk truet på livet (trods de barske realiteter afspejlet i ovennævnte statistikker) – men de føler, at deres eksistensgrundlag som folk trues. Denne type folkedrab er „kulturelt folkedrab.“ Kollektive rettigheder angår først og fremmest rettigheder til selvbestemmelse, landområder og ressourcer, men omfatter også de såkaldte intellektuelle og kulturelle rettigheder.

De universelle menneskerettigheder rummer egentlig allerede en beskyttelse af de kollektive rettigheder. Folkeretten (det internationale retssystem) er nemlig bygget op omkring to retsprincipper: individuelle rettigheder og rettigheder for *folk*. Menneskerettigheder forstås som regel kun som individuelle rettigheder, der er nøje knyttet til den vestlige ideologi og fremkomsten af et borgerskab og nationalstater for godt to hundrede år siden. I samfund med etniske opdelinger og store socioøkonomiske og regionale uligheder har de vist sig at være en illusion, men alligevel sættes der ofte lighedstegn mellem ideen om individuelle rettigheder og demokrati og lighed. Folk fortolkes i FN-sammenhæng oftest som lig en nationalstat, der er optaget som medlem af FN som en såkaldt medlemsstat. Medlemsstaterne har alle mulige kollektive rettigheder, deriblandt suverænitet og territorial integritet (Stavenhagen 1994:23). Kun få nationalstater og majoritetsbefolkninger er villige til at anerkende folkerettens kollektive rettigheder for andre kollektiver end nationalstater, og trods alt lever verdens fem til otte tusinde folkeslag under kun halvfjerds nationalstaters styre. Nationalstaternes modvilje er forståelig, eftersom en anerkendelse af *alle folks* ret til selvbestemmelse ville underminere selve strukturen i det apparat, der hjælper dem med at beskytte det verdensbillede, der sikrer den „orden“ (magtfordeling), som den globale virkelighed truer.<sup>12</sup> Antropologer og andre har påpeget, at der er behov for en ny kartografi, der ikke sætter lighedstegn mellem stat og territorium. Denne antropologiske indsigt synes på en gang at true nationalstaternes magtmonopol og modarbejde indfødte folks indlysende territoriale rettigheder til land og ressourcer. Kollektive rettigheder, som nu formuleres i folkeretten, regnes for tredje



generation. Antropologien har som en af de få videnskaber erfaring og redskaber, der kan hjælpe med til at forhindre, at staternes fortolkning af folkeretten helt fjerner kollektive rettigheder fra international lovgivning, og det bør vi udnytte.

## Den fælles virkelighed

Indfødte folk og antropologer påvirker gensidigt hinandens livsvilkår – helt ned på det personlige plan. (Vi konkurrerer endda nogle gange om de samme projekter og job.) Analyse af indfødte folks situation må derfor medtænke antropologen selv – som del af samme virkelighed. Og vi må være klar over, at med vores „videnskabelige“ rygdækning, har vi stadig en vis magt, som kan tilintetgøre muligheder for andre mennesker for at vinde helt basal anerkendelse af deres menneskerettigheder og dermed i ekstreme tilfælde overlevelse.

Med den øgede opmærksomhed på indfødte folks rettigheder internationalt følger national lovgivning, der støtter rettigheder formuleret i kulturelle termer: 'fordi indfødte folk har 'deres egen' kultur, må den (og de) beskyttes af en særlig lovgivning'. Denne type lovgivning så vi eksempler på i de to første beretninger. Derfor anvendes antropologer stadig hyppigere som ekspertvidner i forbindelse med retskrav fra indfødte folk. De mest grundlæggende af disse sager handler om, hvorvidt en bestemt gruppe faktisk kan vinde statslig anerkendelse som et indfødt folk. Den antropologiske fortid rummer desværre en række uheldige eksempler på, hvordan antropologers arbejde og vidneudsagn har udryddet fremtidsmuligheder for hele folkegrupper (Bodley 1982). Et helt central krav fra indfødte folk i dag er derfor retten til at definere sig selv. I forbindelse med en række staters krav om en entydig og eksklusiv definition af „indfødte folk“ i FN, samledes gruppen af indfødte repræsentanter ved et arbejdsgruppemøde i november 1995 om følgende udtalelse:

[E]thvert forsøg på at definere, hvem eller hvad indfødte folk er, [må] ses som endnu et forsøg på at frarøve os vores iboende ret til at eksistere. At tiltage sig retten til at definere indfødte folk er at benægte vores ret til selvbestemmelse, eftersom der ikke findes noget mere fundamentalt udtryk for denne ret end muligheden for at bestemme, hvem man selv er gennem selvidentificering. [...]

Den gamle talemåde, at „den, der navngiver, er alle tings ophav“, har været en vedvarende kilde til fornægtelse af [indfødte folk] og tilegnelse [af vores land og ressourcer]. Vi henstiller på det alvorligste, at denne erklæring ikke også må blive brugt til denne fremmede tilegnelse, der så bedrøveligt har præget vores fortid (Uddrag af „Special Indigenous Caucus Statement, 22 November 1995, the Human Rights Commission Working Group Established Under Resolution 1995/32“, se United Nations 1995).

Spørgsmålet om, hvem der definerer indfødte folk og med hvilken politisk eller karriere-mæssig hensigt, er et helt centralt punkt, hvad angår indfødte folks rettigheder – og burde være et af de områder, hvor antropologien kan bidrage – ikke med at deltage i konkurrencen om at definere – men med at analysere og fremdrage konsekvenser af og ideologier og strategier bag definitioner (cf. Keesing 1985, 1990; Hasager 1991:122-23).

Som Trask ovenfor gjorde det klart, er antropologiens metodiske flagskib, „den privilegerede forståelse af andethed gennem feltarbejde“, grundlæggende udbytende: antropologer lever hos indfødte og lærer af dem uden at give dem noget igen – hverken beskyt-

telse af deres viden eller omsorg for deres fremtid. Antropologer kommer, tager og bruger – i en velkendt analogi til imperialistisk adfærd. Det, antropologen „tager“ kan være fragmenter af komplicerede kulturelle forhold, der ikke sjældent stykkes sammen og bruges som illustration af en fremherskende teoretisk retning. Vi så, hvordan Linnekin (1983, 1985) brugte brudstykker af kånaka maolis virkelighed til at markere sig i den daværende fremherskende teoretiske skole, der så kultur- og traditionsopfindelse overalt, hvor dens udøvere vendte blikket hen – og det i en sådan grad, at det sidenhen har været nødvendigt at „genopdage“ kulturel kontinuitet (Linnekin 1992; Friedman 1993; Sahlins 1993). Men uagtet at Linnekins første arbejder byggede på et løst og ensidigt grundlag (Trask 1991, 1993; Friedman 1993), så har det skabt hende en karriere og gode stillinger, mens kånaka maoli til stadighed må bevise deres autenticitet, som det blev påpeget i den første og sidste beretning. Hvis der er nogen, der opfinder traditioner og kultur, så er det ifølge Trask snarere antropologer og arkæologer. Denne påstand underbygger hun med en række eksempler på højt estimerede antropologer og arkæologer, der ukritisk gentager løgne om indfødte folk – måske af dovenskab, mangel på grundforskning, eller fordi de skrevne kilder, forskerne udvælger sig, underbygger den teori, de for tiden forfægter.

Kritikken af antropologers forskning og samarbejde med statsinstitutioner og indflydelsesrige udviklere er berettiget og et sundt udgangspunkt for en diskussion af fagets fokus, men debatten mellem ikke-indfødte og indfødte forskere er ulykkeligvis for en stor del blevet til et spørgsmål om, hvem der har monopol på viden (om de indfødte). Kriterier som „objektivitet“ og „videnskabelighed“ er blevet brugt til at retfærdiggøre ikke-indfødtes forskning og publikationer om indfødte forhold (cf. Keesing 1989), og indfødte folk er med rette blevet fortørnede, når de er blevet beskyldt for ikke at kunne se objektivt og videnskabeligt på deres egen kultur og situation – for eksempel begrundet med tesen om distancens nødvendighed eller den paternalistiske idé, at undertrykkelse og politisk pres får dem til at lade sig lede af politiske dagsordener, racisme, uvidenhed eller usikkerhed. Men det er ikke et spørgsmål om enten sand videnskab eller politisk strategi, som professorerne Keesing og Trask stredes om i begyndelsen af 90'erne (Keesing 1989; Trask 1991). Antropologer tvinges i dag til at sætte deres forskning ind i en samfundsmæssig sammenhæng og dermed ind i den polemik om forskeres rolle i relation til det omgivende samfund, som Trask efterlyste i 1989.

Metodiske overvejelser om, hvem der kan tillade sig at forske i hvad, intensiveres for tiden med eksponentiel hast i stillehavsområdet, hvor dette – vigtige – spørgsmål efterhånden synes at blive fokus for såvel indfødte som ikke-indfødte forskere – på bekostning af indholdet af forskningen. Reaktionen blandt ikke-indfødte antropologer i Hawai'i går fra ligegyldighed og akademisk isolation (en del er holdt op med at beskæftige sig med hawaiianske forhold og har fundet sig nogle andre indfødte) over apati og selvudslettelse til aktivt samarbejde med kånaka maoli – forskere såvel som ikke-forskere.

Imidlertid afklarer debatten om, og den fremvoksende lovgivning på grundlag af, såkaldte intellektuelle og kulturelle rettigheder en del af disse stridsspørgsmål set fra et juridisk synspunkt. Ifølge FN's udkast til en rettighedserklæring for indfødte folk, artikel 29, er

indfødte folk [...] berettiget til anerkendelse af den fulde ejendomsret over, kontrol med og beskyttelse af deres kulturelle og intellektuelle ejendom. De har ret til særlige forholdsreg-



ler for at kontrollere, udvikle og beskytte deres videnskaber, teknologier og kulturelle manifestationer, inklusive menneskelige og andre genetiske ressourcer, frø, medicin, viden om egenskaber ved fauna og flora, mundtlige overleveringer, litteratur, formgivning og billed- og udøvende kunst.

Intellektuelle ejendomsrettigheder er et begreb, der er vanskeligt foreneligt med indfødte folks livsstil – og en tvivlsom fordel. FN's officielle informationsmateriale om indfødte folk i anledning af det Internationale år, 1993 (1992a, 1992b), definerer intellektuel ejendomsret som omfattende bevarelse af indfødt vidensgrundlag på områder som lægeurter, landbrugsmæssig biodiversitet og forvaltning af omgivelserne, samt kompensation til indfødte folk for brug af deres ekspertise. Det er noget hidtil ganske uhørt og åbner perspektiver for økonomisk udvikling på egne betingelser. Eksempelvis kan nævnes, at samme anslår – hvordan man så end har båret sig ad med at beregne det – at den årlige markedsværdi for farmaceutiske produkter afledt af lægeurter opdaget af indfødte folk andrager 300 milliarder kroner. At få del i disse midler kræver nytænkning og forening af traditionelle og moderne forretningsmetoder. Den første begejstring blandt indfødte folk er de senere år blev afløst af skepsis, og frygten for misbrug af begrebet (som for eksempel i forbindelse med patentering af gener for nulevende mennesker) har ført til en total afvisning af denne „rettighed“, der truer med at blive blot endnu en form for udbytning.

Om kulturel ejendomsret siger FN's informationsfolder, at det handler om, at indfødte folk bevarer og kontrollerer brugen af deres relikter, arkæologiske fundsteder, tekstiler, skeletter, ritualer, sange, legender osv. Disse forhold er indlysende centrale for antropologers arbejde og ophavsret, og tvinger om ikke andet antropologer til større lydhørhed, ansvarsfuldhed og åbenhed i deres relationer til indfødte folk og deres publikationer om dem (cf. Greaves 1995). Dette forstærkes af, at indfødte aktivister og intellektuelle bruger og kontrollerer antropologiske arbejder. De sætter i stigende grad betingelserne gennem kontrol af forskningstilladelser og beredvillighed til samarbejde, og antropologer ansættes nu direkte af deres forhenværende „objekter,“ som Niels Fock påpeger (i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*). De afhandlinger og artikler, vi frembringer, bliver vurderet og brugt af dem og indgår i en verdensskabende proces, der kan ændre deres livsvilkår – såvel som vores.

Diskussionen om monopol på viden rækker langt ind i den enkelte forskers personlige identitet. Antropologen betragtedes tidligere som repræsentant for de indfødte og syntes i den position at besidde den etnografiske og historiske sandhed om dem, hvilket var en del af basis for antropologers selv-identifikation. I dag er den antropologiske identitet i opløsning ligesom det moderne verdensbillede, faget blev skabt sammen med, er det. Hvis vores professionelle identitet er uadskillelig fra et vidensmonopol og eksistensen af „oprindelige kulturer“, og hvis antropologisk analyse er defineret som eksklusiv fortolkning af kulturer, så er nutidige selvbevidste indfødte folk, der ser TV og helst kører pick-up trucks en trussel mod vores egen personlige identitet og antropologiske autoritet (cf. Friedman 1993).

Hvilken lære for udøvelsen af vores fag kan vi drage af ovennævnte iagttagelser og erkendelser? Først og fremmest selvkritik, respekt og politisk ansvarlighed og forsigtighed. Er vores forskning et tilstrækkeligt grundlag for at vi kan tale for andre? Er vores projekter nyttige for andet end vores egen karriere? I samfundsbeskrivelser kan kultur og politik ikke adskilles. Selv når man påstår at være upolitisk, er det en politisk påstand

(Hasager n.d.d), og det må mane til forsigtighed med hensyn til publicering af informationer om et folk, at man faktisk ikke ved, hvad der sidenhen kan komme dem til skade – for eksempel i forbindelse med retskrav. Vi så i den anden beretning, hvordan antropologisk materiale blev brugt politisk. Få antropologer har taget stilling til de politiske konsekvenser af deres forskning (i hvert fald fremgår det ikke af publikationerne), og netop det, at antropologer ikke har sat sig selv og deres forskning ind i en samfundsmæssig virkelighed og påtaget sig det ansvar, der følger hermed, er baggrund for kritikken i den tredje beretning. Sandheden om „det oprindelige indfødte samfund“ findes lige så lidt i senere nedskrevne kilder, som i nulevende menneskers hukommelse. Men i sidstnævnte finder vi den sandhed, der er vigtig for dem i dag. Teksterne, vi som antropologer er så vant til at give størst autoritet, er også fortolkninger af en fortid i en samtid og bør læses kritisk som sådanne.

## Tradition og kultur

Antropologer er i klemme mellem to grundliggende forskellige måder at forstå kultur og tradition på. På den ene side er det blevet stadig mere klart for samfundsvidenskabelige forskere, at kultur i en global „kulturel kompleks“ verden ikke længere kan beskrives som veldefineret, nogenlunde uforanderlig, afgrænset og indre homogen. Antropologer har erkendt, at det traditionelle kulturbegreb, der af teoretiske såvel som feltarbejds-mæssige årsager har fokuseret på kulturer som adskilte, isolerede, stedbundne enheder ikke er en nyttig beskrivelse af verden. Keesing foreslog derfor i 1989 at erstatte „kultur“ med den processuelle betegnelse „det kulturelle“ (1994). Som konsekvens af erfaringen om et dynamisk kulturbegreb, har man også erkendt, at traditioner ikke er måder at gøre ting på, som er forblevet uforandrede siden „før kontakten“, selv om indfødte folk ofte selv bruger udtryk som „fra tidernes morgen“.

På den anden side er det lukkede, homogene, statiske kulturbegreb blevet stadig mere udbredt uden for antropologien. I daglig tale bruges „kultur“ ofte synonymt med „etnisk gruppe“ og kollektive kulturelle rettigheder legitimeres oftest med henvisning til et folks kultur – både i for eksempel FN-sammenhæng og indfødte folk imellem.<sup>13</sup> Mens brugen af kultur som politisk redskab og strategi er blevet stadig mere essentialistisk, som det for eksempel er tydeligt i den internationale diskurs om indfødte folk (Hasager n.d.a:6), er det blevet „en dødssynd“ at tale om essentialisme blandt antropologer (Sahlins 1993:4).

Et væsentligt problem med at definere rettigheder som kulturelle er, at bevisførelse vedrørende rettighedskrav kommer til at hænge på, om man for eksempel kan bevise, at et handlingsmønster, en bestemt praksis eller en bestemt brug af landområder er bæredygtig og traditionel (normalt opfattet som ensbetydende med „oprindelig“ og „urgammel“). Det vestlige retssystem kommer derved til at understøtte en opfattelse af kultur som afgrænset og statisk – præcis det antropologer i dag i forbindelse med bestræbelser på at skabe redskaber til at analysere og forstå en „globaliseret verden“ må afvise som en relevant samfundsbeskrivelse.

I takt med at kulturbegrebet er blevet offentlig ejendom, er antropologisk praksis, vores datas kvalitet og troværdighed og vores egen professionelle og personlige integritet også blevet udsat for offentlig kontrol. Fastholder vi af ren og skær overbevisning eller faglig stædighed, at denne eller hin praksis har ændret sig siden tidernes morgen, at



den er revitaliseret, eller (værst af alt) nyopfundet – uden at det samtidig lykkes os at overbevise jurister eller offentligheden om, at en vigtig egenskab ved kultur (og tradition) er foranderligheden og kontinuitetsens samtidighed (cf. Sahlins 1993) – så kan vi for eksempel (utilsigtet) komme til at bære ansvaret for, at et folk bliver frarøvet basale rettigheder af afgørende betydning for deres overlevelse som folk.

Omvendt, som vi så eksempler på, kan antropologer, der hævder den nyere antropologiske forståelse af kulturbegrebet som processuelt, forandrende og uden faste grænser selv risikere at blive beskyldt for at være „uægte“: upræcise, usikre, inkompetente og partiske videnskabsfolk. I det firkantede vestlige juridiske system kan fastholdelsen af en antropologisk synsvinkel faktisk modarbejde tildelingen af de menneskerettigheder, der uden for enhver tvivl tilhører indfødte folk, slet og ret fordi de er mennesker.

Det er vigtigt for indfødte folk at få skabt og implementeret love angående kulturarv. Antropologer burde kunne bidrage til at bryde de indbyggede modsætninger mellem lovsystemets traditionelle fastlåsthed og en nødvendig fleksibilitet omkring dynamiske kriterier for bestemmelse af begreber som „tradition“ og „kulturelt betydningsfuldt område“. Kānaka maoli handler inden for „en tradition, der er udpræget ikke-amerikansk, og for hvilken fortiden er et direkte bindeled til nutiden – en nutid, der er levende og ikke videnskabeligt og kunstigt frembragt“, som Trask udtrykker det (1993:176).

Indfødte folks situation i det globale spændingsfelt mellem respekt og forfølgelse stiller vidtgående krav om ansvarlighed og fremsyn i antropologers forskning og publice-ren. Som eksperter på kultur kommer antropologer og deres produkter til at spille en stadig større rolle i forbindelse med afgørelser af, om en given praksis for eksempel er „traditionel“, og på grund af fagets „kosmopolitiske“ karakter<sup>14</sup> har antropologer for eksempel en central plads i internationale netværk, hvilket giver os mulighed for at vælge at bruge denne (strukturelt skabte) position positivt og være aktivt medvirkende i skabelsen af rimelige vilkår for indfødte folk. Omvendt er konsekvensen af den ændrede magtfordeling mellem antropologer og de, der engang var „objekter“, at antropologer tvinges til samarbejde med indfødte folk, hvilket der sandsynligvis kun kan komme bedre forskning ud af. Vores primære forskningsfelt, de indfødte folk, er ikke hjælpeløse og „stumme“, men professionelle og kreative – i den udstrækning deres politiske situation og økonomiske muligheder tillader. Vi må som antropologer (for at parafasere Terence Turner (1993)) spørge os selv, hvad indfødte folk kan bruge os til, og hvad vi kan lære af dem, og vi må nærmere undersøge de begreber, vi arbejder med. Vi kan ikke afvise indfødte folk og deres holdninger som følelsesladede, uvidenskabelige, ikke-objektive eller kun relevante for andenklasseres forskere af praksistypen.

Eftersom vi lever i og bliver brugt af en verden, der taler de lukkede kulturers sprog, må vi aktivt søge at nuancere og dele ud af vores viden om det ikke-statiske, åbne kulturbegreb. Antropologer må skabe forståelse og politisk åbenhed angående kollektive rettigheder og støtte indfødte folks livsnødvendige ret til selvstyre og selvbestemmelse (Hassager n.d.c). Derfor må vi skærpe analysen af kultur- og traditionsbegreberne, der er det almindeligt accepterede grundlag for retskrav fra indfødte folks side. Vi ved stadig for lidt om kontinuitet i kulturel identitet til at kunne overbevise andre om, at „des mere noget forandres, des mere forbliver det det samme“ (cf. Sahlins 1981). Begreberne „traditionel skik og brug“, „sædvaneret“, „brugsret“ og „ejendomsret“ bør klarlægges i nutidig praksis. At præcisere og nuancere kultur- og traditionsbegreberne, at studere, hvordan de forskellige kulturelle modeller for dem hænger sammen, er fremkommet og har fået så stor

magt, er således en væsentlig opgave for antropologien i dag og kan ikke adskilles fra den globale sammenhæng, som både antropologer og indfødte folk er del af. Vi kan lære noget om begreberne ved at lytte til indfødte folk – og som udgangspunkt tage deres udsagn og gerninger alvorligt i den sammenhæng, de fremkommer. Vi bør via vores begrebsapparat kunne gøre det klart, hvorfor svinejagt i Hawai'i i dag er en traditionel praksis.

## Noter

1. I dag er det ikke ualmindeligt, at regeringer støtter en vis grad af selvstyre i forsøg på at rette op på relationen mellem indfødte folk og resten af samfundet. Der er en stærk understregning af og megen snak om multikulturalisme og respekt for og støtte til kulturel forskellighed, som er blevet del af statslig politik.
2. „Public Access Shoreline Hawai'i and Angel Pilago v. Hawai'i County Planning Commission and Nansay Hawai'i Inc.“ 79 Haw. 425 903 P.2d 1246 (1995). Oplysningerne i denne artikel bygger på ovennævnte domsafsigelse samt „Brief Amicus Curiae of Protect Kohanaiki 'Ohana, Inc., The Kalamaula Homestead Association and Native Hawaiian Environmental Defense Fund, Inc., No. 15460“ 28. februar 1994; nyhedsbreve og andet baggrundsmateriale distribueret af the Protect Kohanaiki 'Ohana ved Karen Eoff, samt noter fra mødet i The Hawaiian Historical Society, Bishop Museum, Honolulu, den 27. februar 1996 med titlen „Reaffirmation of Hawaiian Access Rights. An Analysis of the Public Access Shoreline Hawai'i (PASH) Ruling.“ Dommen blev som nævnt præsenteret af en dommer fra The Intermediate Court of Appeals, Walter Heen, og analyseret i samfundsmæssig kontekst af historikeren Davianna Pōmaika'i McGregor fra Ethnic Studies Department, University of Hawai'i.
3. „Ahupua'a tenants.“ *Ahupua'a* er almindeligvis lagkagesnitformede landområder, der fra bjergområderne vider sig ud og strækker sig ud i havet. De anses i dag af mange for at have været stort set selvforsynende enheder og basis for den sociale organisationsform, knyttet sammen af familieband (Lyons 1875; Hasager 1996).
4. „Kalipi v. Hawaiian Trust Co.“, 1982, der anerkender traditionelle rettigheder inden for den ahupua'a, man bor i; og „Pele Defense Fund v. William Paty“, 1992, der stadfæster, at man har ret til at bruge landområder til kulturelle formål, hvis man kan bevise, at man tidligere har indsamlet dér, også selv om man ikke bor i samme ahupua'a (Command 1995; MacKenzie 1991:226-27).
5. Dette spørgsmål vanskeliggøres af, at de polynesiske og europæiske svin tilsyneladende har samme oprindelse, identificeret som *Sus scrofa* (Dawrs 1996; Kramer 1971:180).
6. Sponsel viser, hvordan anklager om indfødtes destruktion eller påvirkning af omgivelserne er ganske ude af proportion med det vestlige samfunds synder, og fastholder, at al menneskelig aktivitet griber ind i og ændrer økologiske forhold (1992:29).
7. I forbindelse med en konference i European Society for Oceanists i Basel i 1994 behandlede Tonkinson i sin programtale spørgsmålet om jordrettigheder i Australien (se nedenfor). I denne tale inddrog han også antropologers roller og vilkår („Land Rights: Australia after Mabo“; noter 1994).
8. I en note (1993:175) fremhæver Trask IWGIA, som en velkendt ikke-indfødt, antropologisk skabt gruppe, der arbejder for at hjælpe indfødte verden over. Trask påpeger, at gruppen søger at fremstille indfødtes forhold på en måde, så den støtter dem i deres overlevelseskamp.
9. *Haole*, „uden åndedrag“ (Pukui & Elbert 1981) er nu en gængs term for hvide i Hawai'i, nedsættende eller blot beskrivende, afhængig af kontekst.
10. Der findes intet bevis for, at der overhovedet fandtes tuberkulose i Hawai'i.
11. Den „post-koloniale“ situation er karakteriseret af indre kolonisering som for eksempel i Latinamerika og neo-kolonialisme som for eksempel i relationen mellem Papua New Guinea og Bougainville. Betegnelsen „post-kolonial“ refererer til, at man i FN fokuserer på de gamle kolonimagters besiddelser og deres opdeling af verden i territorier. Når 1990'erne er blevet udråbt til „Tiåret for udryddelse af al kolonialisme“, er



det kun denne ydre, efterkrigsdefinerede kolonialisme, der refereres til. Meget få af verdens tusindvis af koloniserede folk kvalificerer sig til at være optaget på FN's liste over ikke-selvstyrende territorier, der planlægges dekoloniseret før år 2000.

12. Verden er, som Liisa Malkki har påpeget, ikke et kulørt skoleatlas af forskelligfarvede, gensidigt udelukkende nationer (1992:26). I en verden med voksende fokusering på multikulturalisme, regionalisme og transnationale organisationer, er FN's „familie af nationer“ tydeligvis ikke et adækvat repræsentativt forum for verdens folk.
13. Indfødte folk ved naturligtvis, at det kun beskriver en del af virkeligheden, men har brug for at tale et enkelt „sprog“ – et sprog, som magthaverne kan forstå (Hasager n.d.a). Se også Hviding 1993 for et eksempel på, hvordan kulturel essentialisering er blevet brugt til at forhindre et mineselskabs aktiviteter i New Georgia.
14. Ud over den blotte tilstedeværelses globalisering er antropologer aktivt „globaliserende.“ Et frisk eksempel fra Hawai'i er et antropologpar, som har taget initiativ til en årligt tilbagevendende begivenhed, hvor emigranter fra det lille stillehavssamfund, de studerer, kommer fra hele verden for at mødes til kulturelt samvær på en strand på O'ahu's nordkyst.

## Litteratur

Balandier, George

1970 The 'Colonial Situation' and Its Negation: The 'Colonial Situation' Concept. I: The Sociology of Black Africa. Social Dynamics in Central Africa. London: André Deutch. (Fransk 1955).

Blaisdell, Kekuni

1994 Statistics on Kānaka Maoli (Indigenous Hawaiians). November 1, 1994. 2 pp.

Blaisdell, Kekuni & Noreen Mokuau

1994 Kānaka Maoli, Indigenous Hawaiians. I: Ulla Hasager & Jonathan Friedman (red.): Hawai'i – Return to Nationhood. IWGIA Document 75. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

Bodley, John H.

1982 Victims of Progress. 2. udg. Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing Co.

Command, Bobby

1995 Court Reaffirms Rights of Native Hawaiians. West Hawaii Today. 3. september.

Dawrs, Stu

1996 Pig Tales. Honolulu Weekly, 28. februar.

Friedman, Jonathan

1993 Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity. Bidraget tot de taal-, land- en Volkenkunde. Deel 149, 4e Aflevering: 737-67.

Special Issue. Paul van der Grijp and Toon van Meijl (red.): Politics, Tradition and Change in the Pacific. Leiden: Royal Institute of Linguistics and Anthropology.

1994 Cultural Identity & Global Process. London: Sage Publications.

Greaves, Thomas C.

1995 Cultural Rights and Ethnography. General Anthropology 1(2):1,3-6.

Hacking, Ian

1986 Making Up People. I: Th. C. Heller, M. Sosna & D.E. Wellbery (red.): Reconstructing Individualism, Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought. Stanford, CA: Stanford University Press.

Handy, E.S: Craighill, Elizabeth Green Handy & Mary Kawena Pukui

1972 Native Planters in Old Hawaii. Their Life, Lore, and Environment. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 233. Honolulu: Bishop Museum Press.

- Hasager, Ulla  
 1991 Kulturel Identitet i global historisk antropologisk sammenhæng – mod en metode til studium af identitet. Specialerække 42. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- 1996 Localizing the American Dream: Constructing Hawaiian Homelands. I: Kirsten Hastrup and Karen Fog Olwig (red.): Siting Culture: The Shifting Anthropological Object. Routledge. In press.
- n.d.a The Life of the Land – Essentializing the Cultural? Paper, „Locating Cultural Creativity“ workshop, Institut for Antropologi, Københavns Universitet, 3-5 oktober 1994, Magleås Kursuscenter.
- n.d.b Land Rights and Environmental Responsibility – An International Perspective on Kanaka Maoli Rights. Paper, Ethnic Studies Community Conference: Community Politics and Socio-Economic Issues in Hawai'i, University of Hawai'i at Manoa, 20-21 maj 1995.
- n.d.c The Politics of Collective Rights of Indigenous Peoples and Ethnic Groups. Paper, Ethnic Studies Department Seminar, 20. November 1995.
- n.d.d Indigenous Rights and Anthropologists. Paper, Department of Anthropology, University of Hawai'i at Manoa Symposium, 18. January 1996.
- Howard, Alan  
 1990 Cultural Paradigms, History, and Search for Identity in Oceania. I: Jocelyn Linnekin and Lin Poyer (eds.): Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hviding, Edvard  
 1993 Indigenous Essentialism? 'Simplifying' Customary Land Ownership in New Georgia, Solomon Islands. Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde. Deel 149, 4e Aflevering: 802-24. Special Issue. Paul van der Grijp and Toon van Meijl (red.): Politics, Tradition and Change in the Pacific. Leiden: Royal Institute of Linguistics and Anthropology.
- Kame'eleihiwa, Lilikalā  
 1986 Land and the Promise of Capitalism: A Dilemma for the Hawaiian Chiefs of the 1848 Māhele. Ph.D. Dissertation, University of Hawai'i.
- 1992 Native Land and Foreign Desires. Pehea Lā E Pono Ai? (Ko Hawai'i 'Āina a me Nā Koi Pu'umake a ka Po'e Haole. How Shall We Live in Harmony?) Honolulu: Bishop Museum Press.
- Keesing, Roger  
 1985 Racial and Ethnic Categories in Colonial and Post-Colonial States: Sociological and Linguistic Perspectives on Ideology. Australian National University and UNESCO.
- 1989 Creating the Past Custom and Identity in the Contemporary Pacific. The Contemporary Pacific 1(1-2):19-42.
- 1994 Theories of Culture Revisited. I Robert Borofsky (red.): Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill.
- Kelly, Marion  
 1994 The Impact of Missionaries and Other Foreigners on Hawaiians and Their Culture. I: U. Hasager & J. Friedman (red.): Hawai'i – Return to Nationhood. IWGIA Document 75. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Kemf, Elizabeth (red.)  
 1993 Indigenous Peoples and Protected Areas. The Law of Mother Earth. London: Earthscan Publications.
- Kramer, Raymond J.  
 1971 Hawaiian Land Mammals. Rutland, Vermont & Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Company.
- Kuykendall, Ralph S.  
 1965 (1938) The Hawaiian Kingdom, Volume I. 1778-1854, Foundation and Transformation. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Linnekin, Jocelyn  
 1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. American Ethnologist 10:241-52.
- 1985 Children of the Land: Exchange and Status in a Hawaiian Community. New Brunswick: Rutgers University Press.



- 1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *Oceania* 62(4):49-63.
- Lyons, Curtis J.  
1875 Land Matters in Hawaii. *The Islander* 1(18,19,20).
- MacKenzie, Melody Kapilialoha (red.)  
1991 Native Hawaiian Rights Handbook. Honolulu: Native Hawaiian Legal Corporation & Office of Hawaiian Affairs.
- Malkki, Liisa  
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7(1).
- Maunupau, Kamaki  
1994 Ho'ohaole Maila 'Ia Kākou ~ Make us into Whites. A *Kupuna's* Thoughts on Assimilation and Decolonization. I: U. Hasager & J. Friedman (red.): *Hawai'i - Return to Nationhood*. IWGIA Document 75. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Matsuoka, Jon, Davianna McGregor, Luciano Minerbi & Malia Akutagawa  
1994 Governor's Moloka'i Subsistence Task Force Final Report. June. Honolulu: The Moloka'i Subsistence Task Force and the Department of Business, Economic Development and Tourism, State of Hawai'i.
- McGregor, Davianna Pōmaika'i  
1989 Kupa'a i ka 'Aina: Persistence on the Land. Ph.D. afhandling. University of Hawai'i (539 pp.).  
1995 Waipi'o Valley, a Cultural Kīpuka in Early 20th Century Hawai'i. *The Journal of Pacific History* 30(2):194-209.
- Nettheim, Garth  
1995 Mabo and Legal Pluralism: The Australian Aboriginal Justice Experience. I: Kayleen Hazlehurst (red.): *Legal Pluralism and the Colonial Legacy. Indigenous Experiences of Justice in Canada, Australia and New Zealand*. Aldershot: Avebury, Ashgate Publishing Ltd.
- Pedersen, Poul G.  
n.d. Bring Out and Interpret the Facts: Caste Identity and the Politics of Representation and Intervention. Ms. 18 pp.
- Pukui, Mary Kawena & Samuel H. Elbert  
1981 (1971) *Hawaiian Dictionary. Hawaiian-English, English-Hawaiian*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Sahlins, Marshall  
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.  
1993 Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. Reprint from *Journal of Modern History* 65(1).
- Sponsel, Les  
1992 Myths of Ecology and Ecology of Myths: Were Indigenes Noble Conservationists or Savage Destroyers of Nature? I: Conference Proceedings: The Second Annual Conference on Issues of Culture and Communication in the Asia/Pacific Region. 31. august til 4. september. Honolulu: East-West Center.
- Stavenhagen, Rodolfo  
1994 Indigenous Rights: Some Conceptual Problems. I: W. J. Assies & A. J. Hoekema (red): *Indigenous Peoples' Experiences with Self-Government*. Copenhagen: IWGIA and University of Amsterdam, The Netherlands. IWGIA Document no. 76.
- Trask, Haunani-Kay  
1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific* 3(1):111-17.  
1993 What Do You Mean „We,“ White Man? I: From a Native Daughter. *Colonialism and Sovereignty in Hawai'i*. Monroe, Maine: Common Courage Press.

- Turner, Terence  
1993 Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8(4).
- United Nations  
1992a Who are the World's Indigenous Peoples. United Nations Department of Public Information. DPI/1296-93258-November 1992-6M. New York: United Nations.  
1992b Indigenous Peoples, Environment and Development. United Nations Department of Public Information. DPI/1294-93206-November 1992-6M. New York: United Nations.  
1994a Seeds of a New Partnership: Indigenous Peoples and the United Nations. United Nations Department of Public Information. DPI/1434-93-93803-July 1994-10.5M, sales no. E.94.I.16. New York: United Nations.  
1994b Draft Declaration as Agreed Upon by the Members of the Working Group at Its Eleventh Session. Technical Review of the United Nations draft declaration on the rights of indigenous peoples. Addition. E/CN.4/Sub.2/1994/2/Add.1 20 April 1994.  
1995 Udtalelser og officielle dokumenter fra „open-ended intersessional Working Group of the Commission on Human Rights on the draft 'United Nations declaration on the rights of indigenous peoples'“ november 1995. Materialet er samlet af kanaka maoli Kekula Bray-Crawford, men er desuden tilgængeligt i IWGIA's sekretariat i København.