

KATJA KVAALE

## SIDSTE PAS DE TROIS I GENÈVE

En dans for tre i FN's saloner, hvor værten fører

En julidag i 1993 blev en ashaninkaindianer tilbageholdt af sikkerhedsvagterne ved indgangen til Palais des Nations, FN's hovedsæde for menneskerettigheder i Genève. Den unge mand havde på sit hotel omhyggeligt iført sig ashaninkaernes traditionelle klædedragt, *cushma*'en, og dekoreret sig med en babyslynge af regnskovsfrø på skrå fra venstre skulder til højre hofte. Skønt disse i peruansk Amazonas kun bæres af kvinder med spædbørn, virker de i Schweiz som et etnisk ordensbånd. Desuden havde han malet sig i ansigtet med det knaldrøde tropeplanteestrakt *achiote*, anbragt et smykke af spraglede tropiske fuglevinger på ryggen og således rustet til dagens forhandlinger nået barfodet frem gennem Genève's gader. Der er afsat ti dage til UNWGIP's årlige møde, og dagen i dag skilte sig ud fra de øvrige ved at være den, hvor de delegerede fra Amazonas skulle afgive beretninger om deres hjemlige situation. Derfor måtte ingen chance forspildes for at understrege ashaninkaernes ret til overlevelse som folk.

Tilbageholdelsen skyldtes imidlertid ikke så meget den (u)traditionelle beklædning som det faktum, at ashaninkaen for at komplettere sin udrustning tillige bar en mængde typevarierede pile beregnet på regnskovens forskelligartede jagtbytte samt en håndgjort bue. Mens portvagterne ved Palais des Nations mente, at dette måtte være i strid med sikkerhedsregulativerne for færdsel i det enorme FN-kompleks, hævdede ashaninkaen på sin side, at bemeldte jagtvåben udgjorde en så integreret del af hans folks klædedragt, at det ville medføre en betydelig stækkelse af hans etniske identitet og krænkelse af hans personlige integritet, hvis han uden videre lod sig afvæbne. Efter henimod en halv times parlamentaren, hvor ingen af parterne veg en tomme, nåede man alligevel et kompromis; buen skulle blive stående i vagtskuret, hvorimod pilene måtte komme med ind. Begivenheden forårsagede dagen igennem en del morskab blandt de indfødte delegerede, som i det hele taget udviser en høj grad af selvironi og humoristisk sans for kontraster og paradokser i FN-systemet parallelt med en seriøs indstilling til forhandlingerne. Som et kuriosum kan nævnes, at om aftenen efter dagens forhandlinger i Palais des Nations trak den unge mand i t-shirt og bukser.

Hjemme i Perené-dalen i Chanchamayo-provinsen i Perus centrale høj jungle<sup>1</sup> har ashaninkaerne som regel jeans og skjorte på, når de arbejder i deres *chacra* (svedjebegrave) og ifører sig *cushma* efter fyraften. Vores tolk var også i jeans og skjorte, typisk en peruansk La Coste-kopi, når vi på offroad-motorcykler bevægede os rundt mellem de

fjerntliggende *comunidades nativas* (indianske landsbyer). Han holdt gerne opbyggelige foredrag i de fjerne landsbyer om, at man burde være stolt over at være ashaninka. På vores diskrete spørgsmål om, hvorfor han da ikke selv bar cushma, kom det pragmatisk: det er umådelig upraktisk med alt det stof mellem benene, når man kører motorcykel, og desuden sidder identiten egentlig ikke i tøjet, men indeni! Alligevel ville ashaninka mange gange, når vi efter et besøg ønskede at fotografere dem, bede os tøve en kende, mens de løb ind og skiftede til cushma. De samme mennesker kunne ikke drømme om at bære cushma, når de f.eks. var på indkøb i den lokale provinsby, hvor de fleste indbyggere er de racistisk stemte *colonos* (lykkesøgende indvandrere fra højlandet), og endnu mindre, hvis deres ærinde en sjælden gang gik til Lima. I min iver efter at fortælle om Danmark og vores kultur viste jeg gerne fotos og postkort fra København. Ved fremvisning af et sådant med forårskåde og fadølsglade danskere under Nyhavns parasoller mellem de kulørte huse og fortøjrede sejlskibe skutede vores værtinde sig i fryd ved tanken: „Dér kunne jeg godt tænke mig at gå, *así no mas*, bare sådan i min cushma!“ Denne sikre sans for, hvor det ikke alene er legitimt, men måske oven i købet pragmatisk opportunt at være etnisk klædt, indbefatter åbenbart også Genève.

Den indledende beretning er ikke udelukkende valgt på grund af sin afvæbnende charme. Jeg ønskede nemlig at antyde, at indfødte folk inden for FN-systemet nok afvæbnes også i bredere forstand. I nærværende artikel analyseres det, hvordan indfødte folk opererer i FN, hvor netop det etniske særpræg – selvsamme, der i national sammenhæng ofte er kilde til diskrimination – kan synes at være både forudsætning, argument og i nogen grad også hensigt. Artiklens titel henviser til den til tider urytmiske dans, der trædes mellem indfødte folks repræsentanter, vestlige ngo'er og FN's medlemslande i den internationale politik og juras balsale. Efter en introduktion til FN/UNWGIP vil jeg med udgangspunkt i situationer eller stemningsbilleder – en slags empiriske *postkort* fra indfødte folks arbejde i FN – vise, hvordan de indfødte på forskellig vis italesætter retmæssigheden af tilstedeværelse i FN (og dermed i resten af verden) *som folk*, idet de forholder sig til de allerede verserende diskurser og den eksisterende jura på området. Eksemplerne er især hentet fra UNWGIP's 11. samling i Genève i 1993<sup>2</sup> og enkelte fra FN's globale topmøde for social udvikling i København i 1995. I det omfang jeg finder, at postkortene tangerer klassiske begrebsmæssige og teoretiske diskussioner i antropologien, vil jeg hen ad vejen følge disse op. Det vil måske vise sig, at indfødte folk – som i de senere år har måttet konkurrere med postbude, sygeplejersker og edb-producenter om prædikatet „eksotisk“ – er blevet en ny udfordring for antropologien med deres til tider *bevidste eksotisme*.

## Forenede *suveræne* Nationer

FN grundlagdes i en tid, da almenmenneskelige værdier skulle restituere i en krigshærgede verden, hvor mange kolonier fra Europas ekspansionsperiode endnu ikke havde opnået selvstændighed. Man kan retteligt hævde, at med anden verdenskrig mistede det europæiske gentlemanagtige civilisationsprojekt i den kiplingske ånd for altid sin legitimerende pondus. Tilbage lå opgaven at føre Jordens befolkning frem mod årtusindskiftet med afkolonisering, udvikling, frihed og lighed som mål. Den Universelle Menneskerettighedserklæring fra 1948 blev det anti-relativistiske – skønt franskinspirerede – parameter for denne proces, individ og stat de politiske konstanter. Sammensmeltningen af indi-

vid og stat i *nationalstaten* som den betydningsgenererende størrelse „fædrelandet“ – et abstrakt fællesskab, man investerer følelser i og derfor kan dø for – er som bekendt ikke ældre end 1789. Siden da har Europas landkort etableret sig i form af *stater*, men med *nationers* konnotative legitimitet, hvilket måske forklarer, hvorfor disse begreber i international politik bruges i flæng, skønt de betyder noget forskelligt. De generelle definitiviske distinktioner mellem stat og nation er således, at en stat er „et juridisk koncept, der beskriver en social gruppe, som bebod et defineret territorium og er organiseret under fælles politiske institutioner og en virksom regering“, mens en nation er „en social gruppe, som deler en fælles ideologi, fælles institutioner og skikke og en følelse af at være af det samme“ (Connor 1994:40). Det gælder endvidere, at en nation kan udgøre del af en stat, falde sammen med en stat eller strække sig over mere end én stats grænser. Begrebet *nationalstat* var oprindeligt betegnende for de (få) tilfælde, hvor en nation var nogenlunde sammenfaldende med en stats grænser. I almindeligt administrativt brug refereres der imidlertid til alle stater som nationalstater, hvorved stater på en måde har patenteret betegnelsen *nation*, skønt begrebet i sin egentlige betydning er meget tættere på *etnisk gruppe* eller *folk* (ibid.). Netop Forenede Nationer er et klart eksempel på denne terminologiske (og følgelig indholdsmæssige) forvirring, i og med at kun stater optages som medlemmer, mens nationer (i oprindelig betydning) behandles som minoriteter eller befolkninger. Under alle omstændigheder har den moderne nationalstat opnået status som en politisk enhed med nærmest naturgiven integritet, hvis selvfølghed henviser ikke-statsbærende politiske organisationsformer til en endnu-fraværende civilisations tussmørke med pastorale nomader, jæger/samlere, svedjægerbrugere og fangerfolk som assorterede eksempler. Den moderne nationalstats karakter af selvfølghed kommer blandt andet til udtryk i konceptet „interne anliggender“, der som et næsten magisk løsen siden anden verdenskrig har lukket omverdenens øjne for kulturelle folkemord eller ligefrem massakrer på etniske mindretal.

Det er ikke hensigten her i tråd med Benedict Anderson (1983) eller Hobsbawm & Ranger (1983) at dekonstruere nationalstaten som institution på grund af spæd alder, forestillede fællesskaber eller kunstige tiltag. Den danske sang er som bekendt en helt ung affarvet pige i en syntetisk kjole, men ikke et ondt ord om det. Antropologer vil vide, at netop kulturelle konstruktioner trives særdeles vel i et samfunds kollektive bevidsthed – om Durkheim ville tillade dette ordvalg – hvor man aldrig har været sart med graden af historisk fakticitet. Ej heller er det hensigten at indstifte en relativistisk pointe om, at et oversøisk folk er i sin fulde ret til at kløve hinanden fra isse til hæl dagen lang, hvis det nu engang ligger i deres kultur. Den generelle hensigt er netop at påpege, at internationale standarder for menneskets rettigheder er helt nødvendige, men at de skal implementeres i en virkelighed, der er mere kompleks end individ-og-nationalstat. I indfødte folks tilfælde vil en implementering medføre kollektive rettigheder til jord og selvbestemmelse. Den græske menneskerettighedsekspert Erica-Irene Daes talte som formand for FN's Arbejdsgruppe for Indfødte Folk fra Generalforsamlingens talerstol 10. december 1992 ved åbningen af FN-året for indfødte folk. Her sagde hun blandt andet, at „der ikke er noget at være bange for, når indfødte folk forlanger ret til selvbestemmelse. Det betyder intet andet end retten til med værdighed og valgfrihed at genopbygge deres samfund i samarbejde med regeringer og med støtte fra FN-systemet“ (United Nations Center for Human Rights 1993). Det er nemlig ikke uvæsentligt, at hvor så godt som alle indfødte folk ønsker selvbestemmelse og kollektive rettigheder til jord, ønsker kun et absolut

mindretal fuld autonomi. Når stater udtrykker angst for „balkanisering“, er det som regel en retorisk camouflage af banal interesse i de indfødte folks jord.

Indfødte folk er, selvom de oplever *nationhood*<sup>3</sup> som distinkte folk, altså ikke repræsenteret i FN. FN er de suveræne nationalstaters forening, og kun disse har som medlemmer stemmeret på Generalforsamlingen, FN's øverste beslutningsorgan. Der er allerede i FN's tidlige dokumenter en tendens til, at folk eller nationer, der mistede deres suverænitet i en tidligere koloniseringsproces og ufrivilligt – eller uden at vide det – blev indsluset i en ny nationalstat, omtales som minoriteter eller befolkninger (*populations*) frem for som folk (*peoples*) eller nationer. Generelt tillægges kun stater *nationhood* og „territorier“, hvorimod „befolkninger“ har „arealer“. Dokumenternes juridiske sprogbrug demonstrerer altså en stor tillid til den suveræne nationalstat som dén politiske enhed, der skal sikre fred og retfærd gennem den individuelle borgers rettigheder. Nogle vil mene, at den internationale jura reflekterer en gammelkendt evolutionistisk rangdeling af sociale organisationsformer, men nationalstatens integritet er som før nævnt ældre end Darwin. Desuden interesserede allerede Platon sig for statens selvlegitimering.

Blandt FN's medlemslande lever i bedste velgående tillige en idé om, at homogenisering – det vil her sige tvunget lighed – og integration af uensartede befolkningsgrupper ved nationalstatens kulturelle smeltedigel er den sikreste vej til fred og udvikling. Det er dog værd at notere sig de alarmerende diskrepanser i FN-systemet, hvad integrationstanken angår. Arbejdernes internationale organisation, ILO, har som det eneste FN-organ formuleret FN-konventioner om indfødte folks rettigheder. Dette skyldes velsagtens en forestilling om, at indfødte folk ved (uundgåelig) assimilation i deres respektive nationalstater ville komme til at udgøre samfundets sociale bundlag og dermed sortere under arbejderklassens interesseorganisationer. ILO's første konvention (nr. 107 fra 1957) sigtede således mod fuld assimilation med mindst mulig smerte for de implicerede folk. Man havde imidlertid ikke taget højde for, om indfødte folk selv i det hele taget ønskede integration, og konvention nr. 107 blev på grund af omfattende kritik erstattet af den nærværende ILO-konvention nr. 169 fra 1989, der har forladt integrationstanken. En håndfuld lande, deriblandt Danmark, har siden ratificeret ILO-konvention nr. 169.

Samtidigt har UNWGIP<sup>4</sup>, den lille arbejdsgruppe i FN, der undersøger indfødte folks forhold, efter 13 års undersøgelser også til fulde erkendt, at integration og menneskerettigheder *ikke* kan kombineres i indfødte folks tilfælde. Alligevel styrer de øvre organer i FN stadig efter dette princip. På det store FN-topmøde for social udvikling i København i marts 1995 var indfødte folk således udelukkende nævnt som underpunkt for temaet „social integration“. Hvor brasilianske gadebørn, handicappede, flygtninge og mange andre dårligt stillede grupper sandsynligvis kan nyde godt af integration, er indfødte folks erfaring konsekvent negativ. Det lader til, at man kun med en anerkendelse af dem *som folk* inklusiv selvbestemmelse og kollektive rettigheder til jord, kan sikre menneskerettighederne også i deres tilfælde. Altså særret for at opnå ligeret, hvilket i sig selv er et kontroversielt – og udemokratisk, vil nogle mene – fænomen, der i høj grad udfordrer FN's grundlæggende ideologi og nok er en debat værd.

Det er overladt til gætter, hvordan verden havde set ud, hvis FN som medlemmer ikke blot havde accepteret suveræne nationalstater, men tillige alle distinkte folk. Det er også uvist, om der i det hele taget havde været noget, der hed indfødte folk i dag, hvis staternes koncepter om social integration og fælles bidrag til den nationale identitet havde været oprigtige og fordomsfrie. Det, vi ved, er, at den oprindelige befolkning i uhyre

mange nationalstater i så lille udstrækning er blevet respekteret af deres stats repræsentanter, at de i dag kun ser sig beskyttet som folk under international lov. Skønt stemningen i den generelle opinion nok anerkender indfødte folk som distinkte folk og måske bifalder princippet om selvbestemmelse (Berman i van der Vlist 1994:178), er FN langt fra gearret til dette endnu. Alligevel har man i FN været tvunget til at sætte spørgsmålstegn ved nationalstaten som freds- og demokratiskabende enhed par excellence.

## UNWGIP – en port til FN åbnes for indfødte folk

I stigende erkendelse af dette nedsatte man i 1982 på anbefaling af en forudgående undersøgelse den allerede nævnte arbejdsgruppe under Menneskerettighedskommissionen: Forenede Nationers Arbejdsgruppe for Indfødte Folk (United Nations Working Group on Indigenous Populations). UNWGIP havde to hovedopgaver: at danne sig et globalt overblik over indfødte folks situation og at formulere et udkast til en erklæring om indfødte folks rettigheder, hvorved deres behov og særlige forhold kunne sættes på standarder inden for det eksisterende internationale juridiske system. Det blev hurtigt klart, at dette ikke lod sig gøre uden at invitere repræsentanter for indfødte folk til Genève for at hjælpe til med arbejdet. Det er i de mellemliggende 11 år vokset til en stadig større årligt tilbagevendende begivenhed med 600 til 800 repræsentanter for indfødte folk og ngo'er fra alle verdenshjørner i et veritabelt mylder omkring arbejdsgruppens fem medlemmer.

Deklarationsudkastet lå færdigt i 1993 efter 11 års møjsommeligt arbejde. FN havde kun sparsomme midler til at finansiere de indfødte repræsentanters tilstedeværelse i Schweiz, som derfor i mange tilfælde afhang af private ngo-fonde og lignende. De indfødte repræsentanter til stede havde ingen politisk myndighed eller formel indflydelse på processen, men udgjorde alene en uformel konsultativ hjælp til formuleringen af erklæringsudkastet. Arbejdsgruppen på sin side havde heller ingen formel politisk magt, men udelukkende bemyndigelse til at formulere et *udkast* til en erklæring, som det i skrivende stund står medlemslandene frit at ændre fuldstændigt på de højere – og afgørende – niveauer i FN-hierarkiet. På trods af de ubegribelige forhold, dokumentet er blevet til under, hvor man hede julidage og -nætter med svigtende simultantolkning og hen over umådelige kulturelle barrierer, paragraf for paragraf skulle nå frem til en endelig version, er netop *udkastet* blevet det tætteste, indfødte folk kommer på deres eget dokument i FN-systemet. Det er ikke et „indfødt dokument“, men det er blevet til med indfødt inspiration. Staterne i Generalforsamlingen kan, hvis de vil det, uden indfødt indblanding nulstille 11 års arbejde med et pennestrøg – og netop her afhænger meget af lande som Danmark, der har små folks forhold på den menneskeretlige dagsorden – men dette ændrer ikke ved, at erklæringen i sin tæt-på-ideelle-version én gang for alle er indgået som FN-dokument med løbenummer UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1993/29 og derfor tjener som referencemulighed.

De mange møder med indfødte folk i FN har skabt et politisk og socialt momentum, som ikke er til at overse. Det blev understreget af, at 1993 udnævntes til FN-år for indfødte folk, som i 1995 forlængedes til et FN-årti. For så vidt en uforpligtende og omkostningsfri gestus, som dog alligevel tilbyder sig som *ramme* om et fokus på indfødte folks forhold og som et bevis på indfødte folks irreversible indtræden på den internationale arena – og på, at det er nødvendigt med et permanent forum for indfødte folk i FN, som

nøje kan følge erklæringsudkastets bevægelse ad bureaukратиets og magtens vertikale Via Dolorosa mod Generalforsamlingen.

Rent praktisk var UNWGIP's møder indtil 1993 delt i to: en del til bearbejdelse af erklæringsudkastet og en til de indfødte delegeredes rapporter over deres hjemlige situation. Heraf optog deklARATIONEN den tungtvejende del, og arbejdet med den foregik i praksis ved, at arbejdsgruppen ved mødets start fremlagde det nyeste udkast baseret på det foregående års kommentarer. Arbejdsgruppen indtog derefter en lyttende position til de kommentarer, som indløb ad hoc ved paragraffernes gennemgang, og såvel staternes som de indfødtes blev noteret. Arbejdsgruppen trak sig så tilbage, lavede et nyt udkast og så videre. Ved at lytte indgående til retorikken i konferencosalen, kunne man danne sig en idé om de forskellige diskurser om land og selvbestemmelse og kulturel specificitet, der verserer hos henholdsvis indfødte folk og regeringsrepræsentanter. De tilstedeværende ngo'er var i sagens natur interesserede i indfødte folks forhold og havde en medhjælperfunktion repræsenteret ved jurister, antropologer, „ufaglærte humanister“ – eller lidt af hvert.

*Det er værd at dvæle ved selve konferencerummet som ramme om forhandlingerne. Der er omkring 800 mennesker til stede i det cirkelformede rum, hvoraf langt den overvejende del er indfødte repræsentanter. Da disse ikke har nogen formel rolle i FN, er de henvist til de fjerneste pladser i rummet sammen med ikke-indfødte ngo'er såsom IWGIA, Cultural Survival, Anti-Slavery etc. På grund af det overvældende flertal af „dem, der ikke hører til“ – „Non-Governmentals“ i regeringernes hellige haller – er disse ganske dominerende i det samlede indtryk. Dette skyldes imidlertid også deres udprægede tendens til mylder, forladt-sin-plads-spontant-og-dannen-klynger samt de spraglede etniske klædedragter for de indfødtes vedkommende. De ikke-indfødte ngo-repræsentanter er ikke i jakke og slips – som regeringsrepræsentanterne – men er på den anden side heller ikke etnisk klædt. Deres stil er nærmest „casual“ og i visse tilfælde garneret med en knivspids etnisk look, der signalerer solidaritet, men endelig ikke etnicitet. Det kan være en 'I was here'-signalerende t-shirt fra et reservat eller et „autentisk“ øresmykke. Det er sjældent, at de ikke-indfødte ngo'er blander sig i debatten i konferencerummet, men sker det, er det oftest som en slags klargørende ekspertbistand, hvor indlægget i indhold er lig de indfødtes, men i form mindre florumvundet og holdt i tredje person frem for i første. Arbejdsgruppen var i sit panel i 1993 flankeret af Nobelpristageren Rigoberta Menchu Tum, der tillige af generalsekretær Boutros Boutros-Ghali var udnævnt som Goodwill-Ambassadør for indfødte folk. Panelet var placeret for enden af rummet umiddelbart over for regeringsrepræsentanterne. Eller rettere over for deres stole, thi for det meste er mange af sæderne tomme. Da regeringsrepræsentanterne har faste pladser med landets navn på et skilt, kan man til en hver tid aflure, hvem der er til stede, og hvem der glimrer ved sit fravær.*

## Madame

UNWGIP's fem medlemmer repræsenterer hver én af de fem hovedregioner, som FN operativt opdeler verden i. Formanden har gennem alle årene været den græske Erica-

Irene Daes; en myndig kvinde, der gerne til- og omtales som Madame Daes. Hun er med årene blevet en nærmest legendarisk urmoderfigur for indfødte folk i FN og styrer „sine ureglerlige unger“ på en kærligt formynderisk facon, der bringer mindelser om Simone Signoret som den ærværdige bordelmutter og opdrager af „sine pigers“ horeunger, hvis man har set filmen *La Vie devant Soi*. Ved afslutningen af UNWGIP's møde i 1993 – det sidste år man arbejdede med formuleringen af deklarationsudkastet – sagde Madame Daes i en bevæget tale, at indfødte folk ikke skulle være bange for, at hun svigtede dem nu, tværtimod. Madame Daes elsker „sine“ indfødte folk, og slige personlige relationer kan vel være afgørende i et formelt og bureaukratisk system som FN, hvor indfødte folk i princippet ikke eksisterer og derfor alene agerer på en slags forventet efterbevilling. Samtidig er Daes en skarpsindig kender af international lov og søger derfor at holde hovedet koldt for at kunne konvertere de indfødte delegeredes til tider ret følelsesladede beretninger til standardiseret jura. Madame Daes er til fulde klar over den mediatorposition mellem stater, international jura og indfødte folk, som hun beklæder:

Desværre er vi nogle gange i indfødte folks egen interesse nødt til at implementere nogle procedureregler. Dette har jeg sagt både offentligt og privat til indfødte folk, for det er af yderste vigtighed, at vi laver substantielt arbejde i den begrænsede tid, vi har i arbejdsgruppen. Hvis vi ikke bruger tiden på standardisering, vil de ord, som de indfødte folk kommer med, være „tomme ord“, som vi siger på græsk (Interview i IWGIA 1986:82).

*De indfødte delegerede, der ofte kommer fra den anden side af jordkloden og har vigtige instrukser med hjemmefra, må kun tale sammenlagt syv minutter i UNWGIP. Da der er tradition for at takke og præsentere en hel del, og da den karakteristiske „stat-mod-folk“-kispus medfører en vis retorisk stil, er der ikke megen tid tilbage til det egentlige budskab hjemmefra. Med et skarpt øre for disse tidsspildende taleformer – og bevæbnet med en lille ordstyrerhammer – driver Madame Daes således de delegerede frem gennem deres indlæg med sine venlige, men bestemte hammerslag. Eksempelvis stillede en canadisk indianer et retorisk spørgsmål til Canadas regeringsrepræsentant, om hvorfor man ikke bare anerkender crees ret til deres jord. Spørgsmålet føjede sig forbilledligt ind i „stat-mod-folk“-retorikken, og hele salen – vel vidende at der er store olieforekomster i undergrunden på crees jord i Alberta – afventede spændt Canadas svar. Inden det kommer så vidt, knalder Madame imidlertid med hammeren og deklarerer myndigt: „Dét behøver ingen forklaring! Næste taler, tak!“ Med denne „til publikum“-bemærkning træder Madame et kort øjeblik ud af scenen og påpeger, som en lille bajads i et teater, direkte, hvad der egentlig foregår, hvorved alle i salen – inklusiv Canadas regeringsrepræsentant og creeindianeren – må le højt.*

Madame Daes knalder også med sin hammer, hvis der er for meget leben i konferencerummet, hvis en indfødt er for længe om at komme til det væsentlige i sit indlæg eller – og her knaldes hårdest – hvis en indfødt taler grimt til sit lands regeringsrepræsentant. Skønt UNWGIP ikke er en klageret eller på anden måde har til formål at konfrontere et indfødt folk med dettes regering, er der alligevel mange indfødte, der benytter sig af lejligheden til at få en konfrontation på et spørgsmål, fordi dette ofte ikke er muligt i en national sammenhæng. Madame Daes er på sin side pinligt bevidst om ikke at fornærme

regeringsrepræsentanterne for meget. Dels er det medlemslandene alene, der betaler bal-  
let (UNWGIP), og man fornærmer vel ikke værten, selvom man er med på et afbud? Dels  
kan det skade erklæringens senere behandling, mener Madame Daes, hvis man ikke hol-  
der kammertonen i arbejdsgruppen. Uden at glemme sin egentlige loyalitet mestrer hun  
at stryge regeringsrepræsentanterne med hårene ved i konferencsalen altid at tiltale dem  
som....

### „Distingverede repræsentanter for de observerende regeringer..“

Staternes ad hoc kommentarer under gennemgangen af erklæringsudkastet tjente typisk  
som en slags forsmag på, hvilke reaktioner der kan forventes på erklæringen højere oppe  
i systemet. Statsrepræsentanterne indtog, i det omfang de altså overhovedet var til stede,  
typisk en tilbagelænet rolle med beherskede, næsten høflige tegn på ubehag især ved  
paragraffer angående jordrettigheder og selvbestemmelse. Det skønnedes måske at ville  
være et juridisk *overkill* allerede på arbejdsgruppeniveau at slette disse paragraffer –  
hvorfor ikke vente til den indfødte repræsentation er væk f.eks i FN's Økonomiske og  
Sociale Råd eller i Generalforsamlingen?

*Der er store variationer i temperaturforholdet mellem en given stat og dens ind-  
fødte repræsentanter. Man kan foranlediges til at tro, at dette kan aflæses direkte  
i konferencsalen ved, at den fysiske afstand mellem statsrepræsentanten og re-  
præsentanten for det indfødte folk målt i meter er ligefrem proportional med gra-  
den af respekt og demokrati målt i antallet af politiske indrømmelser og aner-  
kendte rettigheder i pågældende nations jura. Danmark er i sine indlæg frontlø-  
ber for selvbestemmelse til alle indfødte folk som eneste bud på den afkolonise-  
ring, som FN selv har sat sig som mål, og har Grønlands Hjemmestyreordning  
som eksempel på, at demokrati og respekt faktisk også kan forsøges praktiseret.  
Som tilbagevendende indslag i „stat-mod-folk“-retorikken startede mange ind-  
fødte repræsentanter derfor deres taler med at takke Danmark for dette. Dan-  
marks regeringsrepræsentant sidder da også skulder ved skulder med repræsen-  
tanterne for Grønlands Hjemmestyre på regeringspladserne, og sidstnævnte ud-  
deler gerne kopier af hjemmestyreløven til andre indfødte delegerede, der måtte  
være interesserede i en lignende løsning. Omvendt ses regeringsrepræsentanter  
fra lande som Indien, Canada og Brasilien aldrig i nærheden af „deres“ indfødte  
– bortset fra, da Indiens repræsentant, umiddelbart før en delegeret fra et lille  
nordøst-indisk folk skulle holde sit indlæg, fik snerret til ham, om „han nu også  
var helt sikker på, at hans kone og barn derhjemme stadig havde det godt..?“ Der  
er også tempererede niveauer såsom den australske Aboriginal and Torres Strait  
Islander Commission, der har en jovial og forsonende stil og tilsyneladende er  
bon camarade med repræsentanten for det føderale Ministry of Aboriginal Af-  
fairs. Nogle vil mene, at dette er strategi, andre at der sælges ud. Under alle  
omstændigheder var Australien i februar 1995 et af de seks medlemslande, der  
ville fjerne s'et fra „peoples“ i paragraffernes ordlyd, da erklæringen var under  
behandling i Menneskerettighedskommissionen.*



Under UNWGIP-mødet i 1993 dryssede en del unge indfødte fra forskellige nationer rundt i korridorerne og bidrog til den akkumulerende stemning af „pan-indfødthed“. Nogle af dem bar T-shirts med et kæmpe S på maven. Oven over s'et stod med småt: „don't forget the..“. Lyttede man skarpt efter i den simultantolkende høresnegl i selve konferencerummet, blev det klart, at dette s ikke var en indforstået reference til en indfødt kult, men snarere til benhård jura. Repræsentanter for stater med indfødte folk på udstrakte jordområder, typisk med undergrundsressourcer, omtaler konsekvent indfødte folk som „indigenous people“ – altså indfødte *individer* i flertal – og de indfødte repræsentanter korrigerer dem stædigt med „indigenous peoples“ – altså *folk* i flertal. Udfaldet af denne tilsyneladende uskyldige ordleg er imidlertid helt afgørende. Hvis s'et slettes fra „peoples“ i deklARATIONEN, bliver denne fuldstændig meningsløs og ikke det supplement til eksisterende konventioner om individuelle rettigheder – under hvilke indfødte folk allerede individuelt er beskyttet – som UNWGIP har brugt 11 år på at formulere. S'et betyder forskellen på, om indfødte folk anerkendes som folk efter international lov eller ej, og dermed om de har ret til selvbestemmelse over eget liv og skæbne, og om deres jord er genstand for køb, salg og statsekspropriering – eller ej. Individer kan som bekendt købe og eje jord, men staten har i princippet ekspropriationsret over den. Denne ekspropriationsret – og dermed nem adgang til ressourcer med statsfatsat kompensation – forsvinder, hvis jord kollektivt ejes af et folk. Det kan i længden blive både dyrt og besværligt for en stat. Den manglende sympati for bogstavet s forklares dog ofte fra staternes side med en bekymring for, at kollektive rettigheder skal kollidere med individuelle rettigheder. Folket *hinsidan* er et (måske overraskende) rigtigt eksempel herpå. For få år siden valgte Sverige i modsætning til Norge, Finland og Rusland således at tildele jagtrettigheder i svensk sameland til alle svenskere, for at samiske hensyn ikke skal tromle almenvældets interesse. Formanden for Nordisk Sameråd, Lars Anders Baer, kom under det globale topmøde i København med den parallel, at en herre ved navn Josef Stalin i sin tid udsatte de russiske samer for et lignende tiltag. Den gang skete det „i arbejdernes interesse“. Med dette pikante eksempel ville Nordisk Sameråd pege på, at Sverige placerer sig i klasse med absolutte sværvægtede udi statcentrisk arrogance såsom Brasilien, Indien og Canada. Unødvendigt at tilføje, at de svenske samer – i modsætning til de norske og finske – ikke sidder sammen med deres lands repræsentant, når der afgives beretning.

I det store og hele kan man høre alle indfødte indlæg i UNWGIP som en respons på medlemslandenes nonchalant sætten anførselstegn omkring *folk*. Uafsladeligt høres behjertede og insisterende understregninger af og bevisførelser for, at man *er* et distinkt folk, at det *er* forfædrenes jord, og at dette har mere vidtgående konsekvenser end blot et folkloristisk bidrag til den nationale kulturelle kolorit. Det vil nødvendigvis også være et bidrag til den nationale forfatning.

## At vandre ad De Brudte Traktaters Spor

Der er meget stor forskel på graden af raffinement i de indfødte indlæg i UNWGIP, en forskel, der afspejler de pågældende folks grad af fortrolighed med FN, jura og de strategiske muligheder, der ligger i begrebet „indfødt“. Nogle folk, især nordamerikanske indianere, det engelsktalende Stillehav, Arktis og dele af Sydamerika, opererer med et overlegent kendskab til international jura, og ved gennemgangen af paragrafferne sma-

ges der ligefrem på de enkelte ords nuancer og mulige konnotationer. Et eksempel er en maori, som ved en bestemt paragrafs formulering foreslår ordet *custodial* som kompromis mellem *spiritual* og *material* som den mest dækkende beskrivelse af indfødtes forhold til jorden og i en anden paragraf vil have udskiftet *protected* med *respected*, da det første er for paternalistisk i sin ordlyd. Omvendt virker flere asiatiske, afrikanske og visse sydamerikanske folk mere famlende i omgangen med begreberne og lidt som novicer udi international politik. Eksempelvis tager de indfødte fra Taiwan ordet, takker for tale-tid og præsenterer sig som nye i FN. Dernæst beder de indtrængende om at få udskiftet ordet *indigenous* – som i sagens natur er helt centralt og blandt andet indgår i erklæringens titel – med et andet ord, i og med at *indigenous* i sin kinesiske oversættelse betyder noget i retning af „primitiv, underudviklet, inferior“.

Omend forskelligt i niveau drejer det sig altid om at italesætte retmæssigheden af tilstedeværelse i FN som folk uafhængigt af de respektive medlemslandes goodwill. Ved opførelsen af mange af Manhattens skyskrabere, heriblandt FN's hovedkvarter, var der blandt bygningsarbejderne, i forhold til New Yorks etniske sammensætning i øvrigt, en forholdsvis stor andel østkystindianere, heriblandt mohawk. Angiveligt var dette tilfældet, fordi disse mænd ikke led af højdeskræk, men tværtimod med dødsforagt færdedes i højderne. Under alle omstændigheder blev det i jubilæumsåret 1992 draget frem som en historisk ironi, at Mohawk-nationen – hvis politiske organisationsstruktur i øvrigt har inspireret den amerikanske forfatning – ikke er repræsenteret i Forenede Nationer, selv om de har været med til at opføre bygningen.

*Treaty Chief Richard Grass fra Lakota-nationen er en mavesvær herre med truckerstøvler, brilliantefedtet hårpisk og et kæmpe bæltespænde med indianske motiver. Han taler – på drøvende midwestsk – til UNWGIP som ældste mandlige efterkommer af de lakotal/sioux-høvdinge, der som suveræn nation indgik traktater med repræsentanter for det føderale Amerika. Lakota har aldrig opgivet denne suverænitet, ligesom man for nylig har afvist en kompensation på over 100 millioner dollars fastsat af den føderale Højesteret på de hellige Black Hills i South Dakota, som en traktat fra 1868 sikrer lakota retten til. At sælge de hellige Black Hills har lakota afvist siden 1875, hvor man på grund af guldfund første gang blev opfordret til det. Følelsen af at lytte til en western fra det virkelige liv bliver ikke mindre, da den legendariske sioux-høvding Crazy Horse citeres for at advare mod „at sælge eller fordærve jorden, på hvilken folk går“. Richard Grass omtaler sin tipoldefar, Chief John Grass, som en, „der kæmpede for den Røde Races rettigheder i Amerika, blandt andet ved at være hovedstrategen bag general George Armstrong Custer og det berømte 7. Kavaleris nederlag“ (ved Little Big Horn i 1876). Som bekendt var det lakotal/sioux, der led nederlag ved det senere slag ved Wounded Knee i 1890, men i princippet har lakota aldrig opgivet hverken suveræniteten eller Black Hills. Hele vejen igennem sit indlæg taler Grass som repræsentant for én suveræn nation til andre suveræne nationer – indfødte og ikke-indfødte – i Forenede Nationer. Han får dog flettet ind, at lakota alligevel ikke har været bange for at stille op som soldater i USA's tjeneste:*

*Som Lakota-nation har vi været involveret i at sikre ikke alene USA's territorier, men også vores Lakota-nations territorialgrænser. Vi har også været involveret i alle de krige, som USA har iværksat for at befri de europæiske og asiatiske lande,*

*hvilket inkluderer Rusland og Kina. Så det eneste, vi beder om til gengæld, er hjælp til vores Lakota-nations befrielse [...] Selvom vi som Lakota-nation ikke var statsborgere i USA, meldte vi os alligevel frivilligt til militærtjeneste. (Treaty Chief of the Lakota Nation statement, UNWGIP 26.7.1993).*

*Som yderligere dokumentation for sine pointer uddeles indlægget med et appendiks bestående af en genealogi over mandlige efterkommere af Chief John Grass, der alle har tjent i USA's hær. En er endda dekoreret med sølvstjerne i Vietnam. Vedlagt er også en oversigt over den faktiske stemmeafgivelse, da Standing Rock Sioux Tribal Council afslog at modtage penge for land.*

De juridiske forhold omkring traktater, i sin tid indgået af indfødte folk med deres (komende) kolonisateurer, er alt andet end gennemsigtige. Traktater er internationale overenskomster mellem suveræne nationer og som sådan ikke genstand for national lov. Alligevel har traktaterne været ignoreret fra nationale myndigheders side; nordamerikanske indianere taler om „The Trail of Broken Treaties“. Både maori og flere canadiske folk har traktater med den engelske krone, hvilket yderligere kompliceres af, at New Zealand og Canada siden har opnået selvstændighed fra England. Da maori-høvdingene i 1840 indgik Waitangi-traktaten med England, skete det, fordi de ikke kendte til dokumentets engelske version, der medførte betingelsesløs afståen af landet til den engelske krone. I traktatens maori-udgave, som blev fremlagt ved underskrivelsen, sikres maoris suverænitet og uafhængighed, hvorfor engelsk brugsret til ressourcer kun kan opnås efter nærmere aftale med maori-høvdingene. Andre traktater er også helt utvetydige i deres anerkendelse af de indfødtes suverænitet og landrettigheder og nulstilles ikke af senere traktater. Den manglende respekt for traktaternes gyldighed forklarer imidlertid de indfødte repræsentanters ejendommelige dobbelte argumentationsform, hvor man, som Chief Richard Grass, på en gang taler med en suveræn nations autoritet og beder om hjælp til befrielse eller klager over dårlige sociale forhold. Det juridiske kaos omkring traktaterne har siden 1988 været studeret indgående af UNWGIP's cubanske medlem, Miguel Alfonso Martínez – et juridisk pionérarbejde, der blandt andet har ført ham til de historiske Archivos de Indias i Sevilla og Kongressens Bibliotek i Washington D.C.

I mange tilfælde, hvor indfødte folk faktisk har en traktat at henvise til, og hvor deres relation til staterne således allerede er kodificeret i vestlig international juridisk diskurs, anerkendes traktaten altså alligevel ikke. Der er derfor en vis ironi i, at indfødte folk skal forholde sig både til nationalstaternes monopol på nationsstatus og suverænitet og til den „selvfølgelige“ hierarkisering af international lov over indfødt traditionel politik og lov. Den konceptuelle forvirring omkring begreber som *nation*, *nationalstat* og *folk* berettiger ikke til den selvfølgelighed, hvormed de i praktisk anvendelse tillægges en bestemt politologisk og juridisk betydning (se bl.a. Connor 1994:90-117), herunder at stater „naturligt“ skal have eneret på selvbestemmelse. Indfødte folks politiske traditioner regnes ikke desto mindre typisk for førmoderne konsensusføleri sammenlignet med statslige konstitutioner. En creeindianer beklager denne nedlæggelse over for indfødte folks politik og lov: „De ikke-indfødte folk refererer øjeblikkeligt til tradition eller sædvaneret. Vores lovsystem er muligvis bygget på tradition, men det er de fleste andre folks lovsystemer også. For eksempel er der ikke nogen, der refererer til Englands parlamentariske system som et sædvaneretssystem. Englænderne har ikke nogen nedskreven konstitution. På samme måde er vores juridiske system heller ikke nedskrevet, og vores

love er lige så gyldige og principielle, som ikke-indfødt lov er det“ (United Nations Department of Public Informations 1993). Fascinerende perspektiv at tage House of Commons som gidsel i denne – aldeles faktuelle – parallel!

### „Fra Tidernes Morgen..“

I Genève forekommer det evident, at mange indfødte folk opererer ud fra et anderledes tidskoncept end medlemslandene. Man ihukommer Claude Lévi-Strauss' kolde og varme samfund, hvor førstnævnte „beskytter“ sig mod udvikling, hvorimod sidstnævnte netop har udvikling som en pointe i sig selv og som motor i samfundet (Lévi-Strauss 1966). Der er naturligvis intet samfund, der er ahistorisk i egentlig forstand, men mange indfødte folk understreger kulturel kontinuitet ud fra en „Fra Tidernes Morgen“-tidslighed, der lægger sig op ad Lévi-Strauss' kolde samfund. Som Fredrik Barth viste allerede i 1969<sup>5</sup>, refererer en kulturel kontinuitet ikke til substantielle, men snarere til strukturelle forhold: „De kulturelle karakteristika, som signalerer afgrænsningen [af en etnisk „enhed“], kan ændre sig [...] alligevel tillader den vedvarende dikotomisering mellem medlemmer og outsiders os at specificere arten af kontinuitet“ (Barth 1969:14). Det kontinuerlige består i en vedvarende forskellighed til det, der markeres i forhold til, snarere end i et bestemt kulturtræks beståen. Det er på denne baggrund, man skal forstå en aleut fra Alaska, der forklarede antropolog Jens Dahl følgende: „vi ændrer os for at forblive de samme“. Aleuterne har således taget russisk-ortodoksi til sig som religion. Religionen stammer fra de tidlige russiske kolonisateurer, der solgte Alaska til USA i 1867, og er i sagens natur ikke aleuternes oprindelige religion, men – og det er pointen – til gengæld markerer den en forskel til amerikanerne, som er de nuværende kolonisateurer.

Det er min opfattelse, at et folks *erfarede* kulturelle kontinuitet, som identiteten bygger på, aldrig har bestemte substantielle kulturtræk som „vitale organer“, selvom sådanne kulturtræk måske kan mobiliseres og præsenteres ved krav om *bevisførelse* for kontinuiteten. Den repræsenterede kultur er især et tegn på, at en repræsentation og en legitimering af erfaret kulturel kontinuitet finder sted i en politisk sammenhæng, hvor der sættes spørgsmåltegn ved dens eksistens. Tegnet henviser ikke indholdsmæssigt til kulturen i forholdet 1:1, men peger på, at denne i en asymmetrisk magtrelation betvivles. Det er ikke sikkert, at indfødte selv altid har en bevidst eller strategisk distinktion mellem repræsentation og erfaring. Det politiske pres, hvorunder kravet om repræsentation af kultur foregår, bliver i sidste ende en del af indfødte folks kulturelle identitet, hvorfor den eventuelle strategiske eller bevidste distinktion mellem erfaret og repræsenteret kultur overflødiggøres eller ophæves. Set fra ydre analytisk hold, hvor distinktionen opretholdes, ser det ud til, at der kan opstå et dialektisk forhold mellem den repræsenterede og den erfarede kulturelle kontinuitet, hvorved den egentlige „rækkefølge“ af disse bliver uklar. Dette er nok især tilfældet i forbindelse med vedholdende intensiv kolonisering af et indfødt samfund, der ikke alene har grebet ind i ydre miljømæssige og materielle forhold, men også i sprog, slægtskabsstrukturer og sociale organisationsformer, hvilket på et individuelt plan har efterladt et psykologisk behov for – også for sig selv – at kunne „hænge“ sin identitet op på noget mere substantielt. Desuden tror jeg, at det gælder for alle mennesker, indfødte eller ej, at kulturel identitet altid vil opleves som delvis essentialistisk, skønt analyser påviser fluks og proces. Et erkendende subjekt vil ganske sim-

pelt ikke kunne erfare, tolke og handle i sin omverden, hvis fluks og proces for alvor var internaliseret i selvpfattelsen og identiteten.

Claude Lévi-Strauss havde med sine kolde og varme samfund ikke taget højde for kommunikation *mellem* samfundene, endsi­ge for at et givent samfund i strategisk øje­med ekspliciterer sin tidso­pfattelse eller sin kultur. Han har senere påpeget, at der ikke er noget samfund, der er virkeligt arkaisk. Alle samfund, som findes i dag, har undergået forandringer – ellers havde de ikke kunnet overleve (Lévi-Strauss 1967). Dette kan alle indfødte folk til fulde bekræfte, men der er efter min mening en afgørende forskel på, om man i sin selv­fremstilling vægter sin forandring/udvikling eller netop sin kontinuitet.

*Lois O'Donoghue, repræsentant for aboriginals, refererede i UNWGIP til den omdiskuterede Mabo-sag fra 1992, hvor Australiens Højesteret i et spørgsmål om jordrettigheder underkendte det kontroversielle terra nullius-begreb: idéen om, at Australien var ubeboet – „tomt land“ – ved erobringen. Højesteretskendelsen vil have vidtrækkende konsekvenser for lignende retssager om landrettigheder i fremtiden og er en enorm juridisk landvinding for Australiens oprindelige befolkning. Den aborigine taler var imidlertid ganske uimponeret, idet hun erklærede at „nu fik vi endelig smidt det juridiske nonsens, terra nullius, i historiens skraldespand, for hvad er små 250 år mod over 50.000“. Eftersom Australiens indfødte befolkning er indvandret, mens kontinentet var landfast med Asien, har den en geologisk fastsat minimumsalder at referere til som overlegen verificering af sin status som de oprindelige beboere. Det resulterer i nogle slogans og dikta, der med sine sugende tidsperspektiver er helt svimlende – og ikke altid uden et stænk af selvironi til trods for situationens alvor. Her tænkes på et banner fra en demonstration i Sydney mod de mange dødsfald blandt unge varetægtsfængslede aboriginals. Bannerteksten lød: „50.000 Years of Dreaming – 200 Years of Nightmare“.*

I UNWGIP florerer en indfødt bevidsthed om, at tilstedeværelsen i FN siden 1982 kun udgør et nanosekund i forhold til den indfødte modstands historie. Modstanden er jævnaldrende med kolonisationen. Da man i 1993 diskuterede, om man kunne nå at blive færdig med erklæringen dét år, sagde deneindianeren og juristen Judith Sayers: „Lad os dog bruge et år mere, så vi er helt sikre på, det bliver rigtigt! Vi har brugt 11 allerede foruden de 500 siden kolonisationen!“

Johannes Fabian er velsagtens den antropolog, der først systematisk interesserede sig for temporalitet. Han påpeger en i antropologien vedholdende tendens til at placere det etnografiske studieobjekt i en anden tidslighed end etnografens egen. Dette fænomen – at nægte samtidighed – døbes *allokronisme*, men Fabian mener, at det ikke så meget er en uagt­som fejlslutning, som et antropologisk værktøj. Han citerer Ernest Gellner for, at det systematiske studium af „primitive“ stammer i begyndelsen var baseret på et håb om at bruge disse som en slags tidsmaskine, hvorved vi kunne få et kig ind i vores egen fortid. Tidsmaskinens kraft blev imidlertid fordoblet, da man så droppede hensigten om at rekonstruere fortiden og i stedet studerede stammesamfundene på disses egne betingelser (Fabian 1983:39). Hvor evolutionismen altså ignorerede samtidighed, lader kulturrelativisme til at ignorere tid i det hele taget. Man studerer tidsligheden *internt* i kulturer, men eksorciserer tidsaspektet fra studiet af forholdet *mellem* kulturer (Fabian 1983:41). Hvor bekvemt dette end kan være på ét niveau af undersøgelsen, er prisen for dette, mener

Fabian, en epistemologisk naivitet og logisk inkonsistens på et højere teoretisk niveau, hvorfor problemet altså kun omgås i første omgang. Han citerer Maurice Bloch for, at i og med vi *kan* kommunikere, omend begrænset, med de mennesker vi studerer, kan vi nødvendigvis ikke have forskellige tidskoncepter (op.cit.:42) og som konklusion understreges det, at

samtidighed [...] bekæmper falske dialektiske forestillinger – alle disse udvandede binære abstraktioner, der passerer som oppositioner: højre/venstre, fortid/nutid, primitiv/moderne. Tradition og modernitet er ikke „oppositioner“ (bortset fra rent semiotisk), ej heller er de i „konflikt“. Alt dette er (dårlig) metaforisk snak. Det, som er i opposition, i konflikt, faktisk låst i en antagonistisk kamp, er ikke de samme samfund på forskellige udviklingstrin, men forskellige samfund, som konfronterer hinanden på samme tid (op.cit.:155).

Indfødte folk udgør imidlertid en drilagtig provokation over for disse udmærkede antropologiske betragtninger. Indfødte folk befinder sig i en antagonistisk konfrontation i samme tid og rum som deres opposition, men fastholder her deres kulturelle distinkthed – hinsides antropologiens opgør med eksotiseringen af *den anden* – og forholder sig særdeles kritisk til udvikling og modernitet – hinsides antropologiens opgør med evolutionistisk og kulturrelativistisk temporalitet. Faget står tilsyneladende strippet for analytiske redskaber over for dette fænomen. Ved at opgive studiet af små samfund som isolerede substantielle størrelser og i stedet flytte fokus til kulturmøder og processer, er *kompleksitet* og *kreolisering* blevet antropologiske nøgleord. Hermed signaleres blanding og indvikling af „noget“, der før var helt og rent og enkelt, hvorved der altså kun er tale om et halvvejsopgør med essentialismen. Samtidig signaleres en usvækket tillid til, at den globale modernitet nødvendigvis *vil* medføre „blanding“ og „indvikling“; dog har f.eks. Ulf Hannerz raffineret dette noget ved at påpege, at moderne ting altid tolkes ind i en lokal kontekst, hvorfor der ikke er tale om det, man kan kalde en én-til-én-„cocacolaisering“. Det udfordrende ved indfødte folk er, at de midt i en kompleks, kreoliseret og moderne verden netop er (blevet) kulturelt distinkte og oprindelige – egenskaber, det jo er meningsløst at eksplicite, med mindre de betvivles – og fra denne position frabeder de sig modernitet og udvikling på andre end egne betingelser. Vil man forholde sig analytisk til dette fænomen bliver kompleksitet og kreolisering uegnede begreber, ligesom en absolut distinktion mellem „egentlig kultur“ og repræsenteret kultur er utilstrækkelig og slørende for forståelsen af det, der foregår.

## Kultur – „ubevidst erfaring“, bevidst strategi eller antropologisk værktøj?

Fabian interesserer sig hovedsageligt for antropologers brug af temporalitet i beskrivelsen af andre samfund. Det drejer sig især om det klassiske feltarbejde, hvor det etnografiske objekt i rumlig geografisk forstand vitterlig var et andet sted end etnografens eget samfund, men hvad stiller man op med forskellige samfund, som er i opposition til hinanden, men bragt sammen ansigt til ansigt i samme (konference)rum i Genève – og som helt åbenlyst opererer med, hvis ikke forskellige tidskoncepter, så dog forskelle i opfatelser af, hvilke tidshorisonter det i henhold til egen erfaringsverden er relevant at henvise til?<sup>6</sup> For samfund, der har udvikling som ideal, heriblandt mange medlemslande, gæl-

der det vel, at historien består af en række logiske og nødvendige byggeklodser til det podium, man i dag betræder, og en reference til fortiden skal typisk markere forskel: man har udviklet sig. I samfund, som derimod har kulturel kontinuitet som grundlag for identitet og erkendelse – og hvor denne fra magtfuldt hold betvivles – er det anderledes meningsfuldt at referere til fortiden som til stede i nuet, dels for at fremhæve kontinuiteten, dels for at markere, at denne ikke har været anfægtet af konkrete ændringer i samfundet. Måske er det også „kristne ører“, der reagerer på så ubesværet en omgang med (for)tid:

Kristendommen indfører altså idéen om den skarpest tænkelige udvikling, nemlig det „kvalitative spring“ (ordene er Kierkegaards, men ikke tanken). Dette er udviklingstanken drevet ad absurdum og for så vidt udvikling i „absolut“ forstand. Dette, at syndefaldets respektive frelsens øjeblik bliver helt afgørende milepæle, indebærer en overgang fra anekdotisk historiesyn til et indiskutabelt brud mellem „før“ og „nu“. Kristendommen [...] indfører tanken om irreversible forandringer (Bandak 1987:26).

En kristen tidsforståelse, som selve udviklingstanken, sine rationelle faddere til trods, ikke kan undslå sig sit slægtskab med, er lineær og irreversibel. Vel vidende at jeg bevæger mig ind i et trafikalt knudepunkt med køretøjer af forskellig faglig beskaffenhed, skal følgende voves: i almindelig vesterlandsk bevidsthed, som immervæk er toneangivende i FN, er begrebet „indfødte folk“ i virkeligheden et paradoks, fordi de indfødte tilsyneladende påkalder sig egenskab af og ret til en „før“-eksistens, men gør det i en „nu“-situation. I deres førkoloniasatoriske og førantropologiske tidslomme kunne en tilværelse som „egentlig indfødte“ udfolde sig friktionsfrit, men eftersom der „nu“ henvises til indfødtheden med *bevidstheden* om dettes nødvendighed – og her kommer Kundskabens Træ ind i billedet – har de allerede diskvalificeret sig selv som kandidater til den uskyldsbetonede eksistens, de i Genève henviser til. Paradisets døre er uigenkaldeligt smækket i – og håndtaget sidder indvendigt. Søren Kierkegaard skriver om paradokset ved før-bevidst eksistens, *Umiddelbarheden*:

Hvad der da logisk tænkt er rigtigt, at det Umiddelbare *eo ipso* er hævet, det bliver i Dogmatikken Passiar, thi hvo kunde det vel falde ind at blive stående ved det Umiddelbare (uden nærmere Bestemmelse), da det jo netop er ophævet i samme Øieblik man nævner det, ligesom en Søvgænger vaagner i samme Øieblik hans Navn nævnes. Naar man saaledes stundom i næsten kun propædeutiske Undersøgelser finder det ord: *Forsoning* brugt for at betegne den spekulative Viden, eller Identiteten af det erkjendende Subjekt og det Erkjendte, det Subjekt-Objektive o.s.v., saa seer man jo let, at Vedkommende er aandrig, og at han ved hjælp af denne Aandrihed har forklaret alle Gaader især for alle dem, der end ikke videnskabeligt bruge den Forsigtighed, som man dog bruger i det daglige Liv, at høre nøie Gaadens Ord, inden man gætter den. I andet Fald erhverver man sig den uforlignelige Fortjeneste, ved sin Forklaring at have opgivet en ny Gaade: hvorledes noget Menneske kunde falde paa, at dette skulde være Forklaringen“ (Kierkegaard 1993[1844]:17, fremhævelserne er S. K.s egne).

Dette paradoks udgør efter min overbevisning en del af klangbunden i den modvilje, som også mange antropologer, heriblandt Roger Keesing (1989) og Eric Wolf (1994), har over for etniske gruppers *bevidste* brug af deres kultur. Hvor denne modvilje måske nok i udgangspunktet skyldes en dybtfølt bekymring for, at den bevidste omgang med „kultur“ som et tveægget sværd skal forårsage en stigmatisering af de etniske grupper, er det ikke helt fri for også at være en smule puritansk. Den pinlige bevidsthed om, at antropologens

egen nationale identitet er konstrueret på baggrund af bevidst brug af kultur, florerer side om side med en mistillid til, at etniske grupper – *de andre* – vil kunne „styre“ dette kombineret med en forudindtaget idé om, at de andre netop er kendetegnet ved ureflekteret at *leve* deres kultur – repræsenteret kultur hører til på den anden side af det modernistiske syndefald. Netop i tilfældet indfødte folk er dette et særligt påtrængende problem, i og med at indfødte folk nærmest per definition er engageret i selvrepræsentation som en nødvendig reaktion på magthavernes (ellers fatale) betvivlen af kulturens kontinuerlighed. Samtidig er det kun inden for samme idehistoriske tradition (med en før/nu-dikotomi), at idéer om kultur som *oprindelig* og *autentisk* i det hele taget giver mening, og kun dér, man overhovedet vil stille spørgsmåltegn ved eller krav om kulturens autenticitet.

Man fristes til at tro, at modviljen også skyldes en lille smule jalousi fra antropologernes side over, at vi nu skal til at dele kulturbegrebet med objekterne, endskønt vi bruger det forskelligt; nemlig som henholdsvis analytisk redskab og politisk/selvidentifikatorisk redskab. Under alle omstændigheder har det resulteret i en ny situation for antropologien, som den ejendommelige opdeling i „anvendt“ (læs: *advokerende*) og „teoretisk“ (læs: *analytisk*) antropologi i længden ikke vil kunne skræve over:

Minoriteter af alle slags kan og vil fremsætte deres kulturelle krav, ikke på basis af eksplícitte kulturteorier, men i den historiske autenticitets navn. De træder ikke ind i debatten som akademikere – eller ikke kun som akademikere – men som lokaliserede individer med retten til historicitet. De taler i første person og underskriver deres argumenter med et „jeg“ eller et „vi“ snarere end ved at påkalde fornuftens, retfærdighedens eller civilisationens ahistoriske stemme. Antropologien er blevet taget på sengen af denne omformulering. Traditionelt nærmede faget sig spørgsmålet om kulturelle forskelle med et fortolkningsmonopol over for indfødte diskurser og med en hyklerisk vished om, at disse diskurser ville forblive i anførselstegn. Det er *for* liberalt at acceptere enten den radikale autenticitet i første person eller den konservative tilbagevending til kanoniske sandheder – derfor fagets teoretiske stilhed (Trouillot 1991:19-20).

Den nye situation for antropologien består i, at vi nu, i langt højere grad end da Malinowski gik i korte bukser, opererer inden for den samme referenceramme som vores etnografiske „objekter“. Dette bør give anledning til nye teoretiske udfordringer for faget i stedet for en puritansk eksklusion af fænomenet i det hele taget. Jonathan Friedman antyder, at antropologien med fordel kunne skelne mellem brug af „kultur“ som henholdsvis identifikation af specificitet set udefra og som projekterede modeller af social adfærd og tanke; altså selvidentifikation eller selvrepræsentation. Man burde ændre fokus fra identitetens „produkter“ til identitetspraksis: „Det er et spørgsmål om identifikationen selv snarere end indholdet af identitet“ (Friedman 1994:174).

## Schweizisk spiritualitet – æstetisk eller etisk rigtig

Der er mange jurister blandt de indfødte repræsentanter, og skønt disse er toneangivende på grund af deres kendskab til international lov, fornægter den spirituelle side af sagen sig aldrig. Således zapper for eksempel nordamerikanske indfødte jurister ubesværet frem og tilbage mellem et overlegent kendskab til jordrettigheder i international juridisk terminologi og animerede understregninger af, at Moder Jord naturligvis ikke kan være genstand for handel og vandel.



*I skærende kontrast til det attachémappe- og habitprægede miljø i Palais des Nations' vandrehaller er en bestemt eftermiddag i konferencerummet, hvor de indfødte delegerede holder fællesmøde uden arbejdsgruppen og regeringsrepræsentanterne, men med „lån“ af FN's tolke, der opholder sig i glasbure monteret på en svalegang, hvorfra alle indlæg simultantolkes til eller fra engelsk, spansk, fransk og russisk. Ngo'erne har i deres egenskab af venner og medhjælpere fået adgang. Der er to ordstyrere denne eftermiddag: en mapuche (Chile) for de spansktalende delegerede, og en maori (Aotearoa/New Zealand) for de engelsktalende. Maorien starter med at opfordre den spredte og halvtomme sal til at rykke tættere på, så „vi kan sidde sammen i indfødt solidaritet“. Man rykker frem og kommer derved til at udfylde de tomme regeringspladser; en ikke ueffen pointe i sig selv. Dernæst opfordrer en deneindianer fra Canada til, at man åbner mødet med en fællesbøn. Mapuche bifalder idéen og foreslår, at den skal være dediceret til „deres“ ældre. En oglala lakota leder fællesbønnen på lakota. Han undlader at bruge mikrofon, hvilket ikke betyder noget for oversættelsen, da translatørene i deres glasbure alligevel er hægtet af over for dette sprog. Det betyder til gengæld noget for atmosfæren i konferencerummet. For første gang under UNWGIP's afvikling det år har man ikke en stemme kværnende i sin høresnegl. Tværtimod tillader den hjælpeløse susen i sneglen, at man kan høre lakotaens akustiske stemme, og det går op for én, at dette er første gang, at alle tilstedeværende i salen lytter til den samme stemme på én gang. Uagtet man ikke forstår et suk af det sagte, får bønnen på stemningsfuld vis samlet alles koncentration om eftermiddagens møde. Da lakotaen er færdig, kvitterer maorien med „Tak, bror!“ Skulle adjektiver som corny eller måske endda pladdersentimentalt flyve gennem læserens hovede, er det nok forståeligt. Ikke desto mindre lader en spirituel dimension ved tilværelsen til at være en delt erfaring, som de indfødte aldeles uprætentiøst opererer ud fra, og som uanstrengt indgår i den schweiziske hverdags store og små spørgsmål. Det uprætentiøse ses netop ved, at spiritualiteten ikke udelukker den humoristiske sans og selvironi, som egentlig skabagtighed ikke ville have råd til. For eksempel at en hawaiiansk indfødt over for en oglala lakota, der som bekendt deler USA som „modpart“, efter et møde udtrykker sin højlydte og oprigtige undren over, at lakota i flere hundrede år har gidet kæmpe for retten til deres trøstesløse land i South Dakota, hvor man fryser som en hund om vinteren og sveder hjælpeløst om sommeren – med efterfølgende munterhed hos begge parter.*

Som ikke-indfødt observatør i UNWGIP studser man gang på gang over dette at mestre både en spirituel og en juridisk diskurs om jord og selvbestemmelse. De indfødte repræsentanter i Genève benævnes nu og da – og ikke uden en vis spydighed – som „professionelle indianere“. Tanken, at dette allerede ved sin verbale konstruktion skulle udgøre en latent selvmodsigelse, er, så vidt jeg kan se, beslægtet med førnævnte idé om uskyldig indfødtthed som uforenelig med bevidst selvfremsstilling. Jeg tror ikke, at spiritualiteten i Genève er en gimmick til ære for senmoderne og civilisationskritiske ngo'er som kvittering for flybilletten til Schweiz, men mener bestemt at mange indfødte folk, lig den unge bevæbnede ashaninka i indledningen, har en sikker sans for, hvornår det virker fordelagtigt, og hvornår det er ugunstigt at flage med sine indfødte egenskaber. Indfødte folks repræsentanter har naturligvis på lige fod med andre politikere en pragmatisk sans

for, hvilke knapper man med fordel kan trykke på. Indfødte folk og *kulturalistisk* orienterede ngo'er, såsom Cultural Survival, har desuden et interessefællesskab om distinkte kulturers eksistensberettigelse og udgør som sådan et team eller en symbiose i FN-sammenhæng. Cultural Survival er tilsyneladende interesseret i bevarelse af Menneskehedens kulturelle diversitet, æstetisk, autentisk og adspredende som den er, og indfødte folk er simpelthen interesserede i overlevelse som folk, men man finder sammen om *kultur* som argument.

Lidt pudsigt er det så, at denne tilsyneladende kvalitative omgang med kultur alligevel konverteres til kvantitet, når kulturel diversitet med *bevarelse* in mente hægtes på diskussionen om biodiversitet. Det er således blevet hævdet, at de indfødte kulturer i fortløbende kvantitativ opregning angiveligt udgør op til 95% af jordens kulturelle diversitet (Gray 1991:8). Hvor strategisk diversitetsargumentet end kan være på ét niveau, sker der uværgerligt en passificerende tingsliggørelse og næsten von Linnésk kvantificering af indfødte folk, når de som menneskelige kulturspecier klassificeres som *bevarelsesværdige* på linje med dyrerigets udryddelsestruede arter. Hermed antydes sidestilling af tragedierne ved henholdsvis tabet af tidligere kulturformer og udryddelsen af eksempelvis geirflugten med de sørgmodigt indadvendte svømmefødder.

Det har i 80'ernes antropologi under den generelle oprydning efter kolonialismen været led i den senmoderne selvransagelse at udlevere det sidste, man havde – nostalgien og kærligheden til det autentiske – til offentlig latterliggørelse. Her tænkes blandt andet på Renato Rosaldo (1989), Roland Robertson (1990) og Jonathan Friedman (1989). Hvor naragtig nostalgi end er, og hvor vigtig selvransagelse end er, hælder jeg af konstruktive grunde lidt i retning af den canadiske filosof Charles Taylor (1992). Han gør frejdigt op med pessimismen ved at mene, at den senmoderne kærlighed til det „autentiske“, baseret på formodninger og forestillinger eller ej, i det mindste demonstrerer en vilje til at være tro mod sig selv, der ikke blot kan affejes som narcissistisk, individorienteret og amoralsk. Idealet om selvrealisation er netop drevet af moral og vision, og at tage sig selv alvorligt er helt nødvendigt for at kunne imødegå andre mennesker og kulturer. På den anden side er det værd at holde sig for øje, at interessen for autenticitet kun har stået på i godt tyve år. Indfødte folk drager i disse årtier politiske fordele af den brede offentlige interesse for traditioner, rødder og oprindelighed, men det ville være direkte usundt at hænge hele sin politiske legitimitet op på „autentisk kultur“, givet at dette igen skulle gå hen og blive umoderne – eller givet, at man tillod sig at slække lidt på autenticiteten, før den gik af mode. Naturligvis er det ikke *kulturer*, der har ret og skal overleve, men *mennesker*, uafhængig af disses kvalifikationer som autentiske bidragsydere til den globale kulturelle diversitet.

Alle betragtninger over *kultur* som eksistensberettigelsesargument er imidlertid mere interessante i forbindelse med antropologi og den offentlige debat end i forhold til argumentets eventuelle holdbarhed i FN. Det er nemlig regeringerne, der har den endelige og altafgørende magt her, og de er hverken senmoderne eller nostalgisk stemt over for oprindelig kultur, tværtimod. Derfor vil de afgørende argumenter i magtens center ikke være diverse *kulturers* eksistensberettigelse, altså den *æstetiske* argumentation, som nogle ngo'er bruger, men snarere vigtigheden af at udstrække menneskerettighederne – modernitetens anstændighedsgrundlag – til at omfatte alle (også indfødte) mennesker, altså en *etisk* argumentation. Strategi eller ej – flot ser det jo ud:

## Kulturel diversitet med Mont Blanc i baggrunden

*På UNWGIP's sidste dag skal alle konferencedeltagerne fotograferes. Det foregår på Palais des Nations' plæner skrånende mod Genève søen med det fotogene Mont Blanc blånende i baggrunden. Der lægges snore ud på plænen, som de mange hundrede deltagere skal tage ophold inden for, hvis de skal med på fotoet. Et broget leben udfolder sig, indtil alle er på plads: nogle maori-elders er rejst hele vejen for at støtte deres unge repræsentanter, og man viser dem respekt ved at de, som de eneste, får en stol at sidde på. Mapuche insisterer på at holde sit flag op foran sig, men får hjælp af en maori, da det blafrer for meget i vinden. Alle mohawkerne står sammen med de canadiske indianere og siger uafsladeligt „cheeeese“. En ung grønlander kommer løbende i sidste øjeblik. Han har lige været inde for at skifte til anorak og kamikker, hvilket den centraleuropæiske julesol ikke tillader, man er iført en hel dag. Samerne fra hele nordkalotten står stille sammen iført deres farvestrålende kofter og sorte attachémapper. De indfødte fra Filippinernes højland har også attachémapper, men er i spraglede lændeklæder, lange kulørte bånd og bare overkroppe. Ashaninkaen står i nærheden af sine hermanos fra Amazonas, nemlig yanomami fra Brasilien og arakmbut og aguaruna fra Peru. Engelske Julian Burger, sekretær for UNWGIP, står i beigefarvet jakkesæt – ikke ulig Dr. Livingstone – midt i den etniske flok. Hele etablisementet kunne nok få en og anden reklamemand fra Benetton til at skumme om munden. I første omgang skal man dog blot have udvisket den verserende tvivl om, at der her ikke er tale om distinkte folk med ret til at råde over egen skæbne.*

Gennemgående for stemningen blandt de indfødte folk i Genève er en blanding af høflig taknemmelighed over omsider at kunne optræde på den officielle internationale scene og frustreret indignation over, at det ikke er sket for længe siden, og at det stadig kun sker på medlemslandenes nåde og barmhjertighed. Moana Jackson fra Maori Legal Service understregede, at maori „ikke anser selvbestemmelsesretten som afhængig af international lov – den har været der siden tidernes morgen“. At man så alligevel rejser til den anden side af jordkloden for at diskutere deklARATIONEN, er derfor ikke et spørgsmål om ret, men tværtimod et spørgsmål om magt. En gennemgående „indfødt pointe“ er, at UNWGIP ikke går ud på at få tildelt splinternye rettigheder, men snarere på en simpel opretning af den krænkelse af (ur)rettigheder, som har fundet sted i mere end et halvt årtusinde. Således vendes den juridiske logik i FN på hovedet, ifølge hvilken indfødte folk – måske – får dette og hint anerkendt af medlemslandene i kraft af disses eventuelle storsind. Der er af indlysende grunde en afgørende psykologisk forskel på, om man som indfødt servilt bør takke for enhver opmærksomhed – hvilket FN's struktur egentligt byder – eller bør rase over, at man ikke sidder i Generalforsamlingen på lige fod med andre nationer, når man nu en gang er verdens ældste af slagsen. Flere indfødte, som jeg snakkede med i Genève, talte således om, at der parallelt med den ydre afkolonisering af indfødte folks forhold bør foregå en indre afkolonisering af bevidstheden og selvforståelsen, så den rette rækkefølge af, hvem der skylder hvem hvad, bliver helt klar (Kvaale 1994:47). Der er en generation på vej, som er opvokset uden altid at skulle skamme sig over at være efterkommere af landets oprindelige befolkning. For dem er det indimellem ligefrem cool.

## Noter

1. På initiativ af Søren Hvalkof og som udløber af hans to-semester kursus om feltmetode og Amazonas på Institut for Antropologi, Københavns Universitet, udførte jeg i 1989 i samarbejde med Line Læssøe Stephensen og Annie Oehlerich de Zurita et fire måneders feltarbejde i peruansk Amazonas.
2. Som medlem af IWGIA-Danmark deltog jeg med IWGIA's delegation som observatør i UNWGIP's 11. samling dette år.
3. Denne angloficering skyldes, at „nationhood“ (dét, at tilhøre en nation, „nationhed“) ikke tilfredsstillende kan oversættes til dansk. „Nationalitet“ refererer normalt til et tilhørsforhold til en nation(alstat) på et formaliseret niveau eller til et nationalt mindretal inden for en anden stat (f.eks. danskere syd for grænsen). „Nationalisme“ signalerer overdreven følelse for ens nation. I begge tilfælde ligestilles „nation“ med „nationalstat“.
4. I virkeligheden reflekteres denne erkendelsesproces i arbejdsgruppens navn, sammenholdt med dens resultater. Da gruppen nedsattes i 1982 under Menneskerettighedskommissionen var det med navnet Working Group of Indigenous Populations. Da Udkastet til Erklæringen for Indfødte Folks Rettigheder lå færdigt i 1993, er indfødte folk med arbejdsgruppens billigelse konsekvent omtalt som „indigenous peoples“.
5. Det er i øvrigt lidt svært at forstå, hvordan Hobsbawm og Rangers „Invention of Tradition“ fra 1983 tilsyneladende kunne forårsage så omfattende et paradigmeskred, at alle som med én mund pludselig snakkede om kompleksitet, processer og kulturelle konstruktioner, når en norsk kollega 14 år forinden havde gjort op med det essentialistiske kulturbegreb.
6. Da fysikere som bekendt har gjort sig visse tanker om tid og rum, skal der for kuriøsitetens skyld gøres en note om dette. I fysikken er der ikke støtte at hente med hensyn til en stræben efter samtidighed. Albert Einstein gjorde netop op med den klassiske mekaniks idé om den Universelle Tid (at der går ét stort ur ens for os alle), idet han med den specielle relativitetsteori i 1905 fandt, at samtidighed er relativ, da den er afhængig af referencerammen, man befinder sig i. Dette skyldes i sidste ende, at lys har en endelig hastighed, og altså bruger tid på at nå fra ét referencepunkt til et andet (Einstein 1952 (1905)). Et eksempel: En person befinder sig på en perron, hvor der passerer en togstamme med en anden person i. Idét togstammen er lige ud for perronen, slår to lyn ned i hver sin ende af toget. Bagefter vil de to personer ikke kunne blive enige om, hvorvidt lynene slog ned samtidigt. Set fra perronen sker lynnedslagene nøjagtig samtidigt, men personen i toget oplever det som om, det forreste lyn slår ned før det bageste. Begge personer fastsætter tidspunkterne for lynnedslagene ud fra, hvornår lyset fra lynene registreres af deres øjne. Da toget er i bevægelse, vil det forreste lyns lys nå personen i toget, før det bageste lyns lys vil det. Perronen og togstammen udgør to forskellige referencerammer. I eksemplet drejer det sig om tusindedele af sekunder, men *princippet* er stadfæstet: samtidighed er relativ.

## Litteratur

- Anderson, Benedict  
1983      Imagined Communities. London: Verso.
- Bandak, Henrik  
1987      Syndefaldet. Tænkning og eksistens. København: C.A. Reitzel.
- Barth, Fredrik  
1969      Introduction. I: F. Barth (ed.): Ethnic Groups and Boundaries. Oslo: Universitetsforlaget.
- Berman, Howard  
1994      Summary of Discussion on Political Rights. I: Leo van der Vlist (ed.): Voices of the Earth. Amsterdam.
- Connor, Walker  
1994      Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton: Princeton University Press.

- Einstein, Albert  
1952 [1905] *On the Electrodynamics of Moving Bodies. I: H.A. Lorents, H. Weyl & H. Minkowski (eds.): The Principle of Relativity.* New York: Dover.
- Fabian, Johannes  
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object.* New York: Columbia University Press.
- Friedman, Jonathan  
1989 *Culture, Identity and World Process. I: D. Miller, M. Rowlands & C. Tilley (eds.): Dominance and Resistance.* London: Unwin Hyman.  
1994 *On Perilous Ideas. Kommentar til Eric Wolf.* *Current Anthropology*, 35(2).
- Gray, Andrew  
1991 *Between the Spice of Life and the Melting Pot. Biodiversity Conservation and its Impact on Indigenous Peoples.* Document nr. 70. København: IWGIA.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger  
1983 *Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.
- IWGIA  
1986 *Chairwoman of the Working Group on Indigenous Populations – Erica Daes – Visits IWGIA. Newsletter, 46.* København: IWGIA.
- Keesing, Roger M.  
1989 *Creating the Past. Custom and Identity in the Contemporary Pacific.* *Contemporary Pacific* 1.
- Kierkegaard, Søren  
1993 [1844] *Begrebet Angest.* København: Gyldendals Tranebøger.
- Kvaale, Katja  
1994 *Indigenous Youth in Geneva.* *Indigenous Affairs*, 94(1). København: IWGIA.
- Lévi-Strauss, Claude  
1966 [1962] *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press.  
1967 [1958] *Structural Anthropology.* New York: Doubleday Anchor.
- Robertson, Roland  
1990 *After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization. I: B.S. Turner (ed.): Theories of Modernity and Postmodernity.* London: Sage.
- Rosaldo, Renato  
1989 *Imperialist Nostalgia. I: Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis.* Boston: Beacon Press.x
- Taylor, Charles  
1992 *The Ethics of Authenticity.* Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph  
1991 *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness. I: R.G. Fox (ed.): Recapturing Anthropology.* Santa Fe.
- UN Center for Human Rights  
1993 *Indigenous People International Year. Newsletter, 1.* Genève: FN.
- UN Department of Public Information  
1993 *Treaties, Agreements and „Constructive Arrangements“: Indigenous People and the Legal Landscape.* New York: FN. Informationsmateriale udgivet i forbindelse med FN-året for Indfødte Folk.
- Wolf, Eric  
1994 *Perilous Ideas. Race, Culture, People.* *Current Anthropology*, 35(1).

