



INDFØDTE

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 32

# TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 32, 1996

*Dette nummer er udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd.*

*Også Tidsskriftet Antropologi nr. 31 var udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd.*

*Ved en fejl var anerkendelsen ikke trykt i kolofonen. Vi beklager.*

Udvidet redaktion: Jorun Christophersen  
Michael Harbsmeier  
Ulla Hasager  
Lars Holmberg  
Lena Söderlund Jensen  
Aage Jørgensen  
Kirsten Jørgensen  
Katja Kvaale  
Kennet Pedersen  
Max Pedersen  
Kirsten Marie Raahauge  
Inger Sjørlev (ansv.)  
Bente Wolff  
Julie Zahle

Anmelderredaktion: Aage Jørgensen

Udgiver: Foreningen Stofskifte  
Frederiksholms Kanal 4  
1220 København K

Bestilling,  
abonnement  
og redaktionel  
henvendelse: Tidsskriftet Antropologi  
Frederiksholms Kanal 4  
1220 København K  
Tlf. +45 35 32 34 72  
Fax +45 35 32 34 65  
E-mail: tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk  
Giro 8 39 38 42

Sats og layout: Bernadette Hammann  
Tryk: AKA-Print ApS

Omslag: Antropolog m/Lommelygte. Bearbejdet polaroid (1996). Carsten Hagen

ISSN 0906-3021 (Tidsskriftet)Antropologi  
ISBN 87-88825-01-9

Mangfoldiggørelse af indholdet af dette tidsskrift eller dele heraf er i henhold til gældende dansk lov om ophavsret ikke tilladt uden forudgående aftale med redaktionen og den enkelte forfatter. Dette forbud omfatter enhver form for mangfoldiggørelse, det være sig ved trykning, duplikering, fotokopiering, båndindspilning eller andet. Ved mangfoldiggørelse af artikler efter aftale afregnes pr. side med tidsskriftets redaktion. Undtaget fra dette forbud er alene korte citater til brug i anmeldelser eller i videnskabelig sammenhæng. Redaktionen deler ikke nødvendigvis de synspunkter, som fremføres i de publicerede artikler og anmeldelser.

Tidsskriftet Antropologi indekseres i *International Current Awareness Service, International Bibliography of the Social Sciences* og *Anthropological Literature*.



Dette nummer tilegnes Line Læssøe Stephensen  
26. februar 1963 – 2. august 1995



# TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 32

## INDFØDTE

### Indhold

Inger Sjørslev INDFØDTE FOLK I VERDEN OG I ANTROPOLOGIEN Introduktion	5
Niels Fock ANTROPOLOGIENS SKIFTENDE OBJEKT Om politisk og kulturel autonomi. Eksempler fra Sydamerika	15
Tove Søvndahl Petersen INDFØDTE FOLK MED HJEMMESTYRE	21
Jens Dahl BETRAGTNINGER OVER KATEGORIEN INDFØDTE FOLK	25
Georg Henriksen FELLESKAPETS SAMMENBRUDD OG KOLLEKTIV SMERTE	35
Frank Sejersen ARKTISKE FOLK SOM STATISTER OG AKTØRER PÅ DEN GLOBALE SCENE	41
Hanne Veber INDFØDTE FOLK OG KULTUR Moderne billeder og bevidste identiteter	57
Ulf Johansson Dahre URSPRUNGSFOLK OCH RÄTTEN TILL SJÄLV-BESTÄMMANDE Självbestämmandedoktrinen mot en ny mening?	69
Karen Fog Olwig NÅR KULTUR SKAL „BEVARES“ – perspektiver fra et vestindisk projekt	79
Ulla Hasager ANTROPOLOGERS OG INDFØDTE FOLKS FÆLLES VIRKELIGHED Tre beretninger	87
Julian Burger SMÅ SKRIDT ELLER ET KÆMPE SPRING Indfødte folk og de Forenede Nationer	111
Katja Kvaale SIDSTE PAS DE TROIS I GENÈVE En dans for tre i FN's saloner, hvor værten fører	119



POSITION Torsten Ringberg	
BEVIDSTGØRELSE SOM ETISK AKTIVITET OG ANTROPOLOGISK METODE	141
REVIEW Michael Harbsmeier	
ØRESUNDET SOM GRÆNSE	151
ANMELDELSER	
Kajsa Ekholm Friedman: <i>Den Magiske Värld Bild: Om statens frigörelse från folket i folkerepubliken Kongo</i> Anmeldes af Trine Paludan	161
Ditte Benzon Goldschmidt: <i>Oprindelige folks rettigheder i Norden: Den historiske og aktuelle situation for grønlandere, samer og de oprindelige folk i Ruslands sibiriske områder</i> Anmeldes af Claus Oreskov	163
Bo Wagner Sørensen: <i>Magt eller afmagt: Køn, følelser og vold i Grønland</i> Anmeldes af Ole Høiris	165
MODTAGNE BØGER	167
FORFATTERLISTE	169
ENGLISH SUMMARIES	171
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	175

INGER SJØRSLEV

# INDFØDTE FOLK I VERDEN OG I ANTROPOLOGIEN

## Introduktion

Dette nummer af Tidsskriftet Antropologi er blevet til på baggrund af mundtlige indlæg på en workshop med titlen *Indfødte folk i den globaliserede verden*. Den blev afholdt på Nationalmuseet i efteråret 1994 i et samarbejde mellem Institut for Antropologi, Københavns Universitet, Etnografisk Samling og IWGIA: Den internationale arbejdsgruppe for indfødte Folk. Nogle af indlæggene er blevet omarbejdet til artikler, andre har bibeholdt deres karakter af mundtlige fremstillinger.

En del af idégrundlaget for workshoppen var at indfødte folk kan betragtes som en slags antropologiens klassiske objekt, samtidig med at *mainstream* antropologien i de senere år har bevæget sig længere og længere bort fra den traditionelle etnografi, der så „objektet“ som en isoleret størrelse der måtte forstås som en selvberørende enhed. I begyndelsen af dette århundrede, på Franz Boas' tid, var idealet at udforske de enkelte kulturer indefra og derefter sammenholde kulturerne i et komparativt perspektiv. Det var indianere man studerede, eller eskimoer eller stammefolk, og termen „indfødte“ tilhørte kolonialismens vokabular snarere end antropologiens. Længere fremme i århundredet blev det, med antropologiens sociologiske, økonomiske og politiske drejning, etniske grupper, bønder og arbejdere der blev de kategorier faget arbejdede med, og man så dem i et klasseperspektiv, ud fra deres indbyrdes relationer eller i forhold til storsamfundet og staterne. Det blev social forandring, integrations- og assimilationsdynamik og kulturelt forsvar på den ene side, og modernisering på den anden, der stod i centrum af den antropologiske opmærksomhed.

I dag er „indfødte“ hovedsagelig en politisk term, således som det da også blev understreget i flere af indlæggene på workshoppen. Kategorien indfødte er i moderne forstand ikke en analytisk kategori, men en selv-definerende betegnelse der bruges i et politisk-strategisk spil om menneskerettigheder og ret til egen kultur. Det skal ikke forstås sådan at der er tale om en indholdsløs kategori, men det er tydeligt at dens indholdsbestemmelse er under stadig forhandling, en forhandling der i sig selv en del af hele den proces – afkoloniseringsproces, globaliseringsproces eller politiseringsproces – som indfødte folks mobiliseringsbevægelse er et udtryk for. Indfødte folk selv er blevet aktører på den globale politiske scene, en scene der i det hele taget har fået mange flere medvirkende end i de mere overskuelige gamle dage da verden var nemmere at dele op i os og dem,

hvad enten det nu var *natives* og kolonisatorer, arbejdere og kapitalister eller etniske minoriteter og stater.

Hensigten med workshoppen var at se på „objektet“, indfødte folk, både i et faghistorisk perspektiv og i et aktuelt teoretisk antropologisk perspektiv. De nutidige tendenser i antropologisk teoridannelse understreger at kulturer ikke er isolerede størrelser; man ser kulturbegrebet i et dynamisk og interaktionelt perspektiv og betjener sig af begreber som kulturel kompleksitet, de-territorialisering, hybride kulturformer, multikulturalitet, kulturblanding, globalisering, kreolisering osv. Man ønskede at åbne op for en diskussion af hvordan disse teoretiske begreber forholder sig til størrelsen indfødte folk, og hvorvidt og på hvilken måde de er i stand til at håndtere de „objekter“ som nu har gjort deres tilbagekomst som selv-definerende agenter på den verdenspolitiske scene. Et andet åbent spørgsmål var om de indfødtes indtræden på scenen, med deres selvopfattelse som kulturelle væsener med en binding til land og territorier kunne risikere at være medvirkende til at forstærke nogle forladte og i dag særdeles politisk ukorrekte opfattelser af territorialitet, substanskultur og – det virkelig grimme ord i vore dage – „essentialisme.“

Endnu et motiv til at tage emnet op var et ønske om at se på antropologien i et anvendelsesperspektiv ud fra den kendsgerning at flere og flere udviklings- og hjælpeorganisationer rundt omkring i Danmark og verden arbejder med indfødte folk. Eller med oprindelige folk, urbefolkninger eller Fjerde Verdens folk.<sup>1</sup> „Indfødte“ og „oprindelige“ er nogenlunde lige gode eller lige dårlige betegnelser, med hver deres anakronistiske konnotationer til henholdsvis dem der venter på civilisationen, eller til det at nogle mennesker skulle være mere autentiske end andre. Urbefolkninger bruges i de øvrige skandinaviske lande som en veletableret term, men har heller ikke helt heldige konnotationer, og Fjerde Verdensfolk er en betegnelse der var glimrende dengang der fandtes en nogenlunde afgrænselig Første, Anden og Tredie verden, men som er mindre indlysende i dag hvor i hvert fald den Første og Anden er forsvundet og det stadig bliver vanskeligere at afgrænse den Tredie verden såvel i geografisk som i økonomisk og politisk forstand.

De forskellige danske betegnelser dækkes imidlertid alle af det engelske *indigenous peoples* som har en klar betydning i moderne international politisk sprogbrug og i det internationale menneskerettighedsarbejde.

Dette nummers titel *Indfødte* spiller naturligvis på de gængse indianerfilmstereotyper og kolonitidens billede af *natives*. Samtidig skulle den imidlertid gerne medvirke til på dansk at etablere betegnelsen i den moderne betydning af ordet *indigenous*, selv om det i den officielle danske sprogbrug hyppigere erstattes af termen *oprindelig*.

Men hvilke verdensborgere er det så der her i slutningen af det 20. århundrede kalder sig indfødte?

Der anslås at være 300-350 millioner mennesker på jorden der falder ind under karakteristikken. De definerer sig selv som sådanne, de ses af sig selv og andre som besiddere af en særlig kultur og socio-økonomisk livsmåde der står i modsætning til majoritetssamfundet, og de lever på et geografisk sted hvor de har været forud for senere indtrængende folk og kulturer. De steder i verden hvor en kolonisering har fundet sted på et bestemt historisk tidspunkt, som i Nord- og Sydamerika, er det forholdsvis let at afgrænse hvem der er indfødte folk. Andre steder er et kriterium der går på „hvem der var der først“ mere problematisk eller direkte ubrugeligt. Maasaierne i Kenya var f.eks. ikke de første folk i de områder hvor de nu er kvægnomader, men de er alligevel indfødte. I Jens Dahls artikel



kan man læse en nærmere udredning af termen og hvordan denne kategori er blevet til i et historisk perspektiv.

Ud fra en sådan afgrænsning af kategorien talte flere af workshopens deltagere således om de bevægelser der sker på tre områder, nemlig i verden som sådan, i de indfødtes verden og i antropologiens verden.

## Det globale landskab

Hvad „verden som sådan“ angår, er et af de afgørende forhold, når den skal ses som konteksten for indfødte folks rettighedskamp, at der er kommet langt flere aktører på scenen end dengang da der først og fremmest var tale om et forhold mellem let identificerbare undertrykkere i form af kolonisatorer eller en stat og de undertrykte indfødte folk. Stater og folk defineres på nye måder. Nationalstaten er blevet blot én af en lang række transnationale aktører. Der er ngo'erne, de ikke-statslige organisationer, af hvilke mange er startet som græsrodsbevægelser og en del har vokset sig store og professionelle, internationale og magtfulde i en grad så de repræsenterer et markant element i dét internationale landskab indfødte folk bevæger sig i. Der er multinationale firmaer, der er overstatslige føderationer og institutioner. Sommetider er staten en allieret, sommetider ikke. Sommetider repræsenterer folk staten, sommetider ikke, sommetider føler de sig repræsenteret af den, til andre tider ikke. Billedet er – med et velkendt begreb inden for den aktuelle antropologi – blevet uhyre komplekst. Samtidig er der dog ingen tvivl om at den undertrykkende stat er i live og har det alt for godt. Der findes klar og utvetydig voldelig undertrykkelse af indfødte folk fra den indonesiske stats side i Østtimor, i Bangladesh og Brasilien for blot at nævne nogle. Og dog er det ikke målet for flertallet af verdens indfødte folk at løsrive sig fra staten endsige bidrage til staternes opløsning. De færreste „nationer“ som nogle af dem kalder sig, eller grupper af indfødte folk, vil kunne eller er interesseret i at klare sig som selvstændige stater, og med enkelte undtagelser er målet snarere en eller anden form for hjemmestyre eller selvstyreordning, med udgangspunkt i et frit forhandlingsforhold til den stat man er en del af. Et grundkrav for de indfødte folks repræsentanter, som forhandler i FN og andre internationale organer, er accepten af kollektive rettigheder. Man ønsker sikring af adgang til land og ressourcer, ret til undervisning på eget sprog, bevarelse af kulturel integritet og sikring mod diskrimination. I yderste forstand mod den konstant truende kulturelle og ligefrem fysiske udslættelse der er hverdagsbetingelserne for mange af verdens indfødte folk. Man ønsker sig sikring af de individuelle menneskerettigheder via en sikring af kollektive rettigheder til materielle såvel som kulturelle ressourcer. Såvel kravet om anerkendelse af kollektive rettigheder som kravet om selvbestemmelse inden for en stats grænser, frembyder en udfordring til den organisationsform og den rettighedstænkning med enkeltindividet som basisenhed der udgør grundlaget for den – vestlige – herskende verdensordning og ideologi.

Der er således, som Ulf Johansson Dahre hævder det, tale om en virkelig udfordring til nationalstaten i spørgsmålet om indfødte folk, og i dén forstand til hele den globale opbygning efter kolonialismen, konstrueret som den er på basis af nationalstaterne som grundenhed. Hermed udfordres også det internationale samfund. Man ser det blandt andet i Genève, som er scenen for hele FN's menneskerettighedspraksis.

I Julian Burgers og Katja Kvaales artikler, der begge omhandler indfødte folk i FN, ansues FN henholdsvis indefra og udefra. Den første er FN-administratorens faktuelle redegørelse for de tiltag og institutioner der findes inden for systemet til varetægelse af indfødte folks interesser. Burgers artikel viser hvor langt indfødte folk er kommet inden for de seneste ti år og hvor mange forskellige organer, konventioner og erklæringer der direkte eller indirekte berører indfødte folks anliggender, uden at indfødte folks interesser dermed nødvendigvis er tilgodeset inden for systemet på den måde krav som selvbestemmelse og anerkendelse som *folk* indebærer. Artiklen viser også hvorledes de store politiske linier er afhængige af små administrative tiltag og langsommeligt forhandlingsarbejde om plads, penge og tid. Katja Kvaale beskriver på den anden side, i livlig impressionistisk form, og med et klart antropologisk perspektiv på grundlag af deltagerobservation, hvorledes indfødte folk gebærder sig på den internationale scenes bonede gulve og sætter deres etnicitet i spil som et led i bestræbelserne på at opnå de basale rettigheder.

Hanne Vebers artikel søger at sammenkæde mange af de komplicerede komponenter der indgår i hele det politiske, administrative og faglige spil. Hendes præmis er at diskursen om indfødte folk er etableret på grundlag af en bestemt opfattelse af deres kultur som bærende argumentation. Artiklen lægger op til en debat om sammenhængen i nogle samtidige bevægelser i det mentale – globale – landskab og i det konkrete verdenspolitiske landskab. Spørgsmålet er, om man som Veber gør det, kan sammenblende den populære opfattelse af oprindelige folk med det administrative og politiske arbejde blandt de ngo'er der er engagerede i dette arbejde, og som tredje element bevægelserne i den aktuelle (postmodernistiske) antropologiske teoridannelse. Artiklen rejser mange spørgsmål, men understreger samtidig nødvendigheden af at sammenholde de mange forskellige elementer der må indgå i en samlet forståelse af hele det globale spil.

En antropologisk debat om dette spil må forholde sig til hvordan kulturbegrebet inddrages heri. Det gælder det mere „gammeldags“ kulturbegreb, og det gælder på hvilken måde de nyere dynamiske kulturopfattelser kan belyse hvad det er der foregår i form af politisk strategi, rettighedskamp og selvdefinition. Artiklerne i dette nummer nærmer sig dette spørgsmål fra forskellige vinkler. Der synes imidlertid at være nogenlunde enighed om at den internationale diskurs om indfødte folk er opstået i et politisk snarere end i et kulturelt rum. Der er klart tale om en identitetsstrategi med politisk form. Når „kultur“ drages ind i argumentationen, må det også ses i lyset af den magtsituation inden for hvilken forhandlingerne foregår, og hvor der så klart er nogle der har større patent på definition af situationen end andre.

Flere af artiklerne behandler på forskellig måde forholdet mellem den retlige opfattelse af kategorier som folk og stat, og på den anden side den antropologiske analytiske opfattelse, i kraft af hvilken man ofte vil kunne afsløre hvordan rettigheder er knyttet til selve anerkendelsen af en kategori, eller hører til en kategori som netop bliver til i kraft af henvisning til fælles rettigheder. Dette er måske det forhold der, set fra et antropologisk synspunkt, kan få allermost konkret og praktisk betydning i det politiske arbejde med indfødte folk.



## Bevisbyrden

Line Læssøe Stephensen gav i sit mundtlige indlæg et klart eksempel på hvordan udviklingsmæssige og antropologisk teoretiske måder at anskue et indfødt folks problemer på – i dette tilfælde cocamaindianerne i det peruanske Amazonas – ikke nødvendigvis passer med dette folks selvopfattelse. I dette tilfælde kunne det vises hvordan selvopfattelsen hos det pågældende folk havde været bestemt af et ønske om at undgå diskrimination og marginalisering, hvorfor man havde omdefinert sig fra „indianer“ til en spansk betegnelse. Men cocamaindianerne har stadig en synlig indianskhed og deler et særligt forhold til jorden, dyrkningsmetoder, kollektive arbejdsmetoder og fest- og musiktraditioner med andre amazonfolk. Via det selvorganiseringsprojekt der støttes med dansk udviklingshjælp, omdefinerede cocamasamfundet sig således fra en spansk *pueblo* til et indiansk samfund med de juridiske rettigheder det nu medfører.

Ulla Hasager giver i sin artikel lysende eksempler på striden om begreber som tradition og kultur der udfordres og sættes under diskussion i retsager omkring landrettigheder på Hawaii og i Australien. I den forbindelse er det værd at huske på – hvilket da også med jævne mellemrum bliver fremdraget af indfødte folks repræsentanter i FN-systemet når de udfordres med krav om præcise definitioner på hvem der hører ind under kategorien indfødte folk – at man i international retspraksis opererer med en hel del andre begreber der ikke har en fast og eksplicit definition, herunder så centrale størrelser som „folk“ og „minoritet“. Hasagers eksempler berører desuden spørgsmålet om bevisbyrde i form af henvisning til oldgamle og statiske kulturer og traditioner og stiller retorisk spørgsmålet om man ikke hellere skulle tage udgangspunkt i nutidig praksis og kulturopfattelse. Frem for alt retter denne artikel linsen mod antropologernes rolle i hele dette spil om kultur og tradition og rettigheder.

Ønsker man fra en anden led at vide hvilke realiteter truslerne mod indfødte folks samfund indebærer, kan man læse Georg Henriksens beretning om fællesskabets opløsning og den individuelle og kollektive smerte der følger heraf, hos mushuau innu i Labrador. Her bliver sammenhængen mellem den strukturelle vold det indfødte samfund udsættes for, og den følelsesmæssige oplevelse af håbløshed og følgelig selvdestruktion smertelig klar.

Truslerne mod indfødte folks livsgrundlag kommer fra de omliggende samfund og fra de globale relationer de er indlejrede i. Men kontakten ud i verden er for det første ikke nødvendigvis noget nyt, for det andet er den ikke altid ødelæggende. Frank Sejersen viser, på baggrund af en historisk gennemgang, hvordan arktiske folk altid har været påvirkede af og selv påvirket relationerne ud i verden, og stik imod hvad der ligger i den gængse forestilling, har været involverede i et større felt af relationer og i vidt omfang styret dette på deres egne præmisser. I dag kommer truslerne mod dem også fra „kulturpolitiet“, fra en placering af indfødte folks samfund og kulturer uden for en forestillet moderniserings- og udviklingsfære. Sejersen viser hvordan konsekvenserne af de moderne økopolitiske ideologier mærkes i form af antifangstorganisationers mistænkliggørelse og miskreditering af indfødte folk, på baggrund af en kulturforståelse der indebærer at disse folk ikke er berettigede til at kalde sig indfødte når de „udnytter“ naturen. Det sker ud fra en fejlagtig forestilling om „indfødthed“ som den ubesmittede, paradisiske, vegetariske naturtilstand der udelukker enhver menneskelig form for indgriben i naturen i form af dyredrab eller snescootere i landskabet.



## Autenticiteten og det reflektive

Et spørgsmål der dukker op i mange artikler, er spørgsmålet om autenticitetens vilkår i den moderne verden. Autenticiteten som udfordret udefra, som når indfødte folk afkræves bevis om autenticiteten af den kultur de påkalder sig. Herunder hører også spørgsmålet om autenticiteten i den bevidste brug af etniske markører. Niels Fock taler i sit indlæg om det performative i det politiske. Samtidig introducerer han hvad han kalder det diætetiske kulturbegreb, forstået som alle de selvfølgeligelige og ikke ekspliciterede kulturelle regler der kun kan afsløres ved at de brydes. Man kan her hævde at begge dele er lige autentiske, men at konteksten for autenticiteten må forstås forskelligt. Et møde i Arbejdsgruppen for indfødte Befolkninger eller i Menneskerettighedskommissionen i Genève har mange ligheder med en performance. Der er de bevidst æstetiske markeringer fra de indfødte repræsentanter – maasaier, samer, chakmaer – i form af en etnisk dragt den ene dag og jakkesættet eller spadseredragten den næste. Hver især og tilsammen er de markeringer af både kulturel og politisk art, og markeringer der gør en forskel og ikke er uægte, selv om det kan have karakteren af at være „klædt ud“, at fremstille sig.

Flere af artiklerne giver anledning til en påmindelse om at den frygt for at essentialisere kultur som er en følge af den moderne antropologis af-essentialiseringen af kulturbegrebet, ikke bør komme til at bevirke at man afskærer sig fra mulighederne for at se på hvordan „kultur“, med det kulturbegreb antropologien selv har været med til at skabe, bringes ind i en politisk strategisk kamp. Der er ikke så meget tale om en advarsel mod essentialisering, heller ikke mod at overtage de kulturelle folkemodeller, men måske en advarsel mod berøringsangst over for sådanne folkemodeller, eller indfødte kulturopfattelser, som støder den moderne antropologiske bevidsthed. Når indfødte folk benytter et kulturbegreb antropologien har lagt bag sig, så betyder det noget. Ikke nødvendigvis det det siges at betyde, men noget andet, og dette andet bør i allerhøjeste grad have antropologiens opmærksomhed. Herunder hører naturligvis hvordan kultur bringes i spil i den politiske proces. Heri ligger der en høj grad af kompleksitet. I det hele taget viser indlæggene at kulturel og samfundsmæssig kompleksitet ikke kan henføres til en bestemt type samfund, såsom det højtindustrialiserede vestlige samfund, og da slet ikke befinder sig *uden for* det felt der omfatter indfødte folk. Kompleksitet er der også i måden hvorpå et indfødte folk i den moderne, globaliserede verden interagerer med staten og det omgivende samfund, og set i et globalt perspektiv, i de mange elementer der indgår i den internationale bevægelse indfødte folks synliggørelse på den verdenspolitiske scene er. Som Jens Dahl siger det, er også indfødte samfund i dag komplekse samfund. Der er mange steder opstået en elite som er den der fører forhandlingerne med staterne og det internationale samfund, og det er ikke nødvendigvis denne elite der er den mest repræsentative for lokalsamfundets kultur. Dette kan igen ses i relation til skismaerne i Ulla Hasagers tre beretninger fra det virkelige samliv mellem antropologer og indfødte, hvor der gennem retsager skal føres bevis for at en kulturel tradition ikke er tabt. Her som andre steder ses det tydeligt hvordan rettighedskampen bliver en udfordring til de forskellige indefra og udefra anskuede kulturopfattelser. Som Fock siger det, må politiske ledere „eksplicitere noget kulturelt der egentlig kun eksisterer som en kollektiv erfaring“. Det indebærer en risiko for at blive anklaget for manglende autenticitet.

I den gængse folkelige opfattelse er autenticiteten og uskylden i familie med hinanden, og har man spist af kundskabens træ – *ved* man frem for bare at *være* – ja så er det sket. Men for det første er det en fejltagtig forestilling at ægthed ikke kan høre sammen med valg, refleksivitet og erkendelse. For det andet er den ekspliciterede kultur der inddrages i rettighedskampen ikke ensbetydende med at der ikke stadig er områder af det sociale liv som er uden for eksplicitering, og at man kan opleve sådanne områder som mere eller mindre autentiske. Tove Søvendahl Petersen gør i den forbindelse opmærksom på det paradoks at man i et forsvar for sin egen kultur og for at kunne beholde politisk og økonomisk selvbestemmelse må kunne tænke, føle, tale og handle som repræsentanterne for de institutioner man er oppe imod, hvad enten det er de udenlandske storbanker eller EU's fiskeridirektorat. Hun udmaler et ganske konkret billede af en kolonial samfundsstruktur og taler i den forbindelse om at den bevidsthed, som et oprindeligt folk i den moderne internationale betydning af ordet, der er blevet født i Grønland, i virkeligheden er blevet født efter at forhandlingerne om hjemmestyre med koloniadministrationen var begyndt. Også Katja Kvaale diskuterer forholdet mellem „erfaret og repræsenteret kultur“, og hun taler om et dialektisk forhold mellem erfaret og repræsenteret kulturel kontinuitet hvor den egentlige „rækkefølge“ bliver uklar.

Hvordan man end forstår forholdet mellem de umiddelbart oplevede kulturudtryk på den ene side, og den bevidst fremstillede og refleksivt udtrykte – og flere af de i dette nummer fremførte eksempler kunne tyde på at der er noget kunstigt i overhovedet at skelne – så er det værd at huske på at kultur og identitet *opleves* „essentialistisk“, ligegyldigt i hvor høj grad der kan påvises processer og dynamikker i en historisk udvikling. Samtidig kan der være grund til at minde om at selv om det kan være svært at *sige* hvad det er, fornemmer og sanser man som oftest om noget er autentisk. Om det har bund i et fælles socialt liv eller om det er fundet på til lejligheden. Det gælder indfødtes såvel som andre folks kultur, og når spørgsmålet om autenticitet så tit trækkes frem i forbindelse med netop indfødte eller oprindelige folk, har det nok så meget at gøre med nogle stereotype opfattelser heraf, som med noget væsentligt forskellige mellem det autentiske hos indfødte og ikke-indfødte. Al kultur er dynamisk, al identitet er i et analytisk perspektiv noget man gør snarere end noget man har, og autenticitetens karakter er som sådan den samme, omend dens sociale og historiske betingelser kan være forskellige. En rituel performance har andre betingelser hos et regnskovsfolk når de er ladt i fred, end når de lever i konstant overlevelsesstrassel, eller hvis de ender som turistkoryfæer i et økoreservat. Autenticitet er som så meget andet kontekstbestemt. Og alligevel er det til at se forskel, inden for såvel som uden for indfødtes verden. I et område, jeg selv har arbejdet med, som ikke har meget at gøre med indfødtes verden, men som er den afrikanske religiøse kultur i Brasilien hvor deterritorialisering og diaspora er kulturens vilkår, hvor alting har måttet opfindes forfra i en ny national, social og territorial kontekst, og hvor kreativiteten i de daglige overlevelsesstrategier indebærer en usædvanlig stor kulturel opfindsomhed, er det alligevel til at se og mærke forskel på hvad jeg godt tør kalde et autentisk ritual og så den rene maskerade. Inden for området indfødte folk vil det også være muligt at observere en manglende autenticitet. Men den ligger ikke nødvendigvis dér hvor kulturen ekspliciteres bevidst eller refleksivt, fremtvunget af ydre omstændigheder eller som et led i en overlevelsesstrategi.



## For hvis skyld?

Antropologien har for så vidt ikke på noget tidspunkt haft studiet af *kategorien* indfødte folk som objekt. „Barnet“ har skiftet navn gennem historien, som Niels Fock siger, men mens stammer og folkeslag har været objekter, så er indfødte folk som allerede nævnt snarere en politisk end en analytisk kategori. Antropologien kan i dag ikke have denne kategori som objekt som sådan. Men den kan studere de politiske processer hvorigennem de der kalder sig indfødte folk kæmper for selvbestemmelse og den måde hvorpå de bruger henvisning til kultur. Man kan studere yanomamier, buskmænd, hawaianerne, kayapóer, inuitter osv. med deres relationer til den nationalstat de er en del af, og man kan i et globalt perspektiv studere opkomsten af kategorien indfødte folk som en politisk bevægelse, samt de magtcentre og magtkanaler hvorigennem kampen føres og den modstand den møder.

En diskussion der ligger implicit i artiklerne i dette nummer, er forståeligt nok også spørgsmålet om de vestlige menneskerettigheders status i ikke-vestlige samfund, og hele spørgsmålet om hvorvidt den nu så udstrakte brug af menneskerettighedsbegrebet (blot) er en ny form for ideologisk imperialism – missionsvirksomhed i nye ikklædninger. På trods af at denne diskussion ikke tages op direkte, synes den underliggende holdning i artiklerne at være den at, vel vidende menneskerettighederne er en vestlig kulturel konstruktion, dybt indlejret i en bestemt socio-økonomisk sammenhæng og udsprunget af en ganske bestemt historisk situation, så er de på dette givne punkt i verdenshistorien det mindst ringe instrument indfødte og andre undertrykte grupper har til rådighed i hævdelsen af deres rettigheder via de eksisterende internationale institutioner.

I 1968 da verden for første gang for alvor fik øje for overgrebene på indfødte folk i Sydamerika – det var især den brasilianske indianerbeskyttelsestjeneste der blev afsløret som den der havde stået bag massakrer på indianere i Amazonas – reagerede det internationale antropologiske samfund prompte. Man dannede IWGIA, som fik hjemsted i Danmark, og franske antropologer sendte et brev til den brasilianske præsident hvori de skrev at antropologer har et særligt bånd til disse små indfødte grupper – *natives* – der, som det blev hævdet, ved at holde fast i eksistensformer der har været menneskehedens i tusinder af år, har givet os en moralsk lektion: „Ud over deres offer, giver de os den enestående chance for at kende vor egen sande natur som den var før den teknologiske civilisations hvirvelvind der bærer os af sted, har forandret os for altid.“ (1968). Man talte ligefrem om at disse grupper bar et helligt budskab, og at så længe de ikke af egen fri vilje havde bestemt sig til at skifte livsform, var det vor pligt at respektere den de havde. „Hvis vi ikke respekterer mennesket, med trosformer og skikke, der kan forekomme chokerende og fremmede for os, er det menneskehedens selv vi nedværdiger og udsætter for de alvorligste farer“ (ibid.). En højstemt argumentation der godt kan skurre lidt i vore dages ører. Den smager af indfødte folks samfund som en slags menneskehedens laboratorium, og engagementet kan ligne en appel om at bevare disse grupper for menneskehedens skyld snarere end for deres egen.

I dag må man, hvis man skal se på mulighederne for indfødte folks egen frigørelses-kamp, spørge til styrken af det internationale samfund. Her gælder det ikke blot FN, det er snarere den globale offentlighed. Det skal blive interessant at se hvor meget den globale offentlighed betyder, om den overhovedet orker at mene noget om indfødte folks ret til selvbestemmelse, og med hvilke argumenter. Om det f.eks. bliver argumenterne om den



kulturelle diversitet og bevarelse af den menneskelige mangfoldighed – en slags humanitetens kulturparker – eller det virkelig bliver retten til selvbestemmelse i videste forstand – menneskerettighederne forstået som frihed fra undertrykkelse – og herunder også retten til at fralægge sig anderledesheden, og i hvert fald ikke bevare den for *andres* skyld.

Den kulturelle diversitet kan ikke være hovedargumentet. Hvor meget man end kan holde af den, som antropolog og almindelige verdensborger, er den ikke, og bør den ikke være grundargumentet når man vil hævde selvbestemmelsesretten. For en organisation som IWGIA er det således ikke kulturbevarelsen der er det ideologiske grundlag for arbejdet med indfødte folk, men derimod afskaffelsen af åbenlys uret og kampen for retten til selv at vælge – herunder også fravælge det traditionelle og indgå i moderniteten. Som Katja Kvaale siger, handler det om at udstrække menneskerettighederne, modernitetens anstændighedsgrundlag, til at omfatte alle, også indfødte, mennesker.

Antropologiske resultater kan bruges begge veje, såvel i den politiske konservatismes tjeneste som for indfødte folks frigørelseskamp. Ulla Hasagers eksempler viser at det moderne kulturbegreb kan bruges til lidt af hvert. Om det bliver brugt til skade eller til gavn for den rettighedskamp der føres af indfødte folk, afhænger af brugerne og den politiske og magtmæssige kontekst de indgår i. Det er ikke begrebet – det dynamiske med understregning af fornyelse og dynamik i hvad der opfattes som tradition og kultur – i sig selv der er synderen, ligesom det heller ikke tjener noget formål at trække det gammeldags statiske kulturbegreb frem af stalden i en nok så god sags tjeneste. Antropologien må udvide sit erkendelsesområde, i princippet uafhængigt af hvad der tjener interesserne hos diverse grupper i verden bedst nu og her, men naturligvis ud fra en erkendelse af at enhver form for viden er positioneret, udgår fra et bestemt sted, og at den brug der gøres af den, er bestemt af en etik, politiske forhold og magtkonstellationer i verden. Der findes ingen håndbog i antropologisk etik, ligesom der ikke er nogen steder at slå op hvis man vil vide hvordan man laver engageret politisk, anvendt arbejde i frigørelsens eller menneskerettighedernes tjeneste. Det gælder antropologer såvel som indfødte. Også indfødte folks repræsentanter taler ud fra en bestemt position. De kan tilhøre eliten, eller de kan høre til den gruppe der kun mærker deres indfødthed i form af undertrykkelsen, volden og diskriminationen, men slet ikke opfatter sig selv som indfødte i den forstand begrebet bruges i den internationale arena.

Set i et anvendelsesperspektiv er antropologens opgave i dag i lige så høj grad at bruge sin viden og sine metoder til oplysning om de systemer indfødte folk er oppe imod – staterne, de globale bevægelser – som det er at formidle hvad der er indfødte folks kultur. Dette kan de i større og større omfang selv, i det omfang de får mulighederne for det. Det giver dog ikke anledning til at lægge pennen, endsige nedlægge hvervet i frustration over farerne for misbrug af viden, over magttab og autoritetstab, og hård konkurrence fra de menneskers side på hvis vegne nogle fejlagtigt havde troet at kunne udtale sig. Man kan arbejde ud fra forskellige placeringer i det aktuelle akademiske og politiske landskab, og man kan ikke tillade sig at være uopmærksom på betydningen af den position man udtaler sig fra, eller de farer der lurer på misbrug. Men man kan sikre sig. Også dét viser artiklerne i dette nummer af Tidsskriftet Antropologi.

## Note

1. Se Stofskifte, Tidsskrift for Antropologi nr. 9. 1983, *Vildhedens Historie*; Jens Dahl: Indfødte Folk, København, IWGIA 1992; samt IWGIA's publikationer.

## Litteratur

- 1968      Open Letter to His Excellency General Arthur Costa E Silva, President of the Republic of Brazil. *Current Anthropology* 9(5).

NIELS FOCK

# ANTROPOLOGIENS SKIFTENDE OBJEKT

Om politisk og kulturel autonomi. Eksempler fra  
Sydamerika

Indfødte folk, synet på dem og deres betingelser og rettigheder skal her gøres til genstand for nogle historiske og teoretiske betragtninger, der ifølge sagens natur må blive både skitseagtige og generaliserende. Min adkomst til at udtale mig herom er – er jeg bange for – bl.a. min alder, som gør mig til deltagerobservatør bogstavelig talt, til hele den institutionaliserede udvikling af disciplinen etnografi-antropologi i Danmark. Vort fag oprettedes for, sidste år, halvtreds år siden, i 1945, og året efter havde jeg samlet mod til at følge det. Det har jeg så gjort siden! Men feltet har ikke holdt sig i ro. Verden, de indfødte folk og antropologien har hver for sig været udsat for parameterkollapser, og relationerne mellem dens tre hovedparametre har tvunget antropologien ud i en evig selvransagelse vedrørende, hvad det er vi studerer, hvordan det kan gøres, og hvad vi kan sige om det.

Hvordan kan vi tale om indfødte folk i dag som antropologer uden at støde de indfødte folk, endsige verden omkring dem og os? Allerede barnets navn har givet anledning til heftige diskussioner, inden for hvad der nu om stunder kaldes „political correctness“. Engang hed det primitive kulturer, men det går nu bag om selv min erindring. Der kan dog være grund til at minde om, at dengang faget tog sin begyndelse på Nationalmuseets Etnografiske Samling, var denne delt i kategorierne Naturfolk og Kulturfolk. Naturfolkene, der nogenlunde matcher med, hvad vi her kalder indfødte folk, var opfattet som folk, der levede i veltilpasset afhængighed af Naturen – fortrinsvis i tropene og arktis. At de også levede i en måske mindre veltilpasset afhængighed af overordnede politiske systemer oplevedes slet ikke som et væsentligt vilkår; men det skal retfærdigvis siges, at dette hang sammen med, at der i den koloniale æra først og fremmest herskede indirekte relationer mellem verdensmagterne og de indfødte folk. Der var tale om eksploiteringen af til dels de samme ressourcer, og indfødte folk kunne se deres naturlige omverden skrumpe eller ødelægges, men det oplevedes overvejende som et naturligt frem for et politisk vilkår. Der var således snarere tale om afmagt (en passiv form) frem for egentlig bevidsthed om undertrykkelse.



Egentlig lå der ikke noget odiøst i betegnelsen Naturfolk, som beskrivende term, men som kategori – stillet over for Kulturfolk – var den jo helt gal. Som om de ikke havde kultur, når sandheden snarere var den, at kulturfolkene præsenteredes som de store civilisationer og deres rester, og derved netop – med udviklingen af et nyt kulturbegreb – stod i modsætningsforhold til lokalgroet kultur.

## Afkolonisering, etnificering og indfødt organisering

Da jeg besøgte waiwai-indianerne i 1954, levede de stadig i kolonitidens regi i British Guiana, der et tiår senere blev til Guiana. Afkoloniseringen af store dele af den 3. verden blev på en måde ophævelsen af naturfolkernes uskyldstilstand – og antropologernes. Jeg kunne stadig i titlen til min bog om waiwai betegne dem som en amazonisk stamme, men den autonomi, der gemmer sig i ordet stamme, var af kulturel art. Med de mange nye nationalstaters langt stærkere indblanding lokalt, skiftede fokus til det samfundsmæssige, hvor autonomien var klart begrænset. Stammebegrebet blev fjernet fra antropologernes leksikon. Selv folkeslag blev til blot og bart folk, der på en gang er konkret og dog åbent nok til både at rumme kultur og samfund. Folk formerer et samfund, men bærer og udvikler en kultur.

Det afgørende brud på denne uskyldstilstand fandt sted i årene efter 1968. Selvom afkoloniseringen havde ført til de mange nye nationalstater, huserede neokolonialismen og skabte økonomisk afhængighed, men også en modstand stærk nok til, at tredje verdenslande som Vietnam kunne modstå kolonimagterne. For antropologerne betød det, at den store verden trængte sig ind mellem dem og deres folk. Det betød en omvæltning for objektet såvel som for subjektet, for vi taler her om perioden for den marxistiske antropologis højkonjunktur. Det var slut med den direkte ubesmittede forbindelse til indfødte folk; den mere komplekse struktur, der nu tegnede sig, krævede hensyn til nationalstater af varierende etnisk sammensætning, og betegnelser som etnisk gruppe, etnisk minoritet og etnisk identitet blev gængs terminologi. Men det var ikke blot et spørgsmål om betegnelse. Indfødte folk, der blev etniske, stod i et ambivalent forhold til den stat, på hvis præmisser de blev defineret. De blev både en del af nationalstaten, nemlig i territorial og politisk forstand, og fortsatte med at være af en anden slags med hensyn til kulturel autonomi.

Set i retrospektiv opfatter jeg etnicitetsbølgen som en tendens, hvor antropologer måske nok kunne bruge det samme ord, men hvor sociopolitisk etnisk identitet sociologiseredes under *nationalstatens* overvågning, mens den kulturelle identitet cementeredes i retning af kategoriseringer og folkløse. Denne udgrening var en effekt af det statslige filter, men måske også et produkt af marxismens indflydelse på antropologien.

Denne periode blev også præget af de non-governmentale hjælpeorganisationer, der jo ofte lå i ideologisk strid indbyrdes, men hvor vi i dag kan glæde os over, at IWGIA, the International Work Group for Indigenous Affairs, både var en af de første på banen – netop oprettet i 1968 – og at de siden da har formået at opretholde en beundringsværdig dokumentarisk linje i et politisk set nok så mudret farvand. IWGIA, med sekretariat i København, har jo for mange især yngre antropologer fungeret som et interface mellem Verden og antropologien som disciplin. Det er vigtigt og positivt, at forbindelsen mellem IWGIA og Institut for Antropologi udbygges i disse år, for samarbejde kan der godt blive

brug for. Verden har ikke forholdt sig i ro, og fra midten af 80'erne så vi, at de utallige indfødte organisationer begyndte at operere mere selvbevidst og tage form af, hvad man kunne kalde selvhjælpsorganisationer, der var i stand til at formulere politiske krav – ikke mindst territoriale – og oven i købet få nogle af dem gennemført. De internationale hjælpeorganisationer får således mere karakter af ekspeditionskontorer, ligesom antropologen i stigende grad kommer til at fungere som konsulent på linje med en række andre specialister. Det kan lyde som triste fremtidsudsigter, men der er grund til allerførst at fremhæve, at baggrunden for en sådan fremstilling er den uhyre glædelige, at de indfødte folks organisering er under radikal forbedring, selvom den – som oftest – er en konsekvens af særligt pressede situationer. For første gang i århundreder synes deres enestående overlevelseshættestrategi at have fået tilført det nødvendige overskud og den viden om staten, der kan føre til en positiv ændring af deres situation. Det siger sig selv, at antropologerne må støtte dem helhjertet i dette gennembrud.

Men samtidig skal vi jo ikke glemme, at vi primært er analytikere, der søger at klarlægge, hvad nyt der tegner sig, når rollerne mellem subjekt og objekt byttes om.

Ecuador, som jeg har arbejdet i i de sidste mange år, kan tjene som eksempel. Ecuadors situation vil sikkert være de fleste velbekendt om ikke andet så fra Operation Dagsværks glimrende informationsmateriale i forbindelse med skoleprojekter for indfødte folk fra 1994. Her har man i løbet af de sidste par år formået at organisere en slagkraftig paraplyorganisation, CONAIE, der politisk repræsenterer de ti grupper, der konstituerer Ecuadors indfødte folk, og man har derfra valgt et hundrede indfødte ledere til et parlament repræsenterende et tusinde indianske samfund. Det kan godt se ud, som om man har overført inkatidens decimale hierarki som idealmodel!

Det afgørende og nye ved denne måde at organisere sig på er, at der drages et dybere skel mellem det socio-politiske og det kulturelle. Når det drejer sig om konfrontationer med nationalstaten, står de ti grupper af folk sammen, og de har for få år siden demonstreret, at de med vejblokader kunne lamme Ecuador tilstrækkeligt til, at man indgik i forhandling om revision af jordlovene. De fundamentale eksistensspørgsmål, f.eks. om menneskerettighederne for indfødte folk, må forventes udkæmpet på højeste plan for at sikre den nødvendige mobilisering; men samtidig fremhæver også CONAIE's repræsentanter, at målet er et flerkulturelt og multietnisk samfund, hvor hver af de ti grupper kan nyde en delvis territorial suverænitet og kulturel autonomi.

## Kultur, rettigheder og allokronismer

Mit spørgsmål er nu: hvad sker der med kulturen, når målet og midlerne til målet tackles på to forskellige organisationsniveauer? Rettighedskampen er den stærke, men kulturen er det, der driver værket. Og det er værd at bemærke, at kulturen her er tilbage med fuld styrke. Vi antropologer har på det sidste distanceret os fra det begreb, der engang var vort adelsmærke, og erstattet det med identitet, stil og meget andet. Men indianerne taler uforborgent om kultur som det, der skal give mening til den retslige og territoriale status, de håber at opnå.

Og hvad er det så for en kultur, der tales om? Når man i dag møder de indfødte folks ledere, så forekommer det mig – lige så sympatisk stemt jeg er for deres mission – at deres politiske kamp smitter af på deres kulturbegreb på en måde, der nok kan gøre en



antropolog betænkelig. Behovet for autenticitet, som jo ligger ved roden af deres eksistensberettigelse, fører dem let til det, Fabian i *Time and the Other* kaldte allokronisme, nemlig at præsentere den samtidige kulturtradition, som om den hidrørte direkte og ubesmittet fra en tidligere æra. De indfødte folk er jo autentiske nok i sig selv, men deres kultur har tilpasset sig skiftende politiske miljøer, hvilket bl.a. hele spørgsmålet om individuelle og kollektive rettigheder som valgmuligheder afslører.

Samtidig finder man den tendens, at de politiske ledere bringes i situationer, hvor de må eksplicitere noget kulturelt, der egentligt kun eksisterer som implicit erfaring. Utopiske udsagn – der vel er politikeres privilegium – antager karakter af idealmodeller, når de igen og igen må referere til samfundets værdigrundlag. I indiansk regi er det især inkakulturens institutioner, der må holde for, eller en småreligiøs økologisme. Det er forståeligt, men i mine øjne ikke blot konkret misvisende, men også teoretisk invaliderende for kulturbegrebet. Kultur tåler ikke sådanne eksplicite udsagn; efter min bedste overbevisning fungerer den mere som kybernetisk respons, der bortvælger eller frasorterer – fx på samme måde, som vi opfatter diæt i forhold til mad. Kultur er „diætetisk“ derved, at den bygger på implicite regler, der normalt kun artikuleres eller ekspliciteres ved brud. Ekspliciteret kultur har tendens til fastfrysning og rigiditet og distancerer sig derved fra et moderne dynamisk kulturbegreb, som indfødte folk i særlig grad har brug for på den nationale arena, de netop har betrådt.

Jeg tror man kan tillade sig at sige, at om de tre perioder, jeg her har skitseret, rammet inde af årstallene 1945, 1968, 1986 og i dag – så var det antropologien, der satte dagsordenen i den første, og den Store Verden satte den i den anden periode. Tredie periodes dagsorden kan imidlertid vel vise sig at blive sat af de indfødte folk selv i samspillet mellem de tre opstillede hovedparametre. Vi vil se en situation, hvor etnografens feltarbejdsprojekt skal godkendes ikke kun af nationale myndigheder, men primært af de indfødte organisationer, og hvor kriterierne for accept vil blive væsentligt anderledes end de nugældende nationale.

Men selv under disse – i og for sig rimelige – betingelser, er det vigtigt, at antropologien ikke glemmer sit udspring og efterlader de indfødte folk til sig selv.

Det er der jo en del tendenser til. Antropologer er måske nok tilbøjelige til at blive grebet af catchwords. Fx har globalisering/lokaliseringsdiskussionen trukket i retning af det, man lidt misvisende har kaldt kreolisering, som jeg selv i Ecuador analyserede under betegnelsen cholificering, det vil sige væk fra indfødte folk. Komplexitetsstudierne synes at gå i samme retning. Men disse tendenser i dansk antropologi er ikke uafhængige, videnskabelige udviklinger. Jeg vil snarere hævde, at de er foregået under pres fra offentlig myndigheds side.

Vi skal jo ikke glemme, at Antropologien ved Københavns Universitet under fagets kritiske reorganisering op til 1988 fik en bekendtgørelse, der beskrev formålet med studiet derhen, at det skulle kvalificere til beskæftigelse med antropologisk arbejde med hensyn til udviklingsrelaterede og danske problemfelter. I denne beskrivelse tales der ikke om kald, men om jobs, ikke om indfødte folks præmisser, men om vore, ikke om dem, men om os selv. Denne vækst- og købmændsbekendtgørelse, der står som en skamstøtte over den tidligere undervisningsminister og hans embedsmænd, er netop nu blevet åbnet lidt igen, men det er oplagt, at den uddannelses- og ansættelsesmæssigt har sat sig spor i en retning bort fra indfødte folk på deres egne præmisser.



## Kollektive og individuelle rettigheder

Jeg har forsøgt at skitsere antropologiens skiftende objekt gennem 50 år. De indfødte folk er ikke længere naturfolk endelige stammer, og deres voksende selvbevidsthed og organisering har gjort dem mere autentiske end blot etniske. Det er de folk, som traditionelt er bundet til et miljø, en lokalitet og et territorium, men som har mistet kontrollen over egne betingelser og ressourcer på grund af nationalstatens monopol på suverænitet. Indfødte folk er derved bragt i en afmagtssituation, der anfægter såvel selvbestemmelsesretten som præmisserne herfor, nemlig spørgsmålet om anerkendelse af henholdsvis kollektiv og individuel ret. Lad mig derfor slutte af med et par meget generelle kommentarer til det deltema, der drejer sig om FN-deklarationen om indfødte folks rettigheder fra 1993 (FN-dokument E/CN.4/Sub.2/1993/29; optrykt i IWGIA's årbog, *Indigenous World 1993-94*, Copenhagen 1994:153-64)<sup>1</sup>. Allerførst denne lille advarsel: nok så gode og kloge menneskerettigheder kan ikke udkonkurrere simpel anstændighed! Jeg anskuer de to lidt på samme måde som forholdet mellem hygiejne og renlighed.

Enhver, der har sin gang på offentlige institutioner, har utvivlsomt erfaret, at rengøringselskabernes standarder nok fjerner skidt, men alligevel ikke sikrer, at der bliver rent. I menneskerettighedsspørgsmål kan enhver ret ses som en frihed, frihed til noget eller frihed fra noget, men disse to kan indbyrdes ligge i konkurrence. Når man fx taler om indfødte folks ret til udvikling (art. 23; op.cit.:159), forekommer det således relevant at spørge, om ikke de var bedre tjent med en frihed fra eksploitering etc. Spørgsmålet hænger sammen med det, jeg tidligere sagde om kultur som kybernetisk system – for de kollektive rettigheder, der her er på tale, vedrører jo ofte en helt grundlæggende kulturel epistemologi og vedrører som sådan grænsen for, hvad der kan og ikke kan accepteres.

Jeg skal være den første til at medgive, at det er uhyre svært – for ikke at sige umuligt – at opstille sådanne rettigheder, og det skyldes især interferensen mellem kollektiv og individuel ret. Indfødte folk har således (art. 32; op.cit.: 162) helt primært retten til at vælge borgerskab, dvs. at de før alt andet skal vælge, om de vil underkaste sig enten statens eller gruppens definition af grænsen mellem kollektive og individuelle anliggender. Problemet er vel, at deklarationen er skrevet med vor vestlige, individorienterede menneskerettighedserklæring som model. Dermed kommer man i udformningen let til at overse, at Vestens individuelle rettigheder allerede er afgrænset af pligter over for næsten og samfundet, nemlig alt det, der er de andres rettigheder. Derfor tror jeg, at udformningen af et kollektivt system for et indfødt folk, kræver en mere umiddelbar afbalancering af rettigheder og pligter internt. Når man således (art. 6) vil garantere retten til frihed og sikkerhed på både det kollektive og individuelle plan, så må det være rimeligt at spørge, om ikke den kollektive sikkerhed fx kan invalidere den individuelle frihed, og om ikke et begreb som borgerpligt derfor naturligt hører med i billedet.

Trods alle disse mere teoretiske betænkeligheder, som burde kalde på mange antropologiske analyser i fremtiden, er der dog grund til at holde fast i deklarationens løfter om retten til at tilhøre sit eget indfødte samfund i overensstemmelse med dets traditioner, og til at eje og kontrollere dets territorium (art. 8, 9, 10, 26; op.cit.: 156, 160). Det er naturligvis en stærk støtte for de bestræbelser, der i øjeblikket er i fokus, nemlig sikringen af hel eller delvis suverænitet over indfødte territorier og oprettelsen af mere eller mindre autonome nationer i konføderationer inden for de enkelte nationalstater.

For ikke så længe siden (10/8-88) erklærede selveste præsident Borja: „Ecuador er et pluri-kulturelt og pluri-nationalt land.“ Det er – lige så indlysende det forekommer os – bestemt nye toner, der peger fremad.

Verden har ikke stået stille.

## Noter

1. Udkastet til en rettighedserklæring for indfødte folk er udformet af FN's Arbejdsgruppe for Indfødte Befolkninger. Den samlede erklæring er trykt i *The Indigenous World 1993-4 IWGIA 1994*, og de artikler, der henvises til, lyder som følger:

art. 6: Indfødte folk har den kollektive ret til at leve i frihed, fred og sikkerhed som særlige folk og med fuld garanti mod folkedrab og enhver anden voldshandling, inklusive fjernelse af indfødte børn fra deres familier og samfund under noget påskud.

Yderligere har de den individuelle ret til liv, fysisk og mental integritet, frihed og personlig sikkerhed.

art. 10: Indfødte folk kan ikke med tvang fjernes fra deres land eller territorier. Ingen forflytning kan finde sted uden frit og oplyst samtykke fra de berørte indfødte folk og efter aftale om retfærdig og fair kompensation og om, såvidt muligt, at kunne vælge at vende tilbage.

art. 23: Indfødte folk har ret til at bestemme og udvikle prioriteter og strategier for udøvelsen af deres ret til udvikling. I særdeleshed har indfødte folk ret til at bestemme og udvikle alle programmer vedrørende sundhed, boliger og andre økonomiske og sociale programmer, der påvirker dem og til så vidt muligt at administrere sådanne programmer gennem deres egne institutioner.

art. 26: Indfødte folk har ret til at eje, udvikle, kontrollere og bruge de lande og territorier, inklusive de totale omgivelser af landene, luften, vandene, kystegnene, havis, flora og fauna og andre ressourcer, som de traditionelt har ejet eller på anden måde optaget eller brugt. Dette indbefatter retten til den fulde anerkendelse af deres love, traditioner og skikke, landbesiddelsessystemer og institutioner til udvikling og forvaltning af ressourcer, og retten til at staten tager effektive skridt til at forhindre ethvert indgreb i, udstødelse fra eller overgreb mod disse rettigheder.

art. 32: Indfødte folk har den kollektive ret til at bestemme deres egen borgerret i overensstemmelse med deres skikke og traditioner. Indfødt borgerskab svækker ikke den enkelte indfødtes ret til at opnå borgerskab i den stat, vedkommende lever i.

(oversat af Inger Sjørnslev)

# INDFØDTE FOLK MED HJEMMESTYRE<sup>1</sup>

Vi har i Grønland haft hjemmestyre siden 1979. Indførelsen af hjemmestyret betød, at vi grønlandere som indfødt folk fik en større politisk indflydelse over en dagligdag, som igennem mere end 200 år blev kontrolleret mere eller mindre nidkært fra koloniadministrationen i København. I det internationale samarbejde om oprindelige folks rettigheder mærker vi en stor interesse for vort hjemmestyre, som overfladisk betragtet må ligne noget nær en realisering af retten til politisk selvbestemmelse og dermed også en styrkelse af den kulturelle identitet.

Men spørgsmålet er, om hjemmestyret virkelig har betydet en styrkelse af vor kulturelle identitet som indfødte folk eller som grønlandere?

Først og fremmest er det vigtigt at understrege, at for os grønlandere er identiteten som et oprindeligt eller indfødt folk på linie med indianerne i Amerika eller folk på små Stillehavsøer relativt ny. Den blev egentlig først introduceret i den offentlige bevidsthed i slutningen af 1960'erne og særligt i løbet af 1970'erne, hvor debatten om indførelsen af hjemmestyre stod på sit højeste, og hvor en ung selvbevidst og veluddannet elite drog sammenligninger mellem vor situation som folk med andre indfødte folk, hvilket undertiden blev mødt med hovedrysten fra mere „konservative“ kredse i befolkningen, der som gode kristne og civiliserede mennesker (læs: velopdragne koloniundersåtter) ikke umiddelbart kunne se en lighed mellem dem selv og *primitive*, *hedenske* folk andre steder i verden. Denne modstand er i dag så godt som forsvundet, måske fordi den politiske bevidstgørelse og etniceringsproces, som er hjemmestyrets vigtigste legitimitetsgrundlag, ikke bliver mindre slagkraftig af de internationale perspektiver.

Noget andet er vor identitet som grønlandere, *kalaallit*. Bemærk, at vi ikke ligesom vore stammefrænder i Canada, Alaska og Rusland kalder os selv for inuit, vi er *kalaallit*. Og det er, hvad vi har kaldt os selv, fra vi begyndte at få kontakt med de første vildfarne europæiske opdagelsesrejsende, hvalfangere og missionærer.

Sammenlignet med kolonihistorier andre steder i verden må den danske kolonisering af Grønland betegnes som yderst mild og ublodig. Vi blev tidligt kristnet på eget sprog, og almen skolegang blev indført i Grønland nogenlunde samtidig med, at den obligatoriske skolegang blev indført i moderlandet Danmark. Det er muligt, at undervisningen langt de fleste steder kun bestod i en gennemgang af den lille katekismus, men bogstaver var det da.



Det, der karakteriserer den grønlandske kolonihistorie er, at vi som folk fik lov til at leve relativt beskyttet og isoleret. Grønland var et lukket land for fremmede – de eneste, der havde adgang var koloniembedsmænd (herunder også koloniens handelsmænd og håndværkere), præster og læger. De såkaldte kolonier (handels- og missionsstationer) udviklede sig efterhånden til permanente lokalsamfund med en veldefineret social struktur og rangorden. Øverst var Gud, dernæst den venlige herre kaldet kongen, derunder hans stedlige repræsentanter: præsten, handelsbetyreren og deres hjælpere og tjenere. Det var danskerne. Derunder en anden social kategori, kalaallit med kateketen (hjelpepræsten) som den øverste og dernæst eventuelle grønlandske håndværkere og hjælpere ved koloniadministrationen, storfangerne, de middelmådige fangere, de dårlige fangere og allernderst de forsørgerløse, som levede af nødtørftige humane almisser.

Et trykt, velordnet samfund, hvor hver mand og kvinde kendte og havde sin plads. Identiteten som grønlænder var også veldefineret, at være grønlænder var langt op i kolonihistorien ensbetydende med, at man var fanger og grønlandsktalende. Kolonimagten, hvis væsentligste indtægtskilde var produkterne fra fangsten (spækolie, pelsvarer), havde da heller ingen større interesse i at nedbryde fangerkulturen. Selv med denne grove skitsering af den grønlandske identitetshistorie er det ikke svært at forestille sig de identitetsforvirringer, der opstod, da de første og ganske få grønlændere gjorde deres indtog bag koloniadministrationernes skriveborde og handelsdiske.

Det største pres mod den grønlandske identitet og kultur opstod dog paradoksalt nok først, efter at Grønland formelt var ophørt som en koloni og var blevet en ligeberettiget del af det danske rige i forbindelse med grundlovsreformen i 1953, og en massiv moderniserings- og assimileringsproces blev sat i værk. Grønland og grønlænderne skulle nu op på samme stade som moderne nationer. Vejen dertil foregik via en massiv investering i moderne infrastruktur og fiskeindustri anlæg, opbygget af udsendte danske teknikere og håndværkere. Folkesundheden skulle forbedres, også selv om det betød, at børn måtte skilles fra deres forældre, for at de kunne sendes på tuberkulosesanatorier i de større grønlandske byer og sågar til Danmark. Børnene skulle lære dansk i skolen, og en hidtil grønlandsk sproget børneskole blev moduleret som en anden dansk provinskole.

Fangerkulturen måtte vige for fiskeriet – pengeøkonomiens sejr over subsistensøkonomien blev helt konkret visualiseret ved fangerfamiliernes og deres børns materielle armod. Når der skulle være „Saturday Night Fever“ i forsamlingshuset, var det ikke dårligt at have penge til et par højhælede og en rød læbestift. Kamikker og slidte tennissko eller gummistøvler fra KGH (Kongelig Grønlandske Handel) blev trængt væk fra lørdagsdansenikkerne.

Urbanisering omkring fiskeindustri anlæggene, et stort indtog af fremmede danskere, danifiseringen (og sekulariseringen) af skolen, adskillelse af familier og generationer og endelig marginaliseringen af fangerkulturen, som langt henad vejen havde været et refugium fra koloniundertrykkelsen – det skulle gå galt: fremmedgørelse og identitetsløshed, og hvad deraf følger af social og åndelig elendighed. Men det var også dette, der blev grobunden for modstanden mod den voldsomme udvikling, som ikke foregik på *grønlandske betingelser*. De berømte grønlandske betingelser, som efterhånden skulle udvikle sig til en hel generations kodeord for kravet om en større politisk selvbestemmelse. I de betingelser indgik også vort sprog og vor kultur.

Hjemmestyret blev indført – vort sprog og vor kultur skulle styrkes. Dette skete prompte med store bevillinger og investeringer på kultur- og uddannelsesområdet og en

styrkelse af det grønlandske sprog i børneskolen. Men hjemmestyre betyder også ansvar for egne beslutninger, større økonomisk selvforvaltning, krav om effektivitet og rationaliseringer, at kunne indgå fordelagtige aftaler med fremmede fiskerinationer og udenlandske banker, at lokke turistindtægter til landet ved at være eksotisk og spændende, på netop den måde som tiltaler turisterne.

Endnu et paradoks er det vel, at et succesrigt hjemmestyre med en stor grad af politisk og økonomisk selvbestemmelse forudsætter, at vi skal kunne tænke, føle, tale og handle som embedsmændene i EU's fiskeridirektorat, de udenlandske storbankers grå eminencer, den japanske rejseforbruger og den oplevelseshungrende, velbeslåede over- og middelklasse i Europa og USA.

Konklusionen må vel være, at hjemmestyre er ensbetydende med et pres mod vor identitet som grønlandere – mod vor kultur og vort sprog. Den eneste rigtige strategi må være, at dette pres opleves som en behagelig forandring og ikke som en fremmedgørelse af identitet. Takket være hjemmestyret har vi netop som et oprindeligt folk langt hen ad vejen friheden til at lægge strategier for den dagligdag, der i det lange løb har en langt større magt over identitet end festdagenes taler.

## Note

1. De synspunkter der kommer til udtryk i artiklen er forfatterens egne og ikke nødvendigvis hjemmestyrets.





JENS DAHL

# BETRAGTNINGER OVER KATEGORIEN INDFØDTE FOLK

Nyhedsmedierne – aviser, tv, radio – er fantastiske til at opfange begivenheder, at indsamle „cases“ fra alle dele af verden og formidle det til os som såkaldt gode historier. Fremkomsten af nye sociale bevægelser af enhver art, og fra nær sagt alle dele af kloden, kommer hurtigt ind på den internationale mediearena. Så længe de kan virkeliggøre kravene til den gode historie. Hvis ikke, forsvinder de lige så hurtigt, som de dukkede op.

Nyhedsmedierne står derimod foran et formidabelt problem, når de skal forklare den sociale og kulturelle legitimitet og rationalet bag en begivenhed eller et nyt socialt fænomen. En del af forklaringen er, at pressen oftest jager det nemme budskab, men det siger vel ligeså meget om publikum som om mediet. Nok så relevant kan det derfor være at se på almindelige menneskers og systemers evne til at opfange budskaber og konfrontere sådanne budskaber med de kategorier, vi har været vant til at tænke i, og som vores uddannelse og opdragelse har lært os. I det omfang en af vores roller som antropologer består i at formidle den viden, vi har om „det andet“, står vi ofte over for den modstand, som ligger i de etablerede samfunds, de etablerede strukturers og de vante tankemåders ordening og kategorisering af verden.

Dette er temaet. Det mere konkrete mål er, gennem nogle ganske få eksempler, at beskrive administrative og politiske systemers håndtering af sociale ændringer, som ikke direkte vedrører disse strukturer selv, men som man alligevel ønsker eller er tvunget at skulle forholde sig til. Mit eksempel materiale vedrører den placering, som *indfødte folk* i det seneste årti har fået i den vestlige verdens tankesystem og i FN's arbejde med indfødte folks rettigheder.

## Indfødte folk som kategori

Hvem er egentlig indfødte folk? I historisk perspektiv er det interessant, at dette i første omgang interesserede alle andre end indfødte folk selv. Antropologer og jurister havde behov for at afklare placeringen af den kategori af mennesker, som begrebsmæssigt er blevet betegnet *indfødte folk*, *oprindelige folk*, *4. verdens-folk* eller slet og ret *naturfolk*. Efterhånden har en række folk jorden over accepteret disse betegnelser om sig selv, men det er vigtigt at holde fast ved, at disse begreber, disse kategorier, i bund og grund har

deres rod i en virkelighed, som placerer eller udtrykker bestemte folks rolle i det internationale samfund. Eksistensen af indfødte folk er et udtryk for det hegemoniske og ekspansive samfunds behov for at bringe orden i den nye verden. Dette er en væsentlig historisk dimension, fordi termen efterhånden er blevet accepteret af indfødte folk selv. Den historiske udvikling har bevirket, at de har noget til fælles. Paradoksalt nok er det i dag netop de ekspansive samfunds institutioner, først og fremmest staterne, som opponerer mod brugen af termen med den heraf følgende politiske og retlige anerkendelse. I politisk sammenhæng bruger indfødte folk i dag deres historisk og socialt betingede fællesskab til at bryde marginaliseringen og til at fremme national afkolonisering og selvbestemmelse.

Ligesom ordet *eskimo* kategoriserede en række arktiske folk efter parametre (sprog, materiel kultur, klima) med rod og baggrund i datidens europæiske kulturer, sådan er det også med indfødte folk. Det er muligt, at *eskimo* oprindeligt var en nedsættende betegnelse, men efterhånden som de arktiske stater etablerede deres herredømme i disse nordlige egne, fik eskimoerne faste placeringer i staternes administrative og politiske strukturer. Med den koloniale epokes afslutning blev de oprindelige folk (indfødte folk) aktive medspillere på den statslige og internationale politiske arena. Symbolerne skiftede navn, og symbolikken blev vendt rundt. Dette er en kendt og velbeskrevet proces. *Eskimo* blev visse steder til *inuit* og udtrykte nu et kulturelt fællesskab mellem arktiske folk snarere end modpolen til europæisk kultur. Men rammen forblev den samme. Man kan sige, at de oprindelige befolkninger har annammet den politiske virkelighed, nemlig staternes eksistens og internationale herredømme. I visse tilfælde har de oprindelige arktiske folk aktivt transformeret og nyfortolket de givne strukturer, som med dannelsen af *Inuit Circumpolar Conference*, men grundlæggende relaterer hver enkelt af disse indfødte arktiske folk sig til den proces, som fulgte i kølvandet på kolonitidens overgang til regulære statsdannelser. Det samme gælder indfødte folk i en global sammenhæng.

Store dele af verden har accepteret at tænke i kategorien indfødte folk, et begreb oversat fra det engelske *indigenous peoples*. Dette gælder både regeringer, organisationer og indfødte folk selv. Sådan har det imidlertid ikke altid været. I sin nuværende politiske betydning er indfødte folk efterkommere af et områdes befolkning, som ved kolonisering, afkolonisering eller i forbindelse med dannelsen af moderne stater er blevet marginaliseret i forhold til staten, men har bevaret en særskilt identitet og kultur samt tilknytning til et bestemt territorium. Betraget som en operativ kategori er det næppe meget før dannelsen af organisationer som *International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)* i 1968 og *World Council of Indigenous Peoples* i 1975, at indfødte folk trådte frem på den internationale scene. Siden da er flere og flere folk begyndt at se sig selv som del af det fællesskab, der rummes af kategorien indfødte folk. Dermed har begrebet også udviklet sig, det er blevet mere omfattende og næsten globalt accepteret med dette kriterium som grundlag.

Som alle andre sociale kategorier – klasser, klaner, osv – så er indfødte folk i betydningen *indigenous peoples* (officiel dansk oversættelse: *oprindelige folk*) produkt af en ganske bestemt historisk epoke. Globalisering er et nøgleord i denne sammenhæng. I eksempelvis Canada bruges normalt *aboriginal peoples* om indianere og *inuit*, hvorved man understreger, at dette er landets oprindelige befolkning. I Rusland taler man om *små nordlige og fjernøstlige minoriteter*, hvorved man understreger forskellen mellem disse folk og de etniske minoriteter, som i kraft af deres størrelse har opnået en vis form for



administrativt selvstyre. Kernen er, at disse indbyrdes overordenligt forskellige folk, i Canada, Rusland eller på andre dele af kloden, har et fællesskab – de er *indigenous peoples*, indfødte eller oprindelige folk. Men ikke alle er efterkommere af stedets oprindelige befolkninger. Maasai i Tanzania er således indvandret til deres nuværende boområde i relativt nyere historisk tid, og alligevel er de et oprindeligt eller indfødt folk, hvilket relaterer sig til deres marginalisering i forbindelse med dannelsen af de moderne afrikanske stater.

## Indfødte folk i historien

To faktorer synes tilsammen at danne ramme for dannelsen af den sociale kategori, som nu går under betegnelsen indfødte folk, nemlig etableringen af moderne stater samt produktion og billiggørelse af massekommunikationsmidler. De folk, som i 1975 dannede *World Council of Indigenous Peoples*, var først og fremmest de rige oprindelige folk fra Europa, Nordamerika og Oceanien. Hurtigt kom indianerne fra Mellem- og Sydamerika til; senere bjergstammer fra Asien, hvorimod Afrika og Rusland først er blevet en del af denne globale proces for mindre end 10 år siden. Det er min opfattelse, at inuit, samer, maorier, aboriginals og Nordamerikas indianere først og fremmest fandt sammen, fordi de var en del af de rige velfærdsstater.

I betragtning af disse historiske kendsgerninger, er der ikke noget underligt i, at antropologer, regeringer, jurister og de berørte folk selv først i de senere år har rettet fokus mod indfødte folk. Det kan selvfølgelig godt undre, at regeringer og internationale institutioner som FN langt hen ad vejen har været længere fremme med at opfange indfødte folk som en gruppe af mennesker, der har sine egne interesser og rettigheder, end for eksempel antropologer har været – men det er så en anden sag.

På samme måde som arbejderklassen var et produkt af den industrielle revolution, så er indfødte folk et produkt af tiden efter 2. Verdenskrig, hvor nye stater kom til verden i Afrika og Asien, hvor staterne generelt ekspanderede inden for grænser, som konsolideredes, hvor kommunikationsteknologien muliggjorde en almengørelse af kontakten ud over lokalsamfund og landegrænser, og hvor uddannelsessystemet skabte nye muligheder for selv de mest undertrykte indianere, buskmænd eller bjergstammer i Sydøstasien. De indfødte folks tilsynekomst på den internationale arena falder endvidere sammen med en stigende interesse for universelle menneskerettigheder. Indfødte folk har herigennem fundet en niche, inden for hvilken de kan formulere deres krav, og en række regeringer verden over er rede til at lytte.

Dette er en proces, som stadig finder sted, og det er et faktum, at flere og flere grupper fra hele verden i disse år melder sig under fanerne og erklærer sig for indfødte folk. Det er de nævnte objektive omstændigheder, der sammen med det enkelte folks bevidsthed om samme, har skabt den proces, som gradvis har udkrystalliseret en ny global social kategori. De voldsomme overgreb på indianere i Amazonas i 1960'erne åbnede for verdens opmærksomhed, og internationale institutioner som FN's *Arbejdsgruppe for Indfødte Befolkninger* har været med til at skabe den dynamik, som er fulgt med de indfødte folks aktive deltagelse og intervention i en proces, som stadig rummer trusler mod indfødte folk jorden over. En anden helt afgørende dynamisk faktor er indfødte folks organisering på lokalt, nationalt og internationalt niveau.



Indfødte folk er organiseret på etnisk grundlag, dvs. i kraft af en fælles kultur. Målet er for dem at sikre, at de kan bestemme over deres egen fremtid, at sikre sig retten til selvbestemmelse. Der er naturligvis indbyrdes ganske store kulturelle forskelle mellem indfødte folk fra så vidt forskellige dele af kloden som Kalahari, Grønland, Amazonas og de filippinske Cordilleras. På en måde kan man sige, at det multikulturelle fællesskab, der hævdes at eksistere mellem indfødte folk, giver en vis sikkerhed over for tendenser til etnisk chauvinisme. Den dagsorden, som er sat for hvert enkelt folk, er at sikre den kulturelle overlevelse, og derigennem den kulturelle mangfoldighed. Målet er netop ikke at skabe grundlag for kulturel dominans, men at opnå lige vilkår med de kulturer, som i dag dominerer indfødte folk. Dette sidste kan lyde som et demagogisk politisk slagord, men det er vigtigt, at holde fast i udgangspunktet for indfødte folks krav til selvbestemmelse. Indfødte folk beskyldes nemlig ofte, ikke mindst af afrikanske og asiatiske regeringer, for at kræve særlige rettigheder – underforstået på bekostning af andre (fattige) befolkninger. Sandheden er dog, at indfødte folk fremsætter deres krav ud fra en position som marginaliserede folk inden for de statslige rammer. Det nye er imidlertid, at det først er inden for de sidste årtier, at indfødte folk har kunnet opbygge et fællesskab, en tradition om man vil, som går på tværs af statslige grænser, og som har åbnet for en international løsning.

Faktisk er vi vidner til en proces, hvori relationen mellem de moderne stater og visse folk er under ganske radikal ændring. Vi kan ikke forklare dette forhold alene med henvisning til kulturelle forskelle eller særlige kulturelle omstændigheder blandt disse marginaliserede folk. Man må snarere erkende, at de moderne stater og de multinationale selskaber er særdeles stærke i deres ønske om at regulere, planlægge og at ekspandere. De efterlader helst ingen hvide pletter på det geografiske, kulturelle eller menneskelige landkort. Vi bevæger os i disse årtier ind i en ny epoke, hvor der for første gang i historien ikke længere lever „frie“ folk, dvs. folk der er uafhængige af statslige strukturer. Fra min side er dette en konstatering ikke et normativt udsagn. Eksempelvis kan/vil Botswanas regering ikke længere acceptere, at buskmændene i *Central Kalahari Game Reserve* lever en tilværelse som samlere og jægere. Kun dyr kan tillades at leve på denne måde. Dyreværnsorganisationerne kan ikke acceptere, at der i Arktis findes fangere, som fanger hvaler efter eget forgodtbefindende, med mindre de lever som stenaldermennesker; alternativt må de underkaste sig den almene kontrol. Det er her en række folk kommer i klemme. I sin form er denne ekspansionsproces statslig, og i sit indhold finder den sin pendant i næsten alle staters udvikling efter 2. Verdenskrig. Processen er bemærkelsesværdigt ens fra stat til stat. Enhver stat i Afrika vil f.eks. hævde, at samtlige dets indbyggere er individuelle og lige borgere i staten, uanset forskelle i kultur eller etnisk tilhørsforhold. Langt de fleste regeringer foretrækker at holde diskussionen om borgernes rettigheder under kontrol inden for landenes egne grænser. De oftest talmæssigt små indfødte folk ser derimod i det internationale samfund deres chance for at lægge pres på regeringerne. Heri finder de støtte i de internationale institutioners ønske om og vilje til at blande sig i staternes indre anliggender for at sikre respekten for de universelle menneskerettigheder. Det fremhæves ofte, at disse menneskerettigheder er en vestlig opfindelse, men for indfødte folk har den nye interesse herfor haft den effekt, at vejen er åbnet for dem til at tænke lokale forhold ind i det globale system, for dernæst at bruge denne platform og disse institutioner til lokale formål.

Hvis man nu, som jeg gør det, hævder, at indfødte folk historisk hører hjemme efter 2. Verdenskrig og ved kolonihistoriens afslutning, hvor var de indfødte folk da henne, dengang England grundlagde sit imperium, eller dengang Hans Egede missionerede i Grønland? Jo, der var ingen indfødte folk, men der var fangere, samlere, jægere, nomader og agerbrugere organiseret i bands-, stamme- eller statslignende samfund. De indfødte folk er disse menneskers børns børnebørn. De er stadig jægere, fangere, fiskere, nomader og svedjeagerbrugere. Men nogle er også blevet plantagearbejdere, antropologer og politikere.

Det ville være helt forkert at lægge en snæver evolutionistisk betragtning ned over dagens indfødte folk – at se indfødte folk som en mere eller mindre moderne udgave af bestemte sociale kategorier, som eksempelvis samlere og jægere fra tidligere historiske perioder. Indfødte folk er en specifik kategori, produkt af en ganske bestemt periode, som er præget af stor samfundsmæssig globalisering.

Men én ting er, at verden har måttet acceptere eksistensen af indfødte folk som et faktum. Noget andet er at forstå, hvad der kendetegner disse samfund, de kulturer, der rummes under denne betegnelse, dvs. forstå, hvad de har tilfælles, og hvad der skiller dem. Det er vel her, antropologien kommer ind med sin særlige ekspertise i relation til de myndigheder og politiske beslutningstagere, som beskæftiger sig med indfødte folk.

Hver gang en ny social kategori opstår, må verden forbavses. Man hører meget om zapatisterne i Chiapas, men hvem er de egentlig? Hvad vil de? Pludselig konfronteres vi med et væld af etniske grupper i Kaukasus, som vi aldrig tidligere har skullet forholde os til, men som trænger sig på, kræver vores opmærksom, vores hjælp, vores solidaritet. Men hvad ved menigmand om dem? Akkurat ligeså lidt som politikere og almindelige mennesker vidste om indfødte folk den 10. december 1992 ved indvielsen af FN-året for verdens indfødte eller oprindelige folk.

Det er med andre ord ikke nok alene at forholde sig til indfødte folk som en kategori. Vi må også vide noget om disse folks samfund, deres ønsker til fremtiden, deres historie osv. Sagt på en populær måde, så må vi tage udgangspunkt i indfødte folks situation for at kunne forholde os til dem. Analysen må række videre end til en simpel forkastelse eller accept af indfødte folk som aktører på den internationale og de nationale scener. At vi i den rige verden ønsker at forholde os til dem illustreres tydeligt med bistandsorganisationernes interesse for at yde støtte til indfødte folk og fra arbejdet i blandt andet FN's Menneskerettighedskommission.

## Selvbestemmelse

Indfødte folk har nogle ganske få mærkesager, som de igen og igen fremhæver som helt centrale for deres overlevelse som kulturer. Tilknytningen til et hjemland og rettigheder til land er en af dem. Kollektive rettigheder en anden. Men det helt centrale er formentlig selvbestemmelsen.

I udkastet til en international erklæring om indfødte folk fra FN's *Arbejdsgruppe for Indfødte Befolkninger* hedder det i paragraf 3, at „Indfødte folk har ret til selvbestemmelse“. Punktum. Det volder problemer for de fleste stater og regeringer. Selvbestemmelsen, sådan som vi kender den fra *Konventionen om Økonomiske, Sociale og Kulturelle Rettigheder* og *Konventionen om Civile og Politiske Rettigheder*, begge fra 1966, er kulturelt



betinget og politisk fastsat ud fra forhold og bestræbelser, som var gældende i en epoke, der afsluttede den globale afkolonisering. I begge konventioners artikel 1 hedder det: at „Alle folk har ret til selvbestemmelse.“

De europæiske kolonimagter gik som bekendt ikke frivilligt med til at give landene i Afrika, Asien og Oceanien selvstyre. De ville ikke have drømt om at anerkende den tanzanianske, den nigerianske eller den burmesiske befolknings ret til selvbestemmelse, hvis de ikke var blevet tvunget til det. Men de sikrede sig ved afkoloniseringen, at de tidligere kolonier forblev intakte enheder med international anerkendelse, og de nye stater opnåede en vis sikkerhed imod overgreb udefra i kraft af det internationale samfunds anerkendelse af deres ret til selvbestemmelse. Det var *staternes* ret til selvbestemmelse, symboliseret ved deres befolkninger (kaldet det tanzanianske folk, det nigerianske folk, det burmesiske folk, osv.), man beskyttede i afkoloniseringens slutfase på trods af den kendsgerning, at flertallet af de nye stater var etnisk aldeles uhomogene.

På en måde gentager processen fra afkoloniseringens dage sig nu, blot med indfødte folk i centrum. Naturligvis vil staterne i Afrika, Asien eller i det arktiske område ikke frivilligt afgive kontrol til enkelte folk. Med mindre de tvinges hertil eller ser en egen fordel heri. De færreste stater anerkender overhovedet, at indfødte folk er *folk* – og dermed har de per definition ingen ret til selvbestemmelse. Argumentationen er i virkeligheden udtryk for en overordentlig simpel tankegang, når man tænker på, at de magthavende stater aldrig nogensinde har anerkendt andre former for selvbestemmelse end den, der udtrykker og respekterer de eksisterende magtforhold. Vi ser eksempelvis i disse år, hvordan Quebec argumenterer for selvbestemmelse i forhold til den canadiske føderation med argumenter, som meget langt minder om de argumenter, cree og inuit bruger for selvbestemmelse i forhold til Quebecs regering. De fransktalende indbyggere i Quebecs begrundelser for selvstændighed i forhold til Canada er imidlertid helt i overensstemmelse med de argumenter, som de samme indbyggere forkaster i forholdet til cree og inuit.

Indfødte folks krav om selvbestemmelse ligger i relationen til staten og ikke som efter 2. Verdenskrig i opgøret med et internationalt kolonisystem. I dag skal selvbestemmelsens indhold søges hos de enkelte folk, men ikke i et ønske om at etablere nye suveræne stater bygget på ruinerne af et kolonihærdømme. Den selvbestemmelse, som i dag, i 1990'erne, postuleres af indfødte folk er ikke den samme som den, der fulgte med kolonisystemets endeligt, og som senere blev fastsat i internationale konventioner. Selvbestemmelsens indhold kan ganske udmærket være kodificeret, men selvbestemmelse som krav er per definition kontroversiel. Det særlige ved indfødte folks selvbestemmelse er blandt andet, at den næsten altid refererer til statslige rammer, hvor koloniernes selvbestemmelse var det internationale samfunds anerkendelse af nye suveræne nationer (stater). I en række tilfælde hævder indfødte folk, at deres krav om selvbestemmelse er internationalt i karakter, ligesom visse folk (eksempelvis indianerne i Nordamerika) angiveligt kan dokumentere en historisk anerkendelse af deres ret til at forhandle med staterne, som den ene nation med den anden.

Definitionen af begreberne 'folk' og 'selvbestemmelse' er ikke givet af Gud, men af mennesker. Disse definitioner kan ændres, og de må nødvendigvis ændres over tid. Naturligvis vil lande som Indien tolke ordet selvbestemmelse og ordet folk på en måde, så den kommende FN-erklæring ikke vil kunne finde anvendelse på Indiens 68 millioner *scheduled tribes*. I kolonitiden havde inderne næppe megen respekt for den eksisterende, dvs. kolonimagternes fortolkning af retten til selvbestemmelse. Det kan da også ende



med at blive helt patetisk, hvis man stædigt fastholder en bestemt tolkning af virkelighedens begrebsliggørelse, alt imens virkeligheden udvikler sig i en retning, som gør en nytolkning nødvendig.

Efter min opfattelse er det bl.a. antropologiens opgave at beskrive og analysere selvbestemmelsen, sådan som denne *de facto* praktiseres af de mennesker, der kalder sig indfødte folk, og at tolke rækkevidden af de krav, som knytter sig til selvbestemmelsen. Jeg ser med andre ord selvbestemmelsen som bestående af to komponenter. For det første er selvbestemmelse noget, man gør i alle kulturer; det drejer sig om en *kulturel praksis*. For det andet er selvbestemmelse et *retligt eller politisk krav*. Man praktiserer den kulturelle selvbestemmelse, og retten til eller kravet om selvbestemmelse tager sit udgangspunkt i denne praksis. I Grønland praktiserer man selvbestemmelsen, når grønlandsk gøres til modersmål i folkeskolen. Den symbolsk (og økonomisk) meget vigtige fangst af grønlandshvaler, sådan som den praktiseres af inuit i Nordalaska, er virkeliggørelsen af selvbestemmelsen; derfor holder man så stærkt fast ved denne tradition.

Denne kulturelle side af selvbestemmelsen er så vigtig, fordi den forbinder kravet om eller retten til selvbestemmelse med det enkelte indfødte folk, og ikke med den internationale ret, sådan som denne er defineret og bestemt af vestlige kulturer. Den retlige og internationale anerkendelse af indfødte folks ret til selvbestemmelse er kun selvbestemmelsens anden komponent. Værdien af en international anerkendelse af indfødte folks ret til selvbestemmelse skal naturligvis ikke undervurderes, men det vil efter min opfattelse være ganske forkert at reducere selvbestemmelsen hertil. Det er blandt andet antropologers opgave at diskutere med politikere og andre om, hvad den praktiske implikation er af, at indfødte folk i fællesskab har meddelt verden, at de ønsker at bestemme over deres egen fremtid. Spørgsmålet er, hvordan vi kan tænke indfødte folks opfattelse af selvbestemmelse ind i den globale sammenhæng?

I den forbindelse kan det være vigtigt at fremhæve forskellen mellem indfødte folks rettigheder og minoritetsrettigheder. FN's *Arbejdsgruppe for Indfødte Befolkninger* blev netop etableret, fordi det blev klart, at der var folk (indfødte folk), hvis rettigheder ikke blev tilgodeset under FN's arbejde for generelt at beskytte minoriteter. Beskyttelse af minoriteters rettigheder er en væsentlig side af de menneskelige rettigheder, men ikke tilstrækkelig, set med indfødte folks øjne. En minoritet bliver til et indfødt folk, fordi der er en stat, og det er karakteren af relationen med denne, som er afgørende. Det er kun staten og de statsbærende folk, der ser de indfødte folk som minoriteter. Maasaiernes visioner om fremtiden er således ikke bundet til, at de er en minoritet, for dem er der så mange af i Østafrika, men i at de opfatter sig som en nation. Kravet om selvbestemmelsen tager derfor sit udgangspunkt i, at maasaierne opfattes som en nation, med en ganske bestemt kulturel identitet, og ikke i, hvilke minoritetsrettigheder de, i lighed med alle andre minoriteter, nyder inden for de statslige rammer.

## Antropologi, jura og indfødte folk

Indfødte folk gør i stigende grad brug af vestlige faglige discipliner såsom antropologi og jura. Hvorfor gør de det? Det er der naturligvis mange, gode og også ganske simple forklaringer på. Jeg skal blot omtale en enkelt, nemlig den, at mange repræsentanter for indfødte folk i mange situationer ikke kender den del af deres kultur, som omverdenen for-

venter at de repræsenterer. Vi er vel efterhånden mange, der har været ude for indfødte folk, som må slå op i antropologiske værker for at kunne besvare antropologens spørgsmål om deres egen kulturs historie. Det kan man så ironisere over, hvis man er i det humør, eller blot med beklagelse konstatere, at de indfødte har mistet deres såkaldte 'traditionelle' kultur, hvis man er i det lune.

Men jeg tror der er lidt mere i det. Indfødte folks samfund er i dag så komplekse og arbejdsdelingen så udbredt, at der findes en relativt højtuddannet gruppe (lad os blot for nemheds skyld kalde den for en elite), som er kulturelt, politisk og økonomisk stærkt bundet til og afhængig af det statslige/nationale system – og tilsvarende har mistet den daglige føling med det samfund, som hovedparten af befolkningen er en del af. Det er denne elite, som har opnået positioner i det statslige system, og som forhandler „indfødte folks rettigheder“ i FN og andre internationale forsamlinger. De er sikkert ofte *valgt* af deres folk, men de *repræsenterer* ikke folkets interesser ud over den snævre statslige referenceramme.

Disse mennesker kan se deres fordel i at bruge ekspertviden – bl.a. antropologisk viden om det samfund, hvis interesser de skal varetage i internationale forsamlinger. Det er meget simpelt: alle mennesker kan ikke vide alting, og slet ikke hvis denne viden skal dokumenteres på en måde, som kan forstås og accepteres af statslige og internationale institutioner. Da inuit i Canada for snart tyve år siden startede forhandlinger med den canadiske regering om kollektive rettigheder til det, de selv opfattede som deres land, så hyrede de jurister, antropologer, biologer og andre til at kortlægge fangernes ressourcudnyttelse, sådan som denne havde fundet sted siden tidernes morgen. Forhandlingerne om ret til landet, om anerkendelse af denne del af selvbestemmelsen, var baseret på, at landet blev brugt og beboet af inuit. Men de, der forhandlede, var ikke længere i besiddelse af denne viden.

Endvidere gør der sig det gældende, at nationale og internationale processer finder sted inden for et rum, som beherskes af jurister og antropologer, men ofte ikke af personer, der er valgt til at repræsentere mennesker, der altid har været marginaliseret i forhold til de statslige systemer.

Men det kan også ses fra en anden synsvinkel. Som en dansk antropolog engang konstaterede, efter at han havde undervist på seminariet i Nuuk, så vidste kun de færreste elever i Grønland, at de var indfødte. De vidste naturligvis godt, hvad det vil sige, for de føler det konstant på deres krop og i deres dagligdag (f.eks. ved diskrimination af deres grønlandske modersmål), men tolker det ikke i termer, der kan relateres til antropologi eller international ret. Dette understreger, at også for indfødte er begrebet „indfødte folk“ et relativt nyt begreb. Det at være et indfødt folk relaterer sig til en internationalisering – en internationalisering, som ofte er monopoliseret af ret få mennesker. Det er ikke mange grønlandere, der har deltaget i FN's møder. Det er heller ikke ret mange indianere fra Amazonas, der vil kunne se det potentiale, som ligger i FN-systemet eller det internationale donorsystem.

En tredje synsvinkel på det forhold at indfødte folk er blevet mere interesserede i antropologi og jura er, at mange indfødte folks samfund lider under efterveerne af, hvad man har kaldt den tabte generation. Netop i disse årtier mærker mange unge aleuter i Alaska, at deres forældre i 50'erne og 60'erne blev tvunget til at undertrykke egen kultur og sprog; de unge i dag lider ligeledes under forældregenerationens umådeholdne alkoholforbrug. Alt i alt lider de unge under, at denne forældregeneration aldrig har videreg-



vet dem stammens kultur og historie, og de lider psykologisk under en voldsom foragt for den forældregeneration, som de ikke er i stand til at vise den fjerneste respekt. Og forældregenerationen selv lider under, at deres egen barndom var præget af katastrofale epidemier, som borttog mange af de kloge og dygtige medlemmer af samfundet, som de skulle se op til og lære af. Og efter epidemierne kom missionærene, som fjernede den sidste rest af stolthed.

Hvordan når man videre i en analyse af forhold som disse, og hvad fortæller man de institutioner i den rige verden, som i disse år melder sig og erklærer, at de med politik, jura og penge vil yde støtte til indfødte folk? Hvordan fortæller vi dem, at kravene om selvbestemmelse ofte ligger fjernt fra noget voldsomt revolutionært eller voldeligt, men er et ganske fundamentalt spørgsmål om at blive respekteret som et samfund, der vil bestemme over egen – ikke over andres – fremtid? Og at udgangspunktet ikke er nostalgien, men den nutidige virkelighed, der som oftest har en tragisk fortid, men forhåbentlig en anden fremtid? Efter min vurdering er det i denne sammenhæng, at antropologi kan arbejde sammen med politikere og administratorer i vores eget og i de indfødte folks samfund.





GEORG HENRIKSEN

# FELLESSKAPETS SAMMENBRUDD OG KOLLEKTIV SMERTE

Denne artikkelen handler om samfunn som fellesskap og individets forhold til fellesskapet.<sup>1</sup> Den handler om den smerte som menneskene erfarer når de ser seg selv, de andre og hele sitt samfunn gå i oppløsning. En slik destruktiv prosess kan vi finne når sosiale grupper eller hele samfunn blir marginalisert i forhold til et sentrum som utøver direkte eller indirekte makt, ikke sjelden med katastrofale konsekvenser for befolkningens psykiske og fysiske helse. Når et fellesskap går i oppløsning vil det enkelte individ kunne komme til å leve i et limbo hvor tilværelsen tømmes for sammenheng og mening. Når dette vedvarer vil individet oppleve tap av retning og fremtid i livet, og oppleve en eksistensiell smerte; en smerte som forsterkes ved at de andre som individet vender seg til opplever tilsvarende smerte. På samme måte som den enkeltes opplevelse av glede ofte øker når den deles med andre som har den samme opplevelsen, vil den eksistensielle smerte forsterkes når den samtidig er et kollektivt fenomen. Jeg vil derfor snakke om en felles, delt smerte som et fenomen, og hevde at det er et gjensidig forhold mellom denne og individets eksistensielle smerte, og at dette forholdet kan lede til en selvforsterkende og ødeleggende prosess for individ og samfunn.

Siden 1966 har jeg fulgt et lite indianersamfunn i Canada som har gjennomgått en slik dramatisk utvikling. I løpet av disse årene møtte jeg en lege som opplevet sitt arbeid som nær meningsløst fordi han ikke kunne gjøre annet enn midlertidig å bøte på den enkelte pasients lidelser. Han innså nødvendigheten av å endre de politiske rammebetingelsene som myndighetene har lagt for indianerne og deres samfunn, men uten at myndighetene har ført noen av hans synspunkter frem til handling.

Både for legen og sosialantropologen er det en utfordring å utforske sammenhengene mellom tre nivåer: individets opplevelse av lidelser og eksistensielle smerte, samfunnet som individet er en del av, og de videre politiske prosesser som blant annet nedfeller seg som muligheter og begrensninger for det enkelte menneske til å utvikle meningsfylte livsprosjekter (Giddens 1991; Scheper-Hughes 1992 og 1994). Men som Byron J. Good påpeker, er dette både en stor og meget vanskelig utfordring:

Jeg [...] påpeker den enorme vanskelighet ved dels å skrive om historisert erfaring, dels ved å vise hvordan politiske og økonomiske strukturer inngår i erfaring i likeså stor grad som tidlige familieerfaringer og biologi, og endelig ved å skildre disse problemstillinger i vår etnografiske og fortolkende form (Good 1992:200-201).

Situasjonen jeg skal beskrive her er preget av at menneskene ikke lenger besitter adekvate modeller for fortolkning og handling i sin livsverden.

Konkret handler artikkelen om et indianersamfunn i Nord-Canada, om et folk som ekteskapet, sviktende omsorg for barna, sedelighetsforbrytelser, ungdomskriminalitet (men sjelden alvorlig), ulykker som skyldes alkoholbruken, ofte med døden til følge, og en skremmende selvmordsstatistikk. Fra 1991 til 1993 var det, av en befolkning på 460 personer, 203 personer som forsøkte å ta sine liv. Bare i løpet seks måneder i 1993 forsøkte 90 personer å ta sine liv (Rich 1994). Dette er alle selvmordsforsøk hvor andre innu måtte gripe inn for å hindre fullbyrdelse, og hvor medisinsk behandling også var nødvendig i de fleste tilfeller.

Davis Inlet nådde verdenspressen i 1993 da seks innu barn ble funnet i et skur uten varmekilde. Det var i januar og temperaturen var  $-40^{\circ}$ . Barna sniffet bensin og skrek at de ville dø, og at de ikke ønsket å bli reddet. Året før omkom seks barn i en husbrann etter at foreldrene forlot dem for å gå på fylla.

Når et samfunn brytes ned og når en slik katastrofal tilstand, overskrides en terskel hvor en felles, delt smerte blir et fenomen, og hvor individets eksistensielle smerte forsterkes av den felles, delte smerte de alle lider under. Slik kollektiv smerte inntreffer når den enkelte ikke kan vende seg til andre uten at han/hun møtes av at alle lider under tilsvarende smerte som dem selv. Over alt ser de lidelser i hverandres ansikter, i kroppens bevegelser, i øynene. I Davis Inlet har innu nådd et stadium hvor de sier vi er i ferd med å gå til grunne som et samfunn og som bærere av en kultur. Angsten og smerten som følger av at de hverken som individer eller som et kollektiv mestrer sine liv, fører til utstrakt bruk av alkohol og vold mot en selv og andre. Både individer, relasjoner og samfunn er viklet inn i en selvdestruktiv, apokalyptisk prosess.

Jeg har sett så mange tragedier før vi mistet barna i brannen. Hver gang det dør noen er det på grunn av alkohol. Alkohol er et stort problem. Det skjer selvmord, ulykker og drap. De gamle drikker for mye, også fordi vi er likeglade og ikke lytter til dem. Vi hører ikke på dem fordi vi drikker for mye, og vi passer ikke på barna våre. Hva som helst kan hende oss når som helst. (Gathering Voices 1992:4).<sup>2</sup>

Selv de få som ikke drikker opplever og deler lidelsene. Dette sier en av de eldre i Davis Inlet:

Jeg drikker ikke, men når det blir drukket i landsbyen blir jeg trett. Det skyldes angsten for hvordan fylla påvirker livet i landsbyen. (Op.cit.:4).

Hvordan skal vi forklare denne eksistensielle smerte?

## Fra fellesskap til marginalitet: fremveksten av eksistensiell smerte

Fra en nomadisk tilværelse som villreinjegere i telt, ble innu i løpet av kort tid da myndighetene 1967 begynte byggingen av en landsby til dem, med boliger, skole, butikk, helsestasjon og et dieselaggregat for levering av strøm. Savnet av livet og rytmen i jaktleirene i innlandet, av fellesskapet knyttet til dette og til jakten, var inn til margin gjennomtrengende. Alle gir de uttrykk for en intens opplevelse av å ha tapt meningsfylde i sin til-



værelse. Samtidig er det en voksende erkjennelse av at deres språk og kultur trues etter som barna må sitte på skolebenken i stedet for å lære ferdighetene som jegerfolk.

Innu forlot en tilpasning og en samfunnsorden som ga dem rik anledning til å feire hverandre. Gjennom alle dagliglivets handlinger realiserte hver enkelt innu sine potensialer i et økonomisk, sosialt og moralsk fellesskap som fungerte uavhengig av statlige institusjoner og andre eksterne mekanismer for sosial integrasjon (Henriksen 1973). Slik bidro alle til å vedlikeholde det fellesskapet som samtidig fylte den enkeltes handlinger med moralsk innhold og mening. Folk var bundet til hverandre gjennom komplekse, sammensatte bånd med instrumentelle, rituelle, og moralske dimensjoner med stor gjenomslagskraft. Bakt inn i disse bånd lå det entydige instruksjoner om gode og riktige handlinger, og hva som ville bli sanksjonert av fellesskapet. Gjennom en rekke større og mindre ritualer ble sentrale verdier kommunisert. Slik ble innu ansvarliggjort overfor hverandre, og sosial integrasjon fulgte som en uuntvunnet konsekvens. Det var dette fellesskapet, og forbindelsen mellom det og den enkelte innus handlinger, som i løpet av en håndfull år raste sammen. Blant annet gjennom tvungen skolegang og fast bosetting skulle innu inkorporeres i det hvite samfunn og bli en del av det moderne Canada.

Men samtidig som Innu tapte sin sosiale og moralske orden, forble de ytterst marginale i forhold til det hvite samfunn. Det ble ikke gjort noe forsøk fra statens side på å fylle de nye virksomhetsområder med mening. Tvert i mot: skolen hadde hvite lærere som bare snakket engelsk. Ingenting i pensum reflekterte innus kultur og livsform. Den katolske kirken anerkjente ikke deres egen religion som er høyst levende for dem. Med andre ord, det hvite samfunns institusjoner har kolonialisert alle innus livsområder, og dette uten å vise anerkjennelse og respekt for indianerne, deres samfunn og kultur. Samtidig er innu satt i en situasjon, økonomisk og politisk, som gir få eller ingen muligheter for det enkelte menneske og det enkelte hushold til å disponere sin arbeidskraft, til å planlegge sin fremtid, hverken på kort eller lang sikt. Innu er satt i en angstskapende situasjon hvor de ikke lenger har kulturelle modeller som strekker til for å tolke og handle i forhold til realitetene. Dermed har de vanskeligheter med å se en meningsfylt fremtid både for seg selv og barna. I enkelte tilfeller har dette ført til en katastrofal svikt i omsorgen for barna (Chisholm 1992).

Livet i landsbyen fremstod for dem alle som meningsløst, i kontrast til det livet de førte som jegere i innlandet. I dag bærer de sine problemer og sine lidelser med seg også til innlandet:

Selv når vi er i innlandet har folk stadig problemer. De har så mye smerte inne i seg at innlandet ikke er nok til å hjelpe dem. Selv i innlandet sniffer barna av og til. En person prøvde til og med å begå selvmord mens han var i innlandet. Folk har stadig bruk for behandling. Folk beholder smerten inne i seg, de viser den ikke. Jeg har mye smerte inne i meg nå. Hvis jeg drar til innlandet vil jeg være lykkelig der, men problemene vil stadig være inne i meg. Det er som at flykte fra problemene i stedet for å ordne opp i dem (Gathering Voices 1993:59).

## Redsel for ensomhet

Mushuau innu har alltid stått opp med sola for å gå på jakt. De står fremdeles opp med sola, men i den landsbyen som de hvite bygget for dem på slutten av 60-tallet står de opp

for å gå sine runder fra hus til hus og fra beger til beger. Midt på dagen sover de ut rusen, før de begynner på nytt om kvelden.

Innu opplever ensomhet fordi de ikke når hverandre etter at fellesskapet ble borte. Alkohol og drikkelagene skaper nok en viss grad av fellesskap. Men dette fellesskapet er begrenset til nettverk og klikker, noe som begrenser dets evne til å gi meningsinnhold til handlinger og relasjoner. Situasjonen i innus jegersamfunn var annerledes. Her spilte det ingen rolle hvilken jaktleir du kom til: fellesskapet i handlinger knyttet til jakten omfattet alle innu, og ladet sosiale bånd med et innhold som var allmennt omsettbart hvor du enn kom.

Alkohol spiller også en hovedrolle i nedbrytningen av våre liv. Folk stoler ikke på hverandre lenger. Vi faller fra hverandre. Folk snakker ikke sammen nå. Før var det en mer vennlig atmosfære. Vi har for stor avstand til hverandre og kan ikke lenger hjelpe hverandre (Gathering Voices 1993:55).

Innu frykter ensomhet. For en innu er det å bli ensom det verste som kan skje et menneske, og spesielt den ensomhet som oppleves når et medlem av familien, slekt eller venner dør. Da er det ikke bare de gjenlevende som er ensomme, men de døde opplever også ensomhet, og lengter etter at de levende skal følge dem. Da en av mine gamle venner mistet sin kone, sa han til sin bror at nå ville han også dø. Han døde noen måneder senere i fylla – kvalt i sitt eget oppkast.

For å forstå den høye selvmordsraten blant innu må vi derfor vite noe om hvordan de oppfatter døden og det de kaller ensomhet, fordi slike oppfatninger danner kulturelle modeller både for fortolkning og handling. På mine turer i det indre av Labrador ga Pishum, en av de eldre indianerne jeg kjente, uttrykk for sin ensomhet hver gang vi passerte en gammel leirplass som var blitt brukt av en avdød person som stod ham nær. Ikke bare ensomhet, men lengsel etter å følge etter den døde.

Når ensomheten og lengselen etter de døde blir for sterk, fastholder indianerne at de kan bestemme seg for å dø, og at de ikke er redde for å dø. Slik bestemte Pishum seg for å dø da hans bror og hans kone og fem av deres barn druknet under en båttur på vei til jaktmarkene. I likhet med så mange andre ulykker som rammer innu skyldtes det at foreldrene hadde drukket alkohol. I Davis Inlet var Pishum en av de svært få som ikke drakk.

Etter en lengre periode hvor han var svært nedtrykt, bestemte han seg likevel for å leve videre for sine to barn og barnebarns skyld. Noen år senere ble han vitne til at en av hans døtre og hennes mann, begge sterkt beruset, druknet da kanoen de satt i velte. Igjen bestemte Pishum seg for å dø. Han sluttet å spise og havnet til slutt på sykehus lenger sør i Labrador. Her ble han holdt i live ved hjelp av intravenøs næring. Fra å være en kraftig mann veiet han til slutt bare 36 kg. Legene hadde gitt ham opp da hans eldste dattersønn kom med cariboukjøtt og overtalte ham til å leve videre.

Pishum fortalte at da han fikk datteren i land var hun fremdeles i live. „Hun døde i armene mine der på stranden. Hadde det bare vært en hvit person tilstede så hadde hun kanskje blitt reddet“, sa han. „For jeg visste ikke hva jeg skulle gjøre.“ På en fortettet måte er dette uttrykk for den avmakt innu opplever. Den største smerten er knyttet til nettopp det at de ser seg selv, samfunnet og sin kultur gå til grunne uten at de er i stand til å gjøre noe med det. Selvom Pishum ikke drakk, kjente han den samme smerten som førte hans datter og svigersønn inn i det dødbringende alkoholkonsumet. Til denne gordiske knuten hører også den ydmykelsen som følger av at de hvite har maktstjålet dem. Innu ser det slik at det først og fremst er de hvite som har satt dem i en situasjon hvor de



ikke lenger mestrer sine liv og frykter at de ikke lenger kan forvalte sin egen kultur, samtidig som de erkjenner sin avhengighet av de institusjoner som de hvite forvalter. De innser at de må tilegne seg en mengde nye ferdigheter fra de hvite for å hamle opp med den situasjonen som de befinner seg i. Samtidig ser de at barn og barnebarn i stadig sterkere grad blir suget inn i et konsummønster som de oppfatter som uforenlig med innu kultur og livsførsel – et konsummønster som binder dem til landsbyen, butikken og fjernsynsskjermen.

For innu fremstår alle disse faktorer og uforenlige hensyn og behov som en uløselig knute, og denne blir ytterligere smertefull ved at så mange har internalisert de hvites negative stereotypier om innu.

## Strukturell vold

Innus oppfatning av ensomhet og død blir, sammen med alkoholbruken og den strukturelle vold de utsettes for, del av en selvforsterkende ond sirkel som fører til innus eksistensielle og kollektive smerte.

Mushuau innu er eksempel på en urbefolkning som ikke er utsatt for organisert vold fra myndighetenes side, men derimot vold som følge av mangel på adekvate tiltak for å hindre sosio-kulturelt sammenbrudd i Innus samfunn. Volden innusamfunnet rammes av har sin bakgrunn i de kanadiske myndigheters økonomiske og politiske beslutninger – som treffes i storsamfunnets tro på utvikling og integrasjon via innlemmelse. På tross av den makt staten har, dens suverenitetsutøvelse, og koplet med – eller fordi den styres etter – en ideologi som ikke gir rom for alternative utviklingsretninger for urfolk, legger den ikke vekt på å utvikle de institusjoner, ritualer og symboler som er nødvendige for å inkorporere urfolkene i „det sivile samfunn“ (*the civil society*). Dermed opplever ikke innu at staten ansvarliggjør seg overfor dem, og de opplever statens utøvelse av makt som illegitim.

I likhet med sosialantropologen, kom også legen, som jeg nevnte innledningsvis, til den konklusjon at skal innus fysiske lidelser og eksistensielle smerte reduseres, så må myndighetene sørge for å bringe til opphør den strukturelle vold. Den politikk som har vært ført hittil, og som til dels har bestått av mangelen på en politikk, må erstattes av et politisk og sosialt rom hvor innu kan utvikle adekvate kulturelle modeller til fortolkning av sine problemer, og at deres fortolkninger og syn på mulige løsninger bygges inn som premisser i myndighetenes politikk; ja som til og med kan gi muligheter for et innu selvstyre på viktige områder. Bare slik kan de finne veien ut av sin smertefulle, anomiske situasjon, og i stedet skape mening og kontroll i sine liv.

## Noter

1. Artikkelen bygger blant annet på materiale samlet inn ved hjelp av bevilgning fra NAVF, Delprosjekt Miljø og Utvikling: 550.88/013. Takk til John Chr. Knudsen og Edvard Hviding for kommentarer.
2. Etter brannen hvor seks barn omkom, fortalte høvdingen meg at *redselen* for det som skjer med samfunnet deres, og som fører til at så mange lider en tragisk død, fikk noen av de unge til å stanse alkoholkonsumet og ta et lederskap i landsbyen. Noe av det første de gjorde var å skrive ned hva folk ville fortelle om hvor-



dan de opplever sin situasjon og sitt forhold til de hvite institusjoner. Som et rop til myndighetene er dette blitt til to publikasjoner: *Gathering Voices: Finding Strength to Help Our Children*, 1992 og *Gathering Voices: Discovering our Past, Present and Future*, 1993.

## Litteratur

Chisholm, James S.

- 1992 Putting people in biology: toward a synthesis of biological and psychological anthropology. I: T. Schwartz, G.M. White & C. Lutz (eds.): *New directions in psychological anthropology*. Cambridge: Cambridge U.P.

Innu Nation and the Mushuau Innu Band Council

- 1992 *Gathering Voices: Finding Strength to Help Our Children*. Ntesinan.  
1993 *Gathering Voices: Discovering Our Past, Present and Future*. Ntesinan.

Giddens, Anthony

- 1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford: Polity Press.

Good, Byron J.

- 1992 Culture and psychopathology: directions for psychiatric anthropology. I: T. Schwartz, G.M. White & C. Lutz (eds.): *New directions in psychological anthropology*. Cambridge: Cambridge U.P.

Henriksen, Georg

- 1973 *Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's World*. St.John's: ISER, Memorial University of Newfoundland.  
1993 *Life and Death Among the Mushuau Innu of Northern Labrador*. St.John's: ISER Research and Policy Papers No. 17, Memorial University of Newfoundland.

Rich, George

- 1994 *Statement of the Innu People to the United Nations Human Rights Commission*. IWGIA Newsletter. Copenhagen: IWGIA.

Scheper-Hughes, Nancy

- 1992 Hungry bodies, medicine, and the state: toward a critical psychological anthropology. I: T. Schwartz, G.M. White & C.A. Lutz (eds.): *New directions in psychological anthropology*. Cambridge: Cambridge U.P.  
1994 *Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology*. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill.

FRANK SEJERSEN

# ARKTISKE FOLK SOM STATISTER OG AKTØRER PÅ DEN GLOBALE SCENE

I den moderne kaosteori ser vi påstanden om, at et slag med en sommerfugls vinge i Kina kan være starten på en orkan i Caraibien. Som pendant hertil hævder den moderne antropologi, at kultur og samfund ikke kan anses som isolerede øer (Barth 1969:11). Det er idéer, det er værd at gå videre med. Med eksempler fra Arktis vil jeg vise, hvordan indfødte folk er statistere og aktører på den globale scene i dag, og hvordan de var det, selv før de første opdagelsesrejsende kom til Arktis. Arktiske folk kan ikke betragtes som isolerede, men må ses som dele af yderst mangespektrede relationer, der har forgreninger til store dele af verden. De arktiske folk bliver påvirket af relationerne og påvirker selv disse relationer. Et af de aktuelle eksempler, jeg vil fremhæve, omhandler vestlige dyreværns- og miljøorganisationers kampagner mod fangst i Arktis. På baggrund af nye økopolitiske ideologier er disse kommet på kollisionskurs med arktiske folk, og de har indledt en storstilet hetz mod arktiske folks fangst, handel og selvbestemmelse. Eksemplet viser samtidig, hvordan arktiske folk kæmper for at modvirke anti-fangstkampagnerne – et arbejde, der viser deres position som aktører på den globale scene.

## Arktiske folk som statistere på den globale scene

Arktis var allerede i antikkens Grækenland et sagnomspundet sted. I det tredje århundrede f.Kr. krydsede Pytheas fra Masillia den arktiske cirkel i sin søgen efter det nordlige land, han kaldte Ultima Thule (den yderste grænse). Han vendte hjem bl.a. med historier om den fantastiske midnatssol, men hans historier blev dengang modtaget med skepsis, idet man betragtede Arktis som et ugæstfrit sted, som ikke var et besøg værd, og hvor ingen kunne leve (Riffenburgh 1993:9). Historien om midnatssolen måtte være det pure opspind! Opfattelsen af Arktis som et koldt og øde sted, hvor man måtte kæmpe mod naturens værste sider, blev en meget sejlivet myte, som lever i bedste velgående i dag. Nogle af de opdagelsesrejsende, som tog mod nord, var med til at opretholde og udvikle denne myte, når de bragte deres mere eller mindre fantasifulde historier med hjem. På en dansk ekspedition i 1963 deltog den franske kirurg Pierre Martin Bruzen de la Martinierre, og han må betegnes som en af de mere kreative af mytemagerne. Han forvandlede geografi, fauna og folk i Arktis til en uigenkendelig og brutal fantasiverden. Måske på

grund af hans gode fantasi, blev hans rejsebeskrivelser overordentlig populære og oversat til hele seks sprog og udgivet i mindst 16 oplag (op.cit.:10). Han fik med sin bog en utrolig indflydelse på den europæiske opfattelse af Arktis. Markedet af populærlitteratur blev oversvømmet med lignende fantasihistorier i takt med den stigende frekvens af ekspeditioner. Arktis blev et af de geografiske hvide felter på landkortet, som kom til at repræsentere en uberørt og nådesløs natur, der skulle overvindes. Det ukendte skulle opdaget, men paradoksalt nok forblev Arktis et geografisk arnested for ukendte mysterier, på trods af den stigende ekspeditionsaktivitet. Det skyldes måske, at Arktis for europæerne blev et kulturelt og nationalt referencepunkt for „det vilde“. Polarforskerne – heriblandt de danske og norske – blev hyldet som nationale helte af store forsamlinger, når de vendte hjem fra deres lange ekspeditioner. De opdagelsesrejsende inkarnerede forestillingerne om nationens storhed, menneskets tapperhed og kamp mod naturen. Bruce Riffenburgh skriver meget rammende om polarforskernes rolle i den nationale kontekst:

De blev afbildet som rejsende ind i de uudforskede områder på jorden, hvor de blev konfronteret med konstante udfordringer og farer, både naturlige og menneskelige. Med socialdarwinismen og Vestens krav om overvindelse af den fysiske verden som ideologisk retfærdiggørelse af deres handlinger, fik de med tvang banet vejen for imperialistisk og national ekspansion via en overvindelse af den naturlige verdens udfordringer; bekæmpelse af „barbari“; eksport af kristendommen; kortlægning og afgrænsning af det ukendte samt etablering af handel. Eftersom en fortsat ekspansion udgjorde et middel til at opnå eller fastholde den moralske, etniske, åndelige og fysiske overlegenhed, blev opdagelsesrejsen dermed et instrument, der både retfærdiggjorde imperialistiske og nationalistiske politiske doktriner og inkarnerede en nations påståede kollektive, kulturelle overlegenhed. (op.cit.:2)<sup>1</sup>

Arktis blev i lige så høj grad et symbolsk som et geografisk sted. Ud over opdagelsesrejsende lod mange antropologer sig ligeledes fascinere af eskimoernes „simple“ kultur og brug af naturen. De arktiske kulturers udvikling blev forklaret som tilpasning til de barske naturforhold. Kaj Birket-Smith har bl.a. opdelt sin bog *Eskimoerne* fra 1927 i kapitler som „Kampen for føden“ og „Kampen mod kulden“. Det var især eskimoer i Alaska, Canada og Grønland, som vakte antropologernes interesse. De subarktiske eskimoer (aleut og yup'ik) og indianere (bl.a. innu og dene) fik ikke samme opmærksomhed, fordi de arktiske eskimoer leverede det rigtige materiale til den tids forestillingsbilleder (Fienup-Riordan 1990:11). Fascinationen havde mange facetter. De indfødtes påståede simple teknologier, levevis og livsopfattelser blev ofte betragtet som en direkte konsekvens af deres tilpasning til den ugæstfrie natur. De hedenske, primitive og morderiske eskimoer (Vejlager 1934:64) var prisgivet og styret af naturen i deres kulturelle og sociale liv. De levede fra hånden til munden i en fastlåst subsistensøkonomi, hvor katastrofen hele tiden lurede om hjørnet. Arktiske folk var dikteret af naturen og årstidernes skiftet.

Men hvor stor overensstemmelse var der mellem tidligere tiders forestillinger og virkeligheden i Arktis? Var det så hårdt at bo „deroppe“? Vi ved, at tilværelsen til tider har været umenneskelig hård, når bopladser f.eks. blev ramt af misfangst. I dette mareridtsagtige scenario kan man hurtigt komme til at overse den materielle og kulturelle rigdom, som også prægede Arktis. I den forestillingsverden, mange europæere og nordamerikanere havde opbygget om Arktis, var der ikke megen plads tilovers til positive vinkler på Arktis og de „vilde“. De positive forestillinger, som eksisterede, byggede på en overromantisering af eskimoerne, hvor de blev fremstillet som ædle vilde; helte, der kunne kla-



re sig i den umenneskelige natur mod alle odds (se Fienup-Riordan 1990). En sådan holdning afspejles bl.a. i filmen *Nanook of the North* (1922), som blev efterfulgt af en hel *Nanook*-mani. Andre film som *Eskimo* (1933) og *Palos Bruddefærd* (1937) arbejder med det eskimoiske heltebillede. I en årrække spandt filmindustrien guld på det nye helteideal (se Fienup-Riordan 1995). Polarforskeren Knud Rasmussen, som instruerede den sidstnævnte film, så ifølge K. Frederiksen (se Frederiksen 1995) på eskimoerne og det kolde nord, som stedet hvor det virkelige liv udfoldede sig. Her var personer ikke lukket inde af kulturens snærende bånd, som det var tilfældet i den vestlige „civiliserede“ verden. Han var af den opfattelse, at eskimoerne som naturmennesker var frie mennesker (Rasmussen i Vejlag 1934:42). Rasmussen forfulgte på sine lange slæderejser tilværelsens urformer og rejste gennem en natur, som for ham gav plads til menneskets væsenskerne. I *Min rejse-dagbog* skriver han i ouverturen til rejsen: „Hej, Kammerater, lykkelige Mænd paa Tærskelen til muntre Aabenbaringer! Morgenerne skal løfte Fligen for det store ukendte, og med Solen løber vi vore Længsler i Møde!“ (op.cit.:25). Måske var Rasmussens udlængsel (flugten til det rigtige liv, som Frederiksen (1995:180) kalder det) lige så meget kollektiv som individuel, idet Første Verdenskrig havde mishandlet Europa og knækket manges tro på fremskridtet. Rasmussen udlevede folks længsel om at komme væk fra det krigsplagede Europa ved at drage mod „renere og højere breddegrader“, som Berlingske Tidende skriver ved hans afrejse den 1. april 1916 (op.cit.:150).

Arktis og eskimoerne har fungeret som spejlbilleder på livet i den vestlige „civiliserede“ verden. Et gennemgående tema i både de socialdarwinistiske og romantiske forestillinger var ideerne om eskimoernes isolation fra resten af verden og deres kamp mod naturen. Men det er spørgsmålet, om de har været så isolerede, som man har gjort dem til i beskrivelserne. Opfattelsen af dem som isolerede er snarere en vigtig bestanddel i myten om Arktis som det nyopdagede, uberørte og vilde – en myte, som allerede eksisterede med grækernes diskussion af Ultima Thule. Arktiske folk var således statister i en forestillingsverden konstrueret af mennesker, der boede tusindvis af kilometer fra de arktiske realiteter.

## Arktiske folk som aktører på den globale scene

Besætningen på skibet Blossom var meget forundrede, da de i 1826 som de første opdagelsesrejsende tog kontakt til iñupiat i Nordalaska. Iñupiat var nemlig i besiddelse af metal og tobak – produkter som besætningen ikke havde regnet med at finde oppe i det kolde og umenneskelige nord. Robert Spencer (1959:462ff.) skriver med baggrund i Murdochs beskrivelser af den udstrakte brug af tobak langs hele den nordlige kyst. De fleste røg på trods af de meget høje priser: 20 blade tobak kostede 5 garvede rensdyrskind og flere meter senetråd. Folk, som besøgte kysten fra det inderste af Alaska, betalte store summer blot for det privilegium at kunne nyde ét enkelt hiv på en pipe tobak. For at få fuld valuta for pengene forsøgte man at holde røgen i sig så længe som muligt. Det resulterede ofte i, at rygerne besvimede eller var ved at omkomme af kraftige hosteanfald (se også Murdoch 1892:65-72 om tobakkens anvendelse og forskellige rygevaner). Tobakkens høje pris og placering i dagligdagen før den første kontakt i 1826 betød, at enkelte familier kunne specialisere sig i tobakshandel langs kysten. De fik tobakken fra bl.a. Diomedøerne mellem Alaska og Sibirien, hvor de havde tætte handelsrelationer med de yup'ik-eskimoer, som levede der (se bl.a. Burch 1988 samt Hickey 1979 om handelsre-

lationerne over Beringsstrædet). Norman Chance (Chance 1990:32) mener på baggrund af oplysninger fra John Simpson, som overvintrede i Point Barrow i 1852-53, at der var tale om en interkontinental handel mellem eskimoer samt chucktere i Sibirien på den ene side og eskimoer i Alaska på den anden. Yup'ik eskimoerne på Diomededøerne fungerede som mellemmand. Tobakken havde nået Sibiriens østkyst gennem handelsforbindelser med russere, som igen havde fået tobakken fra Europa, hvortil den var blevet indført af portugiserne i 1558 fra Amerika. Tobakshandelen var en luksushandel, men den viser de interkontinentale handelsrelationer, og i videre perspektiv sætter den spørgsmålstegn ved eskimoernes påståede isolerede liv og selvforsyning. Wendell Oswalt mener, at selvforsynende eskimoiske samfund i Alaska slet ikke eksisterede (Oswalt 1967:135, se også Schroeder 1989:58). Længe før det første møde mellem eskimoerne og de opdagelsesrejsende var de eskimoiske samfund i kontakt med andre samfund gennem migration, handel og udveksling. De var udadvendte og deltog i yderst komplekse udvekslingssystemer, som strakte sig langt ud fra Arktis. De var i høj grad aktører i et komplekst globalt handelssystem.

## Arktiske folks ressourcer på verdensmarkedet

I midten af 1600-tallet startede den meget omsiggribende handel med hval- og pelsprodukter – en handel, hvor arktiske folks ressourcer fik stigende betydning på verdensmarkedet. Hvalbarder var i høj kurs i Vestens overklassemiljøer, hvor de blev anvendt til bl.a. korsetter og krinoliner. Barder var den tids plastik, og et meget brugt naturprodukt. Barder fra én hval var nok til at finansiere to års hvalfangst i Arktis (Bruemmer 1971:45). Olien, der kan udvindes fra hvalernes spæk, var ligeledes et af de meget eftertragtede og dyre produkter, som gjorde hvalfangsten rentabel. Hvalfangere fra bl.a. Holland, Danmark, England, Skotland, Norge og USA satte kursen mod nord for at fange de store og indbringende hvaler. Starten på den industrielle hvalfangst i Nordalaska blev markeret ved amerikaneren Thomas W. Rays gennemsejling af Beringsstrædet i 1848 med skibet Superior. På trods af områdets fremmedartethed og en lang række ukendte farer trodsede kaptajnen mandskabets frygt og rettede kursen mod det endnu meget lidt udforskede nordlige Alaska. Faldende hvalbestande i andre havområder og rapporter om mange hvaler i Chucktihavet set i 1826 og 1827, hjalp ham til at træffe denne svære beslutning. Kaptajn Rays fund af et stort antal olie- og barderige hvaler igangsatte en storstilet fangstaktivitet i Beringsstrædet. Allerede året efter udførte 70 skibe hvalfangst, og tallet steg løbende indtil 1852, hvor mere end 200 skibe opererede i farvandene. Fangstsæsonerne 1852-54 var imidlertid katastrofalt dårlige, hvorfor man formodede, at Beringsstrædet var blevet tømt for hvaler (Krugler 1984:154). Efter den Amerikanske Borgerkrig (1861-65) faldt priserne på hvalolie på grund af den nye petroleumsindustri, og mange firmaer måtte sælge deres hvalfangerskibe. Andre forsøgte at holde olieproduktionen oppe ved at jage hvalros, der ligesom hvalen er olieholdig – dog i betydeligt mindre mængder. I 1880 havde man på kun 12 år presset hvalrosbestanden til bristepunktet ved at slå 100.000 dyr ihjel. Det resulterede bl.a. i, at 1.000 ud af 1.500 eskimoer på St. Lawrence øen døde af sult i vinteren 1878-79 (Bockstoce 1986:137-142). Iñupiat var voldsomt berørt af de faldende bestande af både grønlandshval og hvalros – en direkte konsekvens af de globale markedskræfter.



Da de arktiske folks ressourcer blev en del af verdensmarkedet, blev de arktiske folk i højere grad en del af økonomiske, politiske og kulturelle processer i andre dele af verden. Efter sammenbruddet i den kommercielle hvalfangst indgik mange eskimoer i den ekspanderende og profitable pelshandel. Handlen med pels gav jægerne mulighed for at få adgang til eftertragtede produkter som mel, sukker, rifler, knive, alkohol, te, kaffe osv. Men som under hvalfangsten var jægerne berørt af de internationale konjunkturer og kulturelle processer. Den europæiske mode med høje hatte i 1800-tallet øgede f.eks. efterspørgslen på bæverskind. Det skabte i en periode bedre handelsmuligheder for mange indianske jægere. Senere måtte mange jægere dele den økonomiske nedtur i forbindelse med Wall Street-krakket i 1929 sammen med resten af Amerikas befolkning. Det er imidlertid vigtigt at holde sig for øje, at fangsten af pelsdyr og handlen med pels ikke på noget tidspunkt udkonkurrerede de almindelige jagt- og fangstaktiviteter, som var orienteret mod husholdet og samfundet. Eksempelvis nævner Bente Hansen, at end ikke den større monopolisering og stabilisering af pelshandlen kunne få dene-indianerne i Canada til at blive økonomisk afhængige af pelshandlerne: „Subsistensøkonomien var stadig den vigtigste økonomiske aktivitet for dene-indianerne“ (Hansen 1988:113), hvorfor indianerne kunne opretholde en vis kontrol over deres liv og sociale reproduktion.

Dengang som nu er det ikke kun inden for det økonomiske område, at globale processer er nærværende for arktiske folk. Magtpolitiske ændringer og relationer i verden påvirker i høj grad dagligdagen i nord. Under den kolde krig foregik der således en intensiv militarisering af hele Arktis. „Arktis har gradvist forandret sig fra at være et militært vakuum før Anden Verdenskrig, en militær flank mellem 1950 og 1970 til at være en militær front i 1980'erne“ (Østreng 1989:118). Eksempelvis blev inughuit (befolkningen i Thule) i 1953 tvangsforflyttet til et område længere nordpå for ikke at være i vejen for den amerikanske militærbase, der skulle ligge ved deres gamle boplads (se Brøsted & Fægteborg 1987). Overalt i Arktis har lokalbefolkningerne, indfødte som ikke indfødte, mærket militariseringen (se *The True North Strong and Free Inquiry Society* 1989). I Sibirien har militariseringen efterladt dybe ar i landskaberne samt forurening fra baser og prøvesprængningsområder. Robert Dyer fra Det Internationale Atom Energi Agentur regner f.eks. med, at hele 87 atmosfæriske og 40 underjordiske atomprøvesprængninger har fundet sted på den russiske ø Novaya Zemlya (Dyer 1995:10). Arktis blev en vigtig brik i koldkrigsperioden, blandt andet fordi afstanden mellem supermagterne var kortest over Nordpolen. Det eskalerede atomvåbenkapløb mellem USA og USSR begyndte imidlertid at kaste en for sort skygge over atomenergiens påståede goder for udviklingen. Derfor igangsatte den amerikanske Atom Energi Kommission (AEC) i 1960-61 en pr-kampagne, hvor man ville vise den amerikanske befolkning, at atomenergien kunne bruges til positive og fredelige formål. Der var bl.a. tanker om at sprænge en ny Panama Kanal med a-våben (O'Neill 1994). Eskimoerne i Nordalaska, inūpiat, og et landområde kun 50 kilometer sydøst fra den store by Point Hope blev udvalgt som henholdsvis forsøgspersoner og demonstrationsområde. Projektet, som fik navnet „Project Chariot“, gik i al sin enkelthed ud på at sprænge en havn i et godt rensdyrområde med en atombombe 100 gange kraftigere end den, man kastede over Hiroshima (se bl.a. Chance 1990:142ff.). AEC mente, at denne „fredelige“ brug af atomenergien ville bringe „...en ny tidsalder...[og] fremskridt“ (AEC citeret i Chance 1990:143). For inūpiat betød det begyndelsen på deres politiske kamp for større indflydelse over egne anliggender og territorium (Huntington 1992:42). Man organiserede sig for at bekæmpe truslerne mod sit



hjemland og arbejdede på at få offentligheden på sin side. Få år efter i 1962 skriver New York Times, at „Project Chariot må betegnes som afgået ved døden; dræbt af offentlighe- dens kritik af projektets konsekvenser for eskimoerne og deres fangstområder”<sup>2</sup> (O’Neill 1989:36). Eskimoernes spirende organisering i forbindelse med lokale problemstillinger som Project Chariot, dæmningsbyggerier og lovgivningen omkring trækfugle havde gi- vet resultater i de konkrete sager. Organiseringen lagde samtidig grunden til en generel politisk mobilisering og en bevidsthed om fælles identitet og problemer blandt eskimoer i Alaska (McBeath & Morehouse 1980:39ff.). Dette kom dem til gode under det meget udmattende lobbyarbejde, der fandt sted op til landrettighedsaftalen, *Alaska Native Claims Settlement Act*, som blev underskrevet i 1971.

Både når det handler om tobak og atomprøvesprængninger, er Nordalaska et eksem- pel på, hvorledes eskimoerne var og er aktører på den globale scene. Globale processer havde og har indflydelse på lokale forhold og igangsætter lokale processer; de er en del af eskimoernes dagligdag på godt og ondt.

## Kampagnerne mod arktiske folks fangst

Hvis man i dag spørger fangere om, hvad deres største problemer er, så vil de ofte frem- hæve miljø- og dyreværnsorganisationernes kampagner mod deres fangstaktiviteter. Anti- fangstbevægelsen „er langt værre end truslen fra ressourceudviklere og mere undertryk- kende end kolonialistiske regeringer“, som dene-indianeren S. Kakfwi udtrykker det i en folder for organisationen *Indigenous Survival International*. Siden 60’erne har fangerne *både* oplevet en veritabel hetz mod deres fangstaktiviteter og massive forsøg på at under- minere markedet for deres fangstprodukter. Lad mig fremhæve nogle eksempler:

Den Internationale Hvalfangstkommission, IWC, beslutter bl.a. størrelsen på inuits<sup>3</sup> hvalkvoter. I 1977 blev man i dette organ enige om at forbyde eskimoernes fangst af grønlandshval i Nordalaska. Der fandtes ikke videnskabeligt belæg for denne beslutning. Derimod var der et stort politisk pres fra forskellige anti-fangstorganisationer for at ind- føre forbudet. Beslutningen i IWC viser to ting: For det *første* illustrerer beslutningen fangernes politiske marginalisering, idet en international organisation påberåber sig autoritet til at forvalte indfødte folks ressourcer *hen over* hovedet på dem. Fangerne kun- ne og måtte ikke være repræsenteret ved kommissionens møder som andet end observa- tører. Officielt skulle USA forhandle på deres vegne – en meget uholdbar situation, når man betragter USA’s fredningsvenlige indstilling til hvaler. For det *andet* viser sagen, at kulturelle og politiske processer i USA og Europa kan have negative konsekvenser for indfødte folk. Antallet af organisationer, som arbejder for at indføre et stop for hval- fangst, er eskaleret siden 60’erne (Sejersen 1995:43,148). Mange af anti-fangstorganisa- tionerne fremstiller hvalerne som helt unikke dyr, der er hævet over andre arter. Denne fremstilling har spredt sig og er efterhånden blevet bredt accepteret i offentligheden og blandt politikere i den vestlige verden (se bl.a. Freeman & Kellert 1992). At hvalen har fået en fremtrædende placering i offentlighedens naturforståelse, må fangerne således føle i deres dagligdag gennem reducerede kvoter, forringede fangstmuligheder og en større usikkerhed om retten til fangstaktiviteter, handel mv.

Anti-pelskampagnerne er et andet eksempel. *Målet* med kampagnerne er at stoppe pelsfangsten, *midlet* er at underminere markedet. Via politiske initiativer har man sat ef-

fektive hindringer for handlen og dermed svækket fangsten. Her er EU's og USA's handelsblokade mod forskellige skindtyper et eksempel på linie med deres importforbud af hvalkød. Endvidere opfordrer anti-fangstorganisationerne offentligheden til at boykotte pelsprodukter og lægge pres på de personer, som går med pelse. EU forventer at implementere en forordning fra og med januar 1997, som vil forbyde import af skind fra 13 ikke-truede arter. Da EU er det største pelsmarked for de arktiske fangere, vil følgerne af en sådan handelshindring være uoverskuelige og katastrofale. „Hvis fangerne ikke kan opretholde en tilstrækkelig indkomst fra salg af pelsprodukter, da vil subsistensfangsten ligeledes være truet. Og undermineres den, vil den grundlæggende sociale struktur i indfødte folks samfunds blive belastet og truet“ (Feit 1988). Den igangværende offentlige debat i Vesten om dyrs forhold og naturudnyttelsen generelt har konsekvenser langt uden for vore egne grænser. Arktiske folk bliver ikke blot berørt af debatter i den Internationale Hvalfangstkommission, i EU og i nationale politiske forsamlinger. De er blevet deciderede mål for politiske tiltag.

For at kunne forstå de kulturelle, sociale, politiske og økonomiske ændringsprocesser, som finder sted i Arktis, må man således også se på processer i andre dele af verden. Det er i denne sammenhæng vigtigt at fokusere på de kulturelle processer, som udspiller sig i magtfulde politiske centre. Og det ser ud til, at spørgsmål om miljø og dyr generelt har fået en central plads siden 60'erne i den offentlige debat. Hvalerne og sælerne er kommet til at spille en væsentlig rolle i de nye økopolitiske ideologier (se Kalland 1994), som er i opposition til tidligere tiders mere pragmatiske miljø- og dyreværnsetik. I dag omhandler debatten om sæler, hvaler og pelsdyr i mindre grad spørgsmål om miljøbeskyttelse og humane aflivningsmetoder. I stedet bliver vægten lagt på moralske og filosofiske problemstillinger. Flere og flere stiller spørgsmålet: „Selv om dyrene kan udnyttes på en økologisk og dyreværnsmæssig forsvarlig måde, er det så moralsk rigtigt at berøve dyr livet?“. Organisationer som *Animal Liberation Front*, *People for the Ethical Treatment of Animals* og *World Society for the Protection of Animals* er begyndt at tale for, at dyrene skal have rettigheder (animal rights), og at deres rettigheder ikke må krænkes. Det betyder, at dyrene har ret til ikke at blive udnyttet eller slået ihjel. De nye økopolitiske ideologier vil gøre op med den eksisterende antropocentriske naturforståelse, der fremstilles som roden til alle problemer, når det drejer sig om dyremishandling og naturødelæggelser (Sejersén 1995:21-39). Filosofen Peter Singer portrætterer den sociale og politiske bevægelse, der bygger på de nye økopolitiske ideologier, som en bevægelse, der er baseret på ny bevidsthedsgørelse: „Vi indser baggrunden for det tyranni, vi udøver over for andre arter“ (Nash 1989:140). Dyrene og naturen som sådan skal eksistere på lige fod med mennesket. Gary Snyder forestiller sig „en ny definition af demokrati, som vil inkludere repræsentation fra ikke menneskelige sfærer“ (op.cit.:127). Dyr, træer, floder og sten skal således have rettigheder og kunne blive repræsenteret i demokratiske institutioner. En af fortalere for udvidelsen af rettigheder til dyr og natur har formuleret ideen meget klart: „At slå en blomst ihjel...er lige så forkert som at slå et menneske ihjel“ (Paul W. Taylor op.cit.:155). De nye økopolitiske ideologier kan i høj grad karakteriseres som radikale. Deres brud med antropocentrismen relativiserer menneskets værdi og bliver med deres misantropiske indstilling umulig at forene med den nuværende opfattelse af demokrati og menneskerettigheder. Den humanistiske tanke, som sætter mennesket, dets interesser og frigørelse i centrum, foreslås erstattet af ideologier med et biocentrisk udgangspunkt, hvor naturen er i centrum. Da de biocentriske ideologier ikke tager hensyn



til menneskets interesser, støder man på udtalelser som „vi [vil] først og fremmest spørge om dyret i hvert enkelt tilfælde udsættes for lidelse. Er svaret til dette spørgsmål ja, så er vi modstandere af den pågældende måde at behandle dyret på. Og så er det ligeegyldigt om menneskene er danske landmænd, inuitter, sydeuropæere eller om de tror på Gud på den ene eller anden måde“ (Mollerup, direktør for Dyrenes Beskyttelse, 1988). Det er i denne sammenhæng værd at fremhæve, at verdens første og strengeste dyreværnslove, som direkte nævner dyrenes rettigheder, blev indført af Hitler i 1933-35 (se bl.a. Ferry 1992:142ff.). Menneskerettighederne bliver sat over styr, og fangerne i Arktis er de første, den nye ideologi bliver prøvet af på.

Det er klart, at fangerne opfatter kampagner for dyrenes rettigheder som et direkte angreb mod deres livsformer. Den efterhånden åbenlyse mission bag kampagnerne er at få fangerne til at stoppe med at gå på fangst. Kampagnerne *for* dyrenes rettigheder fremstår derfor som kampagner *mod* fangernes rettigheder. Det er meget lidt forståelse for indfødte folks rettigheder og kulturer blandt anti-fangstorganisationerne. Organisationerne mener ikke, at arktiske folk har ret til at bruge deres egne naturressourcer, ret til at handle på verdensmarkedet, ret til at håndtere deres egen udvikling eller ret til at deltage i politiske organer, hvor de har interesser. Et eksempel på intolerancen og den manglende forståelse for arktiske folks kulturer kom frem, da repræsentanten fra organisationen *Flora and Fauna Preservation Society* i forbindelse med kontroversen om eskimoernes hvalfangst proklamerede: „Hvis den eskimoiske kultur har brug for hvalfangst, så lad den gå ud og fange oppustelige modeller af hvaler“ (Boeri 1983:278).

Kampagnerne til fordel for dyrenes rettigheder er på konfrontationskurs med indfødte folk. Selvfølgelig har arktiske folk protesteret og forlangt at få deres rettigheder anerkendt og overholdt. Politiske organer, så som EU og IWC, har til en vis grad måttet integrere indfødte folks perspektiver. Arktiske folk har formået at kaste grus i anti-fangstorganisationernes kampagner og politiske arbejde. Organisationerne har haft svært ved at opretholde en ren politisk retorik centreret om dyrenes rettigheder, fordi det er meget politisk ukorrekt at angribe indfødte folk og deres fangstaktiviteter. Af taktiske, politiske årsager har anti-fangstorganisationerne måtte „bøje“ deres retorik og er blevet tvunget til at komme med et modspil til arktiske folks udspil og krav. Modspillet består i at mistænkeliggøre og miskreditere indfødte folk. I deres politiske retorik gemmer der sig en tvivlsom kulturforståelse og en nedværdigende holdning til indfødte folk. Således mener organisationerne bag kampagnerne bl.a., at indfødte folk ikke har en kultur, som berettiger dem til at kalde sig indfødte folk. Uden de rigtige kulturelementer vil anti-fangstorganisationerne ikke anerkende indfødte folks ret til at udnytte naturen. Og de kulturelementer, som organisationerne stiller som betingelse for indfødte folk, må ikke have noget med nutiden at gøre. For at være rigtige indfødte, må indfødte folk ikke have lighedspunkter med kulturer fra den vestlige verden. De indfødte folk skal være „ubesmittede“. D. Mathiasen fra Greenpeace har bl.a. sagt om grønlanderne:

De holder traditionen op for sig som en valgplakat. Men oprindeligheden er på retur. De må bekende kulør. *Enten* vil de have olie og uran og være industrialiserede. *Eller* også må de indrette en befolkningspolitik, som ikke infiltreres af industri og fremmede kulturer. (Lauritzen, P. 1987:13; min fremhævning)

Tilstedeværelsen af moderne teknologi i indfødte folks samfund betragtes af organisationerne som indikator for, at det indfødte og kulturelle er forsvundet eller på retur. Og har



de ingen „rigtig“ kultur, skal de heller ikke have nogle rettigheder, synes argumentationen at være. P. Moore fra Greenpeace spørger: „Selvfølgelig skal indfødte folk have lov til at være ude i vildmarken, men skal de have lov til at medbringe deres rifler og snescootere?“ (Pearce 1991:43). Anti-fangstorganisationerne har fået deres eget kulturpoliti, og de ser kun to muligheder for indfødte folk: *enten* er de rigtige indfødte folk med en forestillet oprindelig kultur i behold, *eller* også er de som andre mennesker i den moderne verden. Kulturpolitikets krav om kultureernes oprindelighed er overordentligt problematisk – praktisk, politisk såvel som ideologisk. Med en sådan kulturopfattelse placeres indfødte folk, deres samfund, kulturer og økonomier *uden for* en forestillet moderniserings- og udviklingssfære. Oprindelige kulturer (ofte betegnet som traditionelle) synes at være uforenelige med udvikling. Når kulturpolitiet sår tvivl om eksistensen af en unik eskimoisk kultur i det moderne samfund, er det samtidig et udtryk for et meget lineært og problematisk udviklingsbegreb: Udvikling hen imod det moderne (nutiden) er ensbetydende med tab af unik kultur. Antropologen J. Dahl argumenterer mod denne kulturopfattelse ved at fremhæve, at det netop er udvikling, som kendetegner en levende kultur, og at de fleste samfunds kulturelle chance ligger i evnen og muligheden for at *kontrollere* og *inkorporere* ny teknologi og andre elementer – ikke at forkaste dem (Dahl 1986:17). Kultur og udvikling er ikke antagonistiske størrelser, men af ét og samme materiale. At knytte indfødte folks rettigheder sammen med kravet om en præindustriel livsform udtrykt gennem fraværet af moderne teknologi er derfor en vildfarelse. Spørgsmålet, om hvordan indfødte folk opnår en bæredygtig udnyttelse af naturen, bliver for kulturpolitiet til et spørgsmål om, hvorvidt indfødte folk er oprindelige nok. De har en forestilling om, at den traditionelle livsform var i harmoni med naturen, hvorimod den moderne livsform er naturødelæggende. Hvis kulturpolitiet ser det mindste tegn på modernitet (f.eks. en snescooter eller en riffel) kriminaliseres indfødte folks brug af naturen, deres rettigheder ophører, og de latterliggør argumenter om fangstens kulturelle betydning (se Moffatt 1994). Mange fangere har følt anti-fangstkampagnerne som en moralsk stigmatisering af en livsform og nogle meget grundlæggende værdier. Fangerne mener, at fangsten har dannet basis for samfundenes overlevelse og udvikling op gennem historien. Deres værdier og fangstaktiviteter er blevet udråbt som umoralske, uciviliserede, barbariske og umoderne af anti-fangstorganisationerne. Ved at tale om fangerne som grusomme vilde kan man sætte sig selv i relief som de civiliserede. Denne taktik udnytter både europæiske og amerikanske politikere: „At holde af hvaler er et tegn på personlig og samfundsmæssig modenhed“ forkynder det tidligere medlem af *US Marine Mammal Commission* V. Schefer (Kalland 1994:12) – underforstået, at hvalfangstsamfund ikke er modne. I samme ånd skriver to jurister (D’Amato & Chopra 1991:27) i en artikel i *The American Journal of International Law*: „Et sindelag, som henrykkes over hvalfangst...er identisk med det sindelag, der accepterer folkemord på ‘mindreværdige’ mennesker“. Ud over at komme med grove anklager mod fangernes moral, argumenterer de i artiklen „for udvikelsen af den mest fundamentale af alle menneskerettigheder – retten til liv – til også at inkludere hvaler“. Et absurd mål, som fuldstændigt vil udvande menneskerettighedsbegrebet!

Anti-fangstorganisationernes selvbestaltede kulturpoliti anerkender ikke indfødte folk som en del af en sammenhængende verden under konstant forandring. Derfor accepterer de heller ikke, at indfødte folk har ændret deres kulturer og samfund siden tidernes morgen. Oprindeligheden består for kulturpolitiet i det isolerede, statiske og ahistoriske.

Ud over at være et politisk retorisk angreb på indfødte folks krav om at blive respekteret, afspejler det anti-fangstorganisationernes kulturforståelse.

## Fangsten og dens betydning

Anti-fangstorganisationernes krav om, at indfødte folk skal leve op til det opstillede romantiske billede af indfødte folk som „ultima aboriginal“, er særdeles paternalistisk og undertrykkende. Dermed reproduceres ét af de træk, som gør et folk til et indfødt folk: en politisk marginalisering af et folk uden politisk indflydelse på sin egen fremtid. Indfødte folk er netop karakteriserede ved, at de er undertrykte, diskriminerede og har fået frataget muligheden for at indgå i ligeværdige relationer til andre folk/nationer. Arktiske folk kæmper imod deres placering som statister i anti-fangstorganisationernes urealistiske forestillingsverden. Hvis de ikke får stoppet den ideologiske og politiske hetz, vil det ende med, at de bliver yderligere marginaliserede, og at deres dagligdag bliver yderligere forringet. Allerede nu kan man se de sørgelige resultater af hetzen: stigende alkoholisme og selvmord i takt med, at de politiske og økonomiske muligheder bliver forringede. Den økonomiske afmatning i Arktis, der er opstået grundet kampagnerne mod handel med pels og hvalprodukter, har svækket de fangstaktiviteter, som bringer frisk kød på bordet i de arktiske folks samfund. Disse fangstaktiviteter, der ofte karakteriseres som subsistensfangst, kan kun opretholdes, hvis fangerfamilierne har adgang til en pengeindkomst. Fangst til eget forbrug og til uddeling eller salg i lokalsamfundet foregår i dag med moderne teknologi, som det er dyrt at anvende og vedligeholde. De arktiske folk har ændret deres teknologier og samfund igennem tusindvis af år for at *tilpasse* sig nye tider og for at *skabe* nye tider. Deres kulturer er under en kontinuerlig ændringsproces som alle andre levende kulturer. Arktiske folk kan ikke reduceres til passive objekter eller statister. De er i allerhøjeste grad aktive subjekter i en foranderlig verden. De forholder sig som aktører til en sammenhængende verden, påvirkes af den, diskuterer den og forsøger at ændre den. På trods af de mange ændringsprocesser, som fangerne har været igennem, har de ofte formået at opretholde en kulturel integritet. Imidlertid kan man frygte, at anti-fangstkampagnerne vil ramme så dybt ind i deres samfundsstrukturer, livsformer, selvforståelse og værdisystemer, at det vil bringe dem ud i en utrolig vanskelig situation. Flere steder i Arktis har de ansvarlige beslutningstagere støttet fangerne økonomisk, så de har kunnet opretholde subsistensfangsten. I Grønland gives støtten som tilskud til den pris, fangeren får for sine sælskind. I Nordalaska har man etableret flere arbejdspladser på baggrund af en indbringende olieindustri. Arbejdspladserne har modvirket samfundsopløsning og medført, at folk har fået en indtægt, hvorved de har kunnet opretholde subsistensfangsten. Som modspil til anti-fangstorganisationernes stigmatisering af fangerne kultur og liv ser vi flere og flere – ikke mindst mange unge blandt de indfødte folk – som bruger fangsten til at fremhæve deres unikke identitet som folk. F.eks. er der en omsiggribende revitalisering og interesse for at deltage i fangsten på grønlandshvaler i Nordalaska (Alaska Consultants ved Stephen Braund 1984:4,143 samt Cultural Anthropological Panel 1982:40). Opmærksomheden og interessen er ikke kun rettet mod fangsten, men også mod de sociale og kulturelle aktiviteter, som er knyttet hertil. Hvalfangstkomplekset kommer til at fremstå som et historisk stabilt, stærkt og livgivende økonomisk, kulturelt og socialt kompleks i en højst ustabil og turbulent tid. Fangerne sætter



deres kultur og selvforståelse i relief ved at bruge anti-fangstorganisationerne som modpol. Organisationerne forsøger jo netop at nedbryde alt, hvad fangerne og deres familier værdsætter. Derfor bliver anti-fangstkampagnerne *både* opfattet som et angreb på deres ret til at forvalte egne ressourcer og som et angreb på deres ret til at udvikle deres kulturer i de retninger, som de selv ønsker. Med anti-fangstorganisationerne som modstandere bliver fangst for de arktiske folk et levende symbol på retten til kulturel og politisk selvbestemmelse.

## Arktiske folk mod større selvbestemmelse – fra statister til aktører

Den kulturelle opblomstring og ønsket om anerkendelsen af de arktiske folks selvbestemmelseret og dermed deres ret til fangst skal ikke ses som en tilbagevenden til før-moderne livsformer. Det er heller ikke en fornægtelse af det moderne. Det drejer sig om at skabe bedre betingelser for meningsfulde liv og fremtidsmuligheder i en moderne verden.

Selvbestemmelse har forskellige betydninger og udformninger alt afhængig af de givne muligheder og af den position, et folk har på den globale scene. Generelt kan man sige, at selvbestemmelse for indfødte folk betyder en større anerkendelse af dem som aktive agerende parter i den moderne verden. I praksis betyder det en anerkendelse af deres ret til både at kontrollere deres egne territorier og deres egen kulturelle og politiske fremtid. Der er tale om, at de vil have mulighed for at forbedre deres udfoldelsesmuligheder og deltagelse på den globale scene. Første skridt er, at Vesten må forlade sin stereotype opfattelse af indfødte folk som statister og indse, at disse allerede længe har været aktører på den globale scene. Næste skridt er, at bekræfte og underbygge indfødte folks rolle som aktører.

Indfødte folk har gjort meget for at tage de første spæde skridt hertil. For at genvinde muligheden for selvbestemmelse har indfødte folks repræsentanter og organisationer bl.a. gjort den globale scene til deres daglige arbejdsplads. De har organiseret sig på kryds og tværs af staternes grænser i håbet om at kunne påvirke de globale politiske processer, som har indflydelse på de lokale forhold. I 1977 organiserede inuit sig i *Inuit Circumpolar Conference*. Organisationen har siden spillet en væsentlig rolle i at få anerkendt inuits rettigheder og muligheder i Grønland, Canada og Alaska. De arktiske fangere (både indianere, inuit og aleutter) organiserede sig i *Indigenous Survival International*. Ved at udføre politisk lobbyvirksomhed og informere offentligheden i Nordamerika og Europa har denne organisation arbejdet på at gøre fangererhvervet mere synligt og bryde diskriminerende handelsbarrierer. Ud over at have sendt utallige fanger-delegationer til EU for at fortælle om fangstens betydning, hentede den i 1990 en delegation af EU-politikere til fangstområderne i Canada for at gøre rede for fangerens perspektiver på bæredygtighedsbegrebet og vise europæerne dagligdagen i Arktis. Alaskaeskimoerne ansætter antropologer og jurister til at komme med hårdtslående argumenter, som kan støtte eskimoerne i deres lobbyarbejde i den Internationale Hvalfangst-kommission. Grønlands Hjemmestyre har sendt en busfuld af politikere og fangerrepræsentanter rundt i Europa for at fortælle om sælfangsten i Grønland. Eksemplerne på arktiske folks arbejde på den globale scene er utallige.

Ændringsprocesser i Arktis er i høj grad bestemt af politiske processer og den offentlige mening uden for Arktis. Indfødte folk retter mere og mere deres politiske opmærk-

somhed mod den globale scene. Indfødte folks repræsentanter har formået at påvirke den globale diskussion om menneskerettigheder og naturforvaltning. De har eksempelvis formået at påvirke miljødebatten med det resultat, at lokale folks perspektiver integreres mere i beslutningsprocesserne. Således bliver det understreget i de arktiske staters miljøstrategi for Arktis (AEPS), at indfødte folks viden og perspektiver skal integreres i miljøarbejdet. En sådan målsætning ville have været usandsynlig for 10-15 år siden. Selv om indfødte folk er politisk marginaliserede folk, og det ikke mindst på den globale scene, så sætter de flere og flere fingeraftryk på politiske beslutninger, som vedrører dem. Arktiske folk har opnået mange resultater, som kan styrke de lokale samfund og kulturer, gennem samarbejde på internationalt og nationalt plan. Lidt firkantet kan man sige, at indfødte folk tænker lokalt, men agerer globalt, fordi det er blevet absolut nødvendigt at kunne begå sig på den globale scene for at få styrket det lokale og regionale. Styrkelsen af det lokale står i centrum, og det selv om forhandlinger og lobbyarbejde foregår i en korridor i EU, under et møde i den Internationale Hvalfangstkommission eller ved en frokost under miljøtopmødet i Rio. Arktiske folk arbejder på den globale scene for at gøre det universelle partikulært. De ønsker, at de universelle menneskerettigheder og de internationale vedtagne strategier for naturforvaltning og handel ligeledes skal komme dem til gode. Indfødte folks forståelse af verden som et sammenhængende hele gør det muligt for dem at styrke den kulturelle diversitet gennem politisk arbejde på den globale scene.

Anti-fangstorganisationerne agerer på samme scene på en helt anden måde end indfødte folk. For dem er det globale målet, mens det lokale er midlet. Her er sloganet „Tænk globalt – handel lokalt“ meget passende. Organisationernes mål er at globalisere deres moral i en sådan grad, at det nærmer sig neo-imperialisme eller missionering. De ønsker at universalisere det partikulære, altså at arbejde for en global kulturel ensretning med deres moral som rettesnor. En af måderne, hvorpå dette foregår, er ved at mobilisere forbrugere og aktivister på det lokale niveau. De påvirker gennem ændrede forbrugsvaner, kampagner og lobbyvirksomhed de nationale og internationale politiske organer og får derigennem sat deres mærkesager på den politiske dagsorden. Opfordringer til handelshindringer og forbrugerboykot er ligeledes måder, hvorpå anti-fangstorganisationerne fra det lokale niveau kan få deres ideologi og politiske ønsker globaliseret.

## Globalisering og indfødte folk

Når man taler om globalisering, så handler diskussionen tit om, hvordan og i hvor høj grad kommunikationen er blevet verdensomfattende. Man taler f.eks. om informationsmotorveje og CNN-effekten. Mere og mere af den samme information bliver tilgængelig for flere og flere mennesker i verden. Det hævdes ofte, at dette giver en kulturel ensretning. Sammenhængen mellem kulturel ensretning og ekspansion af informations- og underholdningstilbuddene er ikke et så indlysende faktum, som man umiddelbart kan være fristet til at tro (se bl.a. Liep 1995). Globalisering skal ikke udelukkende ses som spredningen af parabolantennener og internetabonnenter ud i verdens afkroge. At verden bliver globaliseret kan også betyde, at folk får en bevidsthed om verden som et sammenhængende hele, hvilket betyder, at man er opmærksom på, at processer på lokalt/regionalt niveau påvirkes af processer andre steder i verden. Denne bevidsthed er samtidig



bevidstheden om ens egen position i en globaliseret verden. Frederik Barth har med sin klassiske introduktion til *Ethnic Groups and Boundaries* (Barth 1969) plæderet for en kulturopfattelse, hvor kultur og samfund ikke anskues som mere eller mindre isolerede øer. I Liep og Olwigs introduktion til bogen *Komplekse Liv* (Liep & Olwig 1993:9) står der: „Tidligere så man et samfunds kulturelle verdensopfattelse som en afspejling af de lokale forhold. Nu indser man, at et 'samfunds' kosmologi omfatter et rum, der rækker langt ud over dets grænser.“ Mange antropologer er ophørt med at se de lokale ændringsprocesser som løsrevne og isolerede processer og i stedet begyndt at se dem som dele af globale processer: „Kultur reproduceres i åbne, komplekse sociale systemer og kulturelle forbindelser – fælleshed om betydning er kompleks, fordelt og relativ. Det er årsagen til, at det vælgende individ, agenten eller aktøren, er blevet central i den nye antropologi og sociologi. Det betyder ikke, at man kan negligere virkningen af institutioner og sociale bevægelser. De kan bare ikke forstås inden for rammerne af et lukket, hierarkisk og velintegreret funktionelt system som tidligere“ (op.cit.:12). Eksemplerne med tobakshandelen, hval- og pelsfangsten og senere militariseringen i Nordalaska viser, at det er svært at tale om isolerede samfund. Arktiske folk var allerede på et tidligt tidspunkt stater og aktører på den globale scene. I slutningen af 1960'erne enterede anti-fangstorganisationerne den globale scene og begyndte at så tvivl om indfødte folks position som aktører. Organisationerne og deres kulturpoliti mener, at det, der kendetegner og skal kendetegne indfødte folk, er deres isolation fra resten af verden og de processer, som finder sted. Kun i det tilfælde vil organisationerne acceptere arktiske folks fangstaktiviteter. Kravene er så urealistiske, at det må betragtes som politisk retorik for at legitimere organisationernes hadske indstilling til fangersamfund, for i bund og grund er de imod *al* fangst. Anti-fangstorganisationer har ført en veritabel hetz mod arktiske folks fangstaktiviteter og deres ret til samt muligheder for at sælge deres produkter på verdensmarkedet. Organisationerne forsøger at gøre deres misantropiske ideologier globale, og det har i høj grad bragt dem på kollisionskurs med arktiske folk. Mens fangersamfundene kæmper med konsekvenserne af anti-fangstorganisationernes kampagner, så kæmper arktiske folks repræsentanter på den globale scene for at stoppe hetzen, skabe bedre fremtidsmuligheder for deres folk og for at få etableret større selvbestemmelse for indfødte folk i Arktis. Bevidstheden om de politiske muligheder og farer på den globale scene har givet indfødte folk nogle gode politiske muligheder nationalt og internationalt. Når talen falder på globaliseringsprocesser, må man ikke glemme, at der er forskellige måder, hvorpå man kan agere på den globale scene. Selv om flere og flere bliver opmærksomme på, at de globale relationer rækker ud til selv de mest afsidesliggende steder i verden, er der stadig store forskelle i kompetenceniveauet i omgangen med de globale processer og mulighederne for at påvirke dem. Indfødte folk er marginaliserede og har ikke mange presionsmidler at tage i brug. Økonomisk set er der en verden til forskel mellem de indfødte folks organisationer og anti-fangstorganisationerne, som konstant har deres lobbyister i magtens centrum. Indfødte folk har forsøgt at styrke deres position gennem politisk og erhvervs-mæssig organisering, og de arbejder løbende på kompetanceudvikling. Det har resulteret i forbedringer i mange indfødte folks samfund, men der er stadig lang vej til, at det globale samfund anerkender dem som lige medmennesker med samme ret til selvbestemmelse som andre folk.

## Noter

1. Engelske citater er oversat af forfatteren.
2. Projektet blev skrinlagt, men 30 år senere fandt de lokale ud af, at AEC havde dumpet 7.500 kg radioaktivt affald fra Nevada direkte i jorden i Project Chariot-området uden beskyttende emballage og uden eskimoernes godkendelse. „Nu har vi fundet ud af at regeringen har udført eksperimenter på flora og fauna for at se hvilke effekter radioaktivt materiale har på dem“ (Craig 1994:275). Først i sommeren 1993 påbegyndtes oprydning af affaldet (Tundra Times 1993:1,12).
3. Det gælder ikke for inuit i Canada, da Canada ikke er medlem af IWC. Alligevel er Canadas hvalfangstpolitik berørt af forhandlingerne i IWC, da organisationen prøver at lægge moralsk pres på Canada.

## Litteratur

- Alaska Consultants ved S. Braund  
1984 Subsistence Study of Alaska Eskimo Whaling Villages. Report prepared for the U.S. Department of Interior
- Barth, F.  
1969 Introduction. I: F. Barth (ed.): Ethnic Groups and Boundaries. Bergen: Universitetsforlaget
- Birket-Smith, K.  
1927 Eskimoerne. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag
- Bockstoce, J.  
1980 Battle of the Bowheads. Natural History 59 (5)  
1986 Whales, Ice and Men. Seattle: University of Washington Press
- Boeri, D.  
1983 People of the Ice Whale. New York: E.P. Dutton
- Brøsted, J. & Fægteborg, M.  
1987 Thule: Fangerfolk og militæranlæg. København: Akademisk Forlag
- Bruemmer, Fred  
1971 Whalers of the North. The Beaver 302:3
- Burch, E. Jr.  
1988 War and trade. I: W. Fitzhugh & A. Crowell (eds.): Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press
- Chance, N.  
1990 The Inupiat and Arctic Alaska. Forth Worth: Holt, Rinehart and Winston
- Craig, R.  
1994 Inupiat. I: M.B. Davis (ed.): Native America in the Twentieth Century – an Encyclopedia. New York: Garland Publishing inc
- Cultural Anthropological Panel  
1982 Report of the Cultural Anthropological Panel. I: G.P. Donovan (ed.): Aboriginal/Subsistence Whaling (with special reference to the Alaska and Greenland Fisheries), Cambridge: University Press & IWC
- D'Amato, A. & Chopra, S.  
1991 Whales: Their Emerging Right to Life. American Journal of International Law 85 (1)
- Dahl, J.  
1986 Udviklingsaspektet i kulturen. Stofskifte 14



- Dyer, R.  
1995 Nuclear Contamination in the Russian Federation. I: American Association for the Advancement of Science: Nuclear and Chemical Contamination Issues in Russia and Kazakhstan: Cleanup, Management, and Prevention. Washington, D.C.: American Association for the Advancement of Science
- Feit, H.  
1988 Brev til professor Fay Cohen
- Ferry, L.  
1992 Den nye økologiske orden. København: Munksgaard/Rosinante
- Fienup-Riordan, A.  
1990 Eskimo Essays. New Brunswick: Rutgers University Press  
1995 Freeze Frame: Alaska Eskimos in the Movies. Washington: University of Washington Press
- Frederiksen, K.L.  
1995 Kongen af Thule. København: Rhodos
- Freeman, M.M.R. & Kellert, Stephen  
1992 Public Attitudes to Whales – Results of a Six-Country Survey. Canadian Circumpolar Institute and School of Forestry and Environmental Studies
- Hansen, B.  
1988 Dene-indianerne og pelshandlerne. København: Specialrække nr. 16, Inst. for Antropologi
- Hickey, C.G.  
1979 The Historic Beringian Trade Network: Its Nature and Origins. I: A.P. McCartney (ed.): Thule Eskimo Culture: An Anthropological Retrospective. Ottawa: National Museum of Canada
- Huntington, H.  
1992 Wildlife Management and Subsistence Hunting in Alaska. London: Belhaven Press.
- Kalland, A.  
1994 Miljøkamp på symboler: Superhvalen og andre myter. Global økologi, juni.
- Krugler, R.  
1984 Historical Survey of Foreign Whaling: North America. I: H.K. Jacob, K. Snoeijng & R. Vaughan (eds.): Arctic Whaling. Groningen: Arctic Centre, University of Groningen.
- Lauritzen, P.  
1987 Grønfred & co. I: N.W. Vogensen (ed.): N.A.P.A. – Grønland 1987. Nuuk: Nordens Institut i Grønland.
- Liep, J.  
1995 Globale billeder. Jordens Folk 30 (4)
- Liep, J. & Olwig, K.F.  
1993 Kulturel kompleksitet. I: J. Liep & K. Olwig (eds.): Komplekse liv – kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag
- McBeath, G. & Morehouse, T.  
1980 The Dynamics of Alaska Native Self-Government. Boston: University Press of America
- Moffatt, T.  
1994 'Culture' No Longer Justifies Eskimo Whale Killing. Action Line, Fall.
- Møllerup, P.  
1988 Debatindlæg. Det Fri Aktuelt, 16. november
- Murdoch, J.  
1892 Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. Bureau of Ethnology, 9th Annual Report, Washington D.C.

- Nash, R.  
1989 The Rights of Nature. Wisconsin: University of Wisconsin Press
- O'Neill, D.  
1989 Project Chariot: How Alaska escaped Nuclear Excavation. Bulletin of Atomic Scientists 45:10  
1994 The Firecracker Boys. New York: St. Martin's Press
- Oswalt, W.  
1967 Alaskan Eskimos. San Francisco: Chandler Publishing Company
- Pearce, F.  
1991 Green Warriors: the People and Politics behind the Environmental Revolution. London: The Bodley Head
- Riffenburgh, B.  
1993 The Myth of the Explorer. London: Belhaven Press
- Schroeder, R.F.  
1989 Comment to article by Headland & Reid titled „Hunter-Gathers and Their Neighbors from Prehistory to the Present“. Current Anthropology 30 (1)
- Sejersen, F.  
1995 Alaskaeskimoer og miljøbevægelse på kollisionskurs: En analyse af betydninger og opfattelser af hvaler og hvalfangst i Nordalaska. København: Specialerække nr. 60, Inst. for Antropologi
- Spencer, R.  
1959 The North Alaskan Eskimo. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 171. Washington: United States Government Printing Office
- The True North Strong and Free Inquiry Society  
1989 The Arctic – Choices for Peace and Security. West Vancouver: Gordon Soules Book Publishers Ltd.
- Tundra Times  
1993 Chariot haunts Pt. Hope, two more cancers found. Tundra Times, November 3
- Vejlager, J.  
1934 Knud Rasmussen – en Bog om et Daadrigt Liv. København: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck
- Østreng, W.  
1989 The Militarization and Security Concept of the Arctic. I: The True North Strong and Free Inquiry Society: The Arctic – Choices for Peace and Security. West Vancouver: Gordon Soules Book Publishers Ltd.



HANNE VEBER

# INDFØDTE FOLK OG KULTUR

Moderne billeder og bevidste identiteter

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

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

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

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

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

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

## De „Frigjorte“

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



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

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

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

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

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

## De dialogiserede

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



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

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

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

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

## Antropologiens indfødte

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



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

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

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

## Identiteternes frie marked

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

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

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



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

## Menneskerettigheder

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

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

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

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

## Litteratur

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



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

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



ULF JOHANSSON DAHRE

# URSPRUNGSFOLK OCH RÄTTEN TILL SJÄLV- BESTÄMMANDE

## Självbestämmandedoktrinen mot en ny mening?

Idag är självbestämmande det kanske mest omdiskuterade och kontroversiella begreppet i debatten om lösningar av konflikter, där ursprungsfolken är involverade. På många håll i världen ser ursprungsfolken rätten till självbestämmande som ett medel för fysisk och kulturell överlevnad. Vad som är uppenbart från den debatten är, att självbestämmande kan betyda många olika politiska lösningar. I Sverige kräver samerna mer av självstyrelse inom nuvarande gränser, vissa folk kräver en separation från USA, i Canada har det nyligen etablerats ett självstyrelseområde, „Nunavut“, där Inuiterna har den dominerande positionen i den politiska ledningen. I resten av världen är tendensen den samma. Det intressanta, eller kanske det mest oroväckande från vår horisont är, att självbestämmandekonflikterna tenderar att vara lika påtagliga i demokratiska stater som i totalitära. Självbestämmandefrågan är lika aktuell i Västeuropa och Nordamerika som i andra delar av världen. Vi kan alltså inte se, att den västerländska formen av demokrati har inneburit ett skydd mot uppkomsten av etniska konflikter, även om det ibland förespeglas att dekonstruktionen av gamla imperier, som Sovjetunionen, nästan är en förutsättning, eller åtminstone en avgörande orsak till uppkomsten av etniska konflikter runt självbestämmandefrågan.

En stor del av de inomstatliga konflikterna idag berör på ett eller annat plan frågan om självbestämmande. Detta innebär att vi förr eller senare måste ta ställning till detta kontroversiella och svårlösta ämne. Först ska jag inleda med en kort historisk och teoretisk överblick i frågan.

## Mot en ny världsordning och uppkomsten av den „postmoderna tribalismen”

Det sista decenniet i det här århundradet har inneburit slutet på en historiskt distinkt period i de internationella relationerna. Den här perioden, 1945-1990, i det här sammanhanget känd som avkoloniseringssepoken, kom att präglades mycket av det tänkande och uppfattningar, vi idag fortfarande kan se om självbestämmandedoktrinen. Avkoloniseringen, och naturligtvis det kalla kriget, dominerade den internationella politiken under den här tiden och det system av teoretiskt resonemang som vi kommit att förstå som folk-

rätten. Både politik och folkrätt var under den här tiden tvungna att ta upp viktiga frågor, om hur världssystemet skulle utformas och begränsas. Frågor om användning av våld, koloniernas rätt till självbestämmande, rättvisa mellan staterna, och utvecklingen av de mänskliga rättigheterna kom att bli grundfrågor för det internationella systemet under FN:s ledning.

Ingen av dessa frågor har emellertid fått någon entydig eller evig lösning. Inte desto mindre kan vi säga att 1990-talet har inneburit en förändring. Denna förändring kanske inte har inneburit så mycket när det gäller världsordningen som det förutspåddes under de första åren efter kalla krigets slut. Den nya världsordningen sades ju komma med en ny och rättvis fördelning av makt mellan staterna, eller mellan folken, som man ofta talar om i folkrättsliga sammanhang. Men av detta har vi i alla fall ännu inte sett så mycket. När det gäller självbestämmande kan vi emellertid se att förändringstendensen håller i sig. Självbestämmandedoktrinen med dess fokusering på avkolonisering är i det närmaste avslutad. Självbestämmanderätten uppkommer nu i andra former, i nya konflikter, i själva centrum av världsordningen, även om vi naturligtvis inte kan utesluta framtida försök och krav på utbrytningar.

De nya självbestämmandekonflikterna berör folken och minoriteterna i dagens självständiga stater. Självbestämmande berör alla stater från Skottlands och Wales' ifrågasättande av Englands hegemoni över dessa territorier, Quebecs önskan att bryta sig loss från Canada, till den hawaiianska ursprungsbefolkningens strävan mot ett fritt Hawai'i och skapandet av interna självstyrande territorier för ursprungsfolk i olika delar av världen. Den här, som vi kan kalla för den postmoderna tribalismen, fragmenterar staterna på ett eller annat sätt. Befolkningsdefinitionen förändras från juridiska medborgarskap till historiskt-etniska band mellan människor. Detta kan vi konstatera, vare sig vi tycker det är bra eller dåligt för sammanhållningen mellan människor inom staternas territorium.

## Självbestämmandedoktrинens härstamning

När det gäller rätten till självbestämmande och krav på en territoriell bas för ett folk har det varit två principer som varit vägledande för det internationella samfundet under avkoloniseringsepoken för att erhålla, om än en illusorisk, ordning i världen. En har varit den statiska och konservativa principen – *uti possidetis* – eller som den också kallas – principen om territoriell integritet (International Court of Justice 1986:566-567). Den andra har varit den dynamiska och progressiva principen – folkens rätt till självbestämmande. Båda principerna är historiska produkter och kan skönjas tillbaka till den latin-amerikanska frigörelsen i början av 1800-talet och till den franska revolutionen. Båda dessa principer används ofta och ibland lite vårdslöst i den internationella debatten om vår tids mest betydelsefulla och kontroversiella konflikter – nämligen vilken mening har dessa begrepp i förhållande till den postmoderna tribalismen. Eller för att ställa frågan mer specifik för vår inriktning här, vilken mening har dessa begrepp för ursprungsfolken i deras strävan att bli erkända som distinkta etniska och politiska grupper? Låt oss först se in i den allmänna folkrättsliga diskussionen om självbestämmanderätten. Vad innebär den och vem har rätten till självbestämmande?



## Folkrättsliga aspekter på självbestämmandedoktrinen

Teoretiskt kan folkrätten ge utrymme för ett antal positioner. För det första kan man med folkrättens stöd hävda, att staternas existerande gränser är orörbara. Vi kan säga, att territoriell integritet är den mest fundamentala principen. Med stöd av suveränitetsprincipen är detta ett ganska övertygande argument, om vi ser till vilka positioner staterna oftast intar. När en folkrättsregel ibland har alltför stor inverkan på en stats inre angelägenheter, ser vi att staten genast ser suveräniteten som mer fundamental än folkrätten, alltså att statens internationella förpliktelser enligt avtal får stå tillbaka för den grundläggande suveräniteten. Suveräniteten är så grundläggande att även om en stat bryter mot ett avtal, låt säga en mänsklig rättighetskonvention, så finns det inga effektiva mekanismer att förhindra eller att sanktionera detta. Likaså hävdas det, att staterna är okränkbara. Detta innebär, att staterna i princip är fria att bedriva vilken politik de vill inom dess gränser, utan att någon annan kan göra något åt detta. Suveränitet och territoriell integritet hör därmed samman på ett mycket intimt sätt. Att försvara gränser är också utan tvekan en rätt för staterna, som Rysslands försök i skrivande stund, att till varje pris försöka behålla Tjetjenien inom existerande ryska gränser. Under avkoloniseringsepoken stödde FN bibehållandet av gränserna och tog aktivt avstånd från utbrytningsförsöken, som Katangas i Kongo, Biafra i Nigeria, norra Cypern, och på andra platser. Vi kan också se från staternas sida ett tämligen kritiskt förhållande till texten i utkastet till en FN-deklaration om ursprungsfolkens rättigheter: artikel 3 där det anges att „alla ursprungsfolk har rätt till självbestämmande“. Även om några stater har dämpat sin kritiska hållning, finns det ändå mycket som talar mot att staterna kommer att acceptera en text, som medför en rätt för ursprungsfolken att bryta sig loss från de stater, där de bor idag (Working Group of Indigenous Populations 1993). Detta argument, eller tolkningen av rådande politiska positioner, motsäges emellertid av nästa tolkning av självbestämmandedoktrinen.

För det andra kan vi på ganska goda grunder med folkrättens stöd hävda, att utbrytning från en stat är möjligt eller till och med rättsligt sanktionerat. Vi har även här exempel på hur FN gav aktivt stöd till den Algeriska frihetsrörelsen och till Polisario i Västra Sahara. Bangladesh' frigörelse från Pakistan erkändes av statsamfundet och likaså Eritreas frigörelse från Etiopien för något år sedan. Det samma skedde när republikerna i Jugoslavien bröt sig loss. Där kan vi i Bosnien se den konflikten som en dispyt mellan folkens rätt till självbestämmande och statens rätt till territoriell integritet, dvs. Jugoslaviens (läs Serbiens) rätt att bibehålla sina gränser. När utbrytningen är effektiv, har statsamfundet i regel erkänt den nya statsbildningen.

För det tredje kan vi med folkrättens stöd förhålla oss neutrala till alla konflikter, som rör en grups försök att bryta sig loss från en stat, som med alla medel försöker att behålla den territoriella integriteten, återigen som i ex-Jugoslavien och FN's hållning till Tjetjenien-konflikten. Vad som händer internt i ett land är ingenting som berör någon annan. Denna gamla anti-interventionistiska princip har fortfarande stor giltighet i de internationella relationerna och bekräftas i FN-stadgan. Eftersom utbrytning (secession) inte direkt behandlas av folkrätten, kan vi, om vi vill, förhålla oss neutrala till dessa konflikter (Buchheit 1978).

Nu kan det här tyckas vara ett förvirrande lapptäcke av olika och motstridiga principer. Detta är också en helt riktig iakttagelse. Vi ska emellertid inte bli förvånade över, att FN har spelat alla dessa roller – mot separation, för separation eller helt neutral. Den

normativa strukturen i självbestämmandedoktrinen har uppstått och förändrats under olika historiska kontexter. Den latinamerikanska frigörelsen kopplade ihop självbestämmande med territoriell integritet, och första världskrigets slut gav en ny mening åt självbestämmande, framförallt genom Woodrow Wilsons berömda 14-punktsprogram för rekonstruktionen av Europa, där en mängd tidigare minoritetsfolk kom att erhålla självbestämmande. Efter andra världskriget kom självbestämmandedoktrinen återigen att kopplas ihop med principen om territoriell integritet.

Under många år verkade det som att den latenta konflikten mellan självbestämmande och territoriell integritet skulle kunna döljas i verkligheten. I 1960 års avkoloniseringsdeklaration förklarar FN, att det är både en målsättning att ge alla folk en rätt till självbestämmande, samtidigt som alla utbrytningsförsök ska förhindras (UN General Assembly Resolution 1960). Det gick bra så länge motståndaren var extern och främmande som i avkoloniseringsepoken. Självbestämmanderätten kunde begränsas till koloniernas rätt att bryta sig loss från kolonialmakterna, vilket till sin karaktär är väsensskilt från en inomstatlig etnisk grupp försök att hävda en rätt till självbestämmande.

## Konflikten mellan självbestämmande och territoriell integritet

Det är inte svårförståeligt, att konflikten mellan självbestämmande och territoriell integritet så ofta har ignorerats. Båda principerna har en brokig utvecklingshistoria. Principen om territoriell integritet tillämpades vid den latinamerikanska frigörelsen och innebar helt enkelt, att de nya nationerna skulle bibehålla sina gränser, så som de var etablerade av de spanska och portugisiska kolonialmakterna. Territoriell integritet framfördes som en fredsbevarande princip. Framförallt skulle framtida gränskonflikter mellan de nya självständiga staterna undvikas. Noteras kan att indianernas behov av erkännande ignorerades. Dessa „folkspillror“ skulle ju ändå komma att försvinna i och med modernismens intåg i den nya världen. Vad som avsågs med territoriell integritet var följaktligen de territorier, som styrdes av folk med europeisk härkomst. Att indianerna egentligen var de som hade koloniserats, var det ingen som tog notis om. Om man bortser från det faktum, att indianerna tänktes bort eller ignorerades, var länderna i latinamerika tämligen homogena, vilket trots allt skapade förutsättningar för en inre sammanhållning i de nya staterna.

När principen om territoriell integritet återigen tillämpades, den här gången i Asien och Afrika efter det andra världskriget, har vi sett, att konsekvenserna har blivit mer ödesdigra för staternas möjligheter till territoriell sammanhållning. De afrikanska kolonierna uppvisade en mycket större etnisk heterogenitet än vad fallet var i Latinamerika mer än hundra år tidigare. Även om territoriell integritet kom att tillämpas enligt liknande resonemang som i Latinamerika, fredsbevarande mellan de nya staterna, kom den här principen på längre sikt att vara en viktig orsak till uppkomsten av de interna konflikter, vi kan se idag. Att plagiera tillämpningen av en sådan kontroversiell princip har inte varit lyckosamt.

Upprinnelsen till avkoloniseringen efter andra världskriget hade kommit igång några årtionden tidigare, när Europa skulle rekonstrueras efter det första världskriget. När de tre stora imperierna, Ryssland, Österrike-Ungern och det Ottomanska riket skulle upplösas, kunde den politiska situationen inte var mer väsensskild från den latinamerikans-



ka. De nationella grupperna, som krävde självbestämmande vid Versailles, var naturligtvis inspirerade av idealen i de amerikanska och franska revolutionerna, av upplysningsidealet och Immanuel Kants inflytande. Europa bestod av en mängd etniska grupper, som ofta stod i konfliktfyllda förhållanden till varandra. Folkomröstningar ledde till gränsmöflyttningar, ibland enligt folkets vilja, ibland mot folkets vilja, som när Åland trots befolkningens uttryckliga vilja att tillhöra Sverige, inlemmades med Finland (League of Nations 1921).

Även om det i Europa uppstod en mängd inte tidigare kända statsbildningar efter första världskriget, kom en hel mängd grupper att ställas utanför rätten till självbestämmande. När folkomröstningen på Åland var genomförd, förklarade en internationell juristkommission, att eftersom självbestämmande vid den tidpunkten inte var en gällande folkrättslig regel, kunde ålänningarna inte grunda sitt beslut på folk-rätten. Ett politiskt ställningstagande fick fälla utslaget, och som vi vet har staterna av tradition en starkare position i folkrätten än andra subjekt. Det åländska folkets självbestämmande fick stå tillbaka, därför att Finland utövade sitt krav på suveränitet och territoriell integritet.

Den här epoken stakade ut förhållandet mellan självbestämmande och territoriell integritet. Under avkoloniseringsperioden efter andra världskriget kom det här sambandet att ytterligare utkristalliseras. I praktiken har det inneburit att de territorier, som definierats som kolonier, har erhållit en rätt till självbestämmande. Den här definitionen har varit rent politisk och inte tagit hänsyn till den etniska sammansättningen i ett territorium.

## Självbestämmande i den internationella praktiken

Även om avkoloniseringen har haft sin största betydelse på självbestämmandedoktrinen i Afrika, kom det första riktiga pilotfallet i Indien. Britterna tillät en form av religiöst självbestämmande, uppdelat i Hindu- och Muslimskt dominerade områden. Men att suda ut de av kolonialmakten uppställda gränserna kostade hundratusentals liv och miljoner hemlösa. I praktiken kom den Indiska erfarenheten att bli den avgörande faktorn, varför de afrikanska frihetsrörelserna plötsligt under mitten av 1950-talet förändrade sin inställning och började förespråka bibehållande av gränserna, även om de ansågs orättvisa och godtyckliga. Det indiska experimentet ledde till våldsamma konflikter, som fortfarande pågår.

När Afrika skulle avkoloniserats, kom därför FN att i samråd med många frihetsrörelser och det då nybildade Organisation of African Unity (OAU) att spela en nyckelroll och förespråka en syntes mellan självbestämmande och territoriell integritet. Vad som avsågs var att behålla gränserna och enligt denna linje kom självbestämmandedoktrinen att utvecklas. Följaktligen kom inte minoritetsfolken att erhålla en rätt till självbestämmande. Vad vi också kan se i den här förståelsen av självbestämmande är, att principen om territoriell integritet fick en position av tolkningsföreträdare i de situationer, där det rådde oklarheter om politisk tillhörighet. Följaktligen var det detta som ledde till att FN på en högst godtycklig grund accepterade Indonesiens krav på West Irian och Östtimor (Franck 1992:7), på samma sätt som det danska integrerandet av Grönland 1954 var ett godtyckligt erkännande av det danska önskemålet om territoriell integritet. Enligt liknande tankelinjer kom FN att motsätta sig Katangas utbrytningsförsök från Kongo och Biafras försök att bryta sig loss från Nigeria. Principen om territoriell integritet spelade

också huvudrollen, när FN tog en stark ställning för att bevara Rwandas territoriella integritet efter självständigheten från Belgien. FN motsatte sig alla försök till delning av de två folken. Förvaltningsrådet var fullt övertygade om att den bästa framtiden för Rwanda låg i utvecklingen av en enda stat, vilket senare också bekräftades av FNs Generalförsamling (Report of the Trusteeship Council 1960:69). I Katanga-fallet uttalade säkerhetsrådet ett direkt stöd för regeringens försök att behålla den territoriella integriteten (Security Council Resolution 1961).

Även idag fortsätter FN att fördöma utbrytningsförsök. De fall, som jag illustrerat argumentet med, är typiska för statsperspektivet på självbestämmande. Samtidigt visar dessa fall på en ofrånkomlig konflikt mellan två principer, som inte har varit eller är klart utkristalliserade, men som ändå kommit att ha en anmärkningsvärd betydelse under avkoloniseringen i perioden 1945-1990. Under den här tiden har självbestämmande och territoriell integritet i stort sett behandlats som två sidor av samma sak. De folk, som varit berättigade till självbestämmande, har varit befolkningen i kolonierna. Utöandet av självbestämmande måste ske inom de etablerade gränserna för kolonierna, om inte denna befolkning genom en folkomröstning ville besluta sig för något annat.

Självbestämmandedoktrinen och territoriell integritet används för att hos kolonierna kopiera den europeiska erfarenheten med nationalstater. I 1964 uttryckte de afrikanska ledarna, att territoriell integritet skulle vara den fundamentala organisationsprincipen för Afrika (1964 Cairo Declaration of the Heads of State of OAU). I en gränstvist mellan Kambodja och Thailand uttalade den internationella domstolen, att den territoriella integriteten är tänkt att konservera gränserna mellan stater (International Court of Justice 1962). Avkoloniseringen blev en syntes mellan självbestämmande och territoriell integritet, som överlevde trots vissa konflikter som vi tidigare pekade på. I en deklARATION (1960) förklarade FNs generalförsamling att självbestämmande enbart var tillämpligt i förhållande till kolonier eller andra territorier, som inte var integrerade i moderstatens territorium. Denna definition av koloni, som också kommit att kallas saltvatten-principen, begränsar på ett dramatiskt sätt självbestämmandetillämpningen. Enligt den här definitionen är de flesta av dagens interna konflikter om självbestämmande inte sanktionerade av folkrätten. Tvärtemot, folkrätten motsätter sig i det här perspektivet en rätt för ursprungsfolk till självbestämmande. Men eftersom avkoloniseringen i stort sett är en avslutad process måste vi fråga oss om framtiden och förändringen av självbestämmandedoktrinen på något sätt också innebär en förändring i förhållande till dagens etniska konflikter.

## Självbestämmandedoktrинens postkoloniala mening

Självbestämmandedoktrinen genomgick 1966 en förändring, när den också kom att bli en kollektiv mänsklig rättighet. I de båda FN konventionerna om de mänskliga rättigheterna är det klart, att självbestämmande inte är begränsat till avkolonisering. Däremot kan vi säga, att texten inte säger vad självbestämmande innebär i ett mänskliga rättighetsperspektiv. Vad vi kan säga är att självbestämmande var tänkt och har kommit att spela en roll även efter avkoloniseringen.

Även om 1966 års konventioner inte uttryckligen ger folken en rätt att bryta sig loss från de stater de bor i, så finns det på andra sidan inget som förhindrar dessa minoritets-



folk att verkligen bryta sig loss eller kräva en rätt till självbestämmande. Självbestämmande är en rätt för folk, och eftersom de rättsliga instrumenten genom sin tystnad i fråga om vilka grupper som utgör rättssubjektet „folk“ inte klart tar ställning till den här situation, kan vi på goda grunder påstå att självbestämmandedoktrinen utgör ett ramverk för politiska förhandlingar mellan stater och de grupper, som genom självdefinition anser sig utgöra ett folk med rätt till självbestämmande. Ingen regel lär kunna förhindra detta, så i det perspektivet utgör denna regel en synnerligen praktiskt inriktad doktrin. Föremålet är konfliktlösning framförallt på en politisk nivå. Att lösa självbestämmandekonflikter på en rättslig nivå kan i all sin idealitet komma att te sig naivt eller snarare utsiktslöst. Samtidigt måste vi också konstatera att det inte är sannolikt att staterna skulle godta en internationell text, som ger sub-nationella grupper en starkare ställning än staterna själva i den internationella politiken. Att skriva folkrättsliga texter handlar först och främst om att tillvarata de vid en viss tidpunkt accepterade staters intressen. Detta kan vi inte komma ifrån. Men detta faktum behöver vi inte låta oss nedslås av. Internationella relationer, varav folkrätt är ett uttryck, är politik och strategiska spel, och staterna är ibland intresserade av att lösa konflikter fredligt och med goda intentioner.

Under den postkoloniala tiden har vi därför sett uppkomsten av en, om inte ny, så i alla fall förändrad självbestämmandedoktrin. Avkoloniseringen är avslutad, men självbestämmandetanken lever vidare. Gamla begrepp och nya sammanhang ger denna doktrin nytt liv, en del kanske skulle säga evigt liv, men evigt ger en implikation om kontinuitet och konservatism. Självbestämmandedoktrinen är inget av detta utan har idag intagit en ny position i förhållande till avkoloniseringsepoken, eller i vart fall, en del av självbestämmandedoktrinen har tagit en ny vändning. Innan vi går vidare till självbestämmandedoktrinen förhållande till ursprungsfolkens situation idag, vill jag bara hänvisa till en viktig händelse i början av 1970-talet, som kom att bli signifikant för den nya interna eller postkoloniala doktrinen om folkens självbestämmanderätt.

Om ett folk bebor ett välavgränsat territorium i en stat och systematiskt utesluts från den politiska processen och/eller diskrimineras systematiskt intill gränsen för folkmord, kan detta folk ha en rätt till självbestämmande och att bryta sig loss från den ifrågasatt staten. Den här något utvidgade definitionen av kolonialism framfördes av Indien i Bangladesh-fallet och torde utgöra det första exemplet på användningen av en självbestämmanderätt för ett folk, som bebor en suverän självständig stat. Trots att ingen stat var direkt entusiastisk över Indiens nytolkning av självbestämmandedoktrinen, var det ingen som motsatte sig ett erkännande av den nya staten Bangladesh och dess medlemskap i FN (FN Dok. 1971a:78 & 1971b:62). Vad som har blivit uppenbart sedan Indiens och Bangladesh tolkningar av självbestämmande i början av 1970-talet är frågan om, hur vi ska hantera den etniska fragmenteringen av världen. Även om vi i avsikt att begränsa tillämpningen av den postkoloniala självbestämmandedoktrinen till fall som rör sig om direkta folkmord, har vi inte möjlighet att i praktiken definiera den mest rimliga tolkningen. Var går gränsen för folkmord i så fall och uppfyller inte nästan alla ursprungsfolk i så fall definitionen? Problemet blir ofantligt och ogripbart om vi enbart intar en legalistisk inställning till detta. De centrifugala krafterna tenderar att röra sig så snabbt, att vi nästan varje år måste omdefiniera, vad vi avser med självbestämmande. Frågan är inte om självbestämmande är en juridisk rättighet för ursprungfolken, utan om självbestämmande i någon form är en realitet, och i så fall under vilka omständigheter?

## Ursprungsfolkens rätt till självbestämmande?

Jag har argumenterat för att självbestämmandedoktrinen genomgått vad man skulle kunna kalla en diskontinuerlig förändringsprocess. Från att efter andra världskriget framförallt berört de europeiska koloniernas självbestämmanderätt, har doktrinen idag efter avkoloniseringsepoken kommit in i en ny fas, den postkoloniala, där själva fundamenten i den internationella ordningen ifrågasätts, nämligen om staterna ska ha en exklusiv rätt till att bestämma, hur staterna ska vara organiserade, och hur det internationella samfundet ska se ut.

Det är framförallt ursprungsfolken som framför den här fundamentala utmaningen mot den ordning, vi idag känner. Frågan vi har ställt oss är om det funnits några rättsliga möjligheter för ursprungsfolken att genomföra den här förändringen, och svaret har i stor utsträckning varit negativt. Detta är emellertid inget att förundras över eller nedslås av, eftersom självbestämmandedoktrinen idag utgör ett ramverk för konfliktlösning, vilket kan tyckas vara negativt för den rättsliga förutsebarheten men positivt från ett humanistiskt perspektiv. Ursprungsfolken har den rätt de tar sig och kräver, och ingen kan i den meningen förhindra en sådan inställning. Naturligtvis kan kraven förhindras genom okloka politiska beslut eller våldsamma uttryck, men vad jag menar är, att ursprungsfolken är, i en tänkt ideal situation, i den positionen att de oberoende av omvärlden kan definiera sina egna politiska önskemål. Vad vi kan se i den här processen, även om den inte är ett absolut uttryck för vad ursprungsfolken själva egentligen vill, är att självbestämmande har börjat ta form i olika skepnader.

Vi har tre modeller som utvecklats och som visar hur ursprungsfolkens rätt till självbestämmande framförallt är en rätt att förhandla politiskt. Detta kanske inte är det bästa, men inte desto mindre är det ett steg på vägen. Den första modellen avser territoriella lösningar. Typexempel på den här formen är Grönlands Hjemmestyre och det nyligen ikraftträdna Nunavut-avtalet i Canada. Även andra exempel finns runt om i världen. Den andra modellen som tillämpas i praktiken är den etniska självstyrelsen på ett avgränsat territorium. Typexempel är Indianreservaten i Nordamerika. Den tredje modellen är den gemenskapsbaserade eller etniska självstyrelsen utan ett avgränsat territorium. Typexempel är Sametingen i Finland, Norge och Sverige. Som vi vet är alla dessa mycket begränsade former av självstyrelse, men utgör inte desto mindre signifikativa avsteg från tidigare politiska inriktningar mot samerna i alla tre länderna (Assies 1994:44-46).

Alla dessa modeller fungerar mer eller mindre bra, men utgör ändå en rörelse mot något nytt, som vi ännu inte kan veta vad det är. Man kan förhålla sig negativ till den här på ytan uppkomna fragmenteringen av staterna eller man kan förhålla sig positiv. Eftersom ursprungsfolken alltid blivit marginaliserade har de ändå varit fragmenterade och uteslutna från staternas offentliga liv. För det andra tror jag inte att självbestämmande i dessa former innebär mer fragmentering än tidigare. Snarare är självbestämmande i den här formen ett sätt för ursprungsfolken att uppnå ett politiskt och socialt deltagande i staterna, det som de tidigare varit uteslutna ifrån. I det perspektivet framstår självbestämmande för ursprungsfolken som en väg till demokrati. Och detta är väl trots allt ingen dålig början på förändringen.

Den sannolika utvidgningen av självbestämmandedoktrinen i förhållande till ursprungsfolk erkänns som en internationell rättighet förr eller senare. Den viktigaste frågan är emellertid vad självbestämmandet innehåller. Här har förändringen gentemot av-



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

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

## Litteratur

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





KAREN FOG OLWIG

# NÅR KULTUR SKAL „BEVARES“

– perspektiver fra et vestindisk projekt

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

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

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

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

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

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

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



## En befolkning opstår

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

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

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

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

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

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

## De kulturelle traditioner

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## En kulturel platform?

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

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

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

## Litteratur

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



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 kanaka 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 derfor 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 landlige „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 landlige 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'eiehiwa, 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'eiehiwa, 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 imperialismen og kapitalismen, 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'eiehiwa 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 grundlæggende 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 kontinuitetens 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.



JULIAN BURGER

# SMÅ SKRIDT ELLER ET KÆMPE SPRING:

Indfødte folk og de Forenede Nationer<sup>1</sup>

I 1995 fejrede FN sit halvtredsår med selvykønskende taler, dog med visse bilyde af tvivl om fremtiden. Når staterne nu, på vej ind i det nye årtusinde, overvejer deres mangesidige indbyrdes relationer, vil de forhåbentlig også tænke på nogle af de sidst ankomne aktører på den internationale scene: de indfødte folk. For i de sidste halvtreds år har indfødte folk stort set været fraværende i verdensorganisationens drøftelser. Det var først i 1982 med dannelsen af en arbejdsgruppe, bestående af uafhængige menneskerettighedseksperter, at indfødte folk fik mulighed for at gøre FN bekendt med deres særlige anliggender. Siden da har indfødte folk lagt pres på medlemslandene for at få anerkendt retten til selvbestemmelse. Denne artikel søger at beskrive nogle af de vigtigste aktiviteter FN, har taget initiativ til, som resultat af indfødte organisationers voksende tilstedeværelse og ihærdighed.

## Arbejdsgruppen om Indfødte Befolkninger

Arbejdsgruppen om Indfødte Befolkninger (WGIP) blev dannet i 1982 med det dobbelte opdrag at vurdere, hvorledes indfødte folks menneskerettigheder blev søgt fremmet og beskyttet, samt at lægge særlig vægt på udformningen af forpligtende normer. Siden sin første samling har arbejdsgruppen udvidet sit interessefelt og har i de seneste år behandlet en bred vifte af andre emner, såsom traktater indgået mellem indfødte folk og stater, indfødte åndelige og kulturelle ejendomsrettigheder, muligheden for et permanent forum for indfødte folk, aktiviteter i forbindelse med Det Internationale År og Det Internationale Tiår for Verdens Indfødte Folk og forslag til ekspertseminarer om nøgletemaer.

Arbejdsgruppens deltagerantal er vokset ganske betragteligt i de senere år. Fra omkring 30 personer i 1982, bivånes arbejdsgruppen nu af over 700 delegerede som repræsentanter for regeringer, mellemfolkelige organisationer, indfødte folk og ikke-statslige organisationer. At dette forum befinder sig i en vækstfase, skyldes i høj grad de fleksible og åbne arbejdsmetoder, arbejdsgruppen indførte tidligt i sin eksistens. Til forskel fra andre FN-organer, hvor deltagelsesretten er indskrænket til de ikke-statslige organisationer der har rådgiverstatus over for Det Økonomiske og Sociale Råd, besluttede arbejdsgruppen at give alle indfødte repræsentanter taleret ved samlingerne.

Beslutningen om at åbne arbejdsgruppen for alle indfødte folk har medført en udvidelse af dens arbejdsprogram, og en styrkelse af dens autoritet som en art termometer der kan aflæse stridspunkter med betydning for indfødte folk verden over. Det ville også i praksis være temmelig udemokratisk hvis deltagelsesretten blev indskrænket til de 13 officielt anerkendte ngo-organisationer, som – for de flestes vedkommende – hører hjemme i Nord. Dertil kommer at indfødte folk passer meget dårligt ind i et selskab af ikke-statslige aktivister, da de jo stort set altid har haft egne regeringer eller institutioner til at varetage deres egne anliggender. Disse spænder fra landsbyråd til valgte parlamenter, som det grønlandske hjemmestyre. Der er tilfælde hvor de nationale regeringer anerkender disse institutioner, og andre hvor de ikke gør det. Men hvad enten staterne anerkender indfødte styreformere eller ej, er de indfødte folk af den opfattelse at de har en historisk og vedvarende interesse i at forvalte egne forhold, og det er derfor, de har søgt at undgå at præsentere sig selv som ikke-statslige størrelser i FN.

På sit første møde i 1982 anbefalede man at der blev oprettet et fond til at bistå indfødte folk med at afholde udgifterne til rejser m.m., således at man sikrede sig repræsentation fra alle samfund. Det var dog først i 1988 at Det Frivillige Fond for Indfødte Folk begyndte at fungere i praksis og var i stand til at hjælpe de første delegationer. Siden da har det været muligt at støtte mere end 200 indfødte repræsentanter fra mange forskellige samfund jorden rundt, i Afrika, Asien og Stillehavsområdet, så de kunne deltage i arbejdsgruppens møder. FN's Frivillige Fond har, sammen med de rejsestøtteordninger, ngo-organisationer som IWGIA har skabt, været med til at sikre, at indfødte organisationer ikke af finansielle grunde er blevet forhindret i at deltage i arbejdsgruppen.

Arbejdsgruppen befinder sig dog til trods for succesen med at få indfødte folk til at deltage i sit virke langt nede i FN-systemets hierarki. Den forbliver en arbejdsgruppe, der er sammensat af uafhængige menneskerettighedsekspertter fra Underkommissionen til Forhindring af Diskrimination mod og Beskyttelse af Minoriteter. De aktiviteter, den foretager, billiges således af underkommissionen der, på sin side, rapporterer til Menneskerettighedskommissionen, som er et mellemstatsligt organ. Kommissionen selv er på sin side forpligtet til at lade sine beslutninger gå gennem Det Økonomiske og Sociale Råd for at nå frem til Generalforsamlingen. Arbejdsgruppen kan ikke tage initiativ til menneskerettighedsundersøgelser, træffe bindende finansielle afgørelser eller afsige dom over konkrete overtrædelser. Den er kun beføjet til at opstille et eget arbejdsprogram, inden for sit mandat, og til at stille forslag til de overordnede organer.

Til trods for eller måske netop på grund af disse begrænsninger, har arbejdsgruppen fungeret som en tænketank i FN-systemet, når det drejer sig om indfødte folk-spørgsmål. Den har frembragt undersøgelsesforslag og ekspertseminarer, den søsatte ideen om et Internationalt År og senere et Internationalt Tiår for Indfødte Folk, og den har stillet sig forrest i bestræbelserne på at oprette en ny art forum i FN, hvor indfødte folk kan blive beslutningstagere i stedet for observatører. Men måske er det vigtigste af alt, at den har afsat fem år til at udarbejde et udkast til en erklæring om indfødte folks rettigheder, der alt i alt afspejler en konsensus om, hvad indfødte folk betragter som deres grundlæggende menneskerettigheder.



## Erklæringsudkastet om indfødte folks rettigheder

FN-erklæringsudkastet om indfødte folks rettigheder blev færdigudarbejdet i arbejdsgruppen om Indfødte Befolkninger i 1993, Det Internationale År for Verdens Indfødte Folk. I 1994 blev det godkendt af Underkommissionen til Forhindring af Diskrimination mod og Beskyttelsen af Minoriteter – et internationalt forum af uafhængige menneskerettighedseksperter – og fremlagt for regeringerne i 1995 ved Menneskerettighedskommissionens 50. samling.

Menneskerettighedskommissionen har nu nedsat sin egen arbejdsgruppe til at vurdere erklæringsudkastet. Denne mødtes for første gang i to uger i november 1995 og gennemgik teksten afsnit for afsnit for at indkredse mulige konflikt- og konsensusfelter. Før jeg kommenterer kommissionens novembermøde, kan det være nyttigt at se på, hvorledes erklæringsudkastet blev til, og hvad det indeholder.

Erklæringsudkastet er et enestående dokument i FN-systemet, fordi udkastet er blevet til under medvirken af ofre for menneskerettighedskrænkelser og af dem, der fremtidigt vil begunstiges af dets bestemmelser. Selvom erklæringsudkastet ikke er et indfødt dokument, afspejler det en bred enighed om et sjældent omfangsrigt område af indfødtes erfaringer. Blandt dem, der bidrog til udformningen af den endelige tekst, var der traditionelle ledere, indfødte jurister og aktivister, kvinde- og ungdomsorganisationer, overlevende fra statsstyrede folkedrabstaktikker mod indfødte folk og folk der arbejder i de indfødte samfund. Indfødte folk har berettet om deres sårbarhed under væbnede konflikter, om tab af jord og resurser, om konsekvenserne af dæmningsbyggeri, skovning, og andre nationale udviklingstiltag, om racediskriminering, overfængsling, social og økonomisk deprivation, om miljøbekymringer, om sprog- og kulturtab og mange andre problemer. Erklæringsudkastet og dets 45 artikler, et sjældent omfattende dokument, bidrager i et vist omfang til at indfange disse problematiske felter og tilvejebringe den nødvendige beskyttelse.

Erklæringsudkastet er sammensat af en indledende præambel og en substantiel del, der er opdelt i ni afsnit. Det første afsnit fremsætter nogle almene principper og fastslår, at indfødte folk har samme lige status som andre grupper, har ret til fuld deltagelse i samfundslivet, har ret til at bevare deres egenart og har ret til selvbestemmelse. Andet afsnit stadfæster indfødte folks ret til liv og eksistens, og fordømmer i særlig grad kulturelt folkemord. Tredje afsnit lægger vægt på indfødte folks ret til at bevare egne kulturer og traditioner, herunder beskyttelse af helligsteder. Fjerde afsnit drejer sig om uddannelses- og sprogtrettigheder. Femte afsnit opregner en række bestemmelser der skal beskytte indfødte folks økonomiske og sociale rettigheder, herunder deres ret til forbedring af sundhed, beskæftigelse og andre livsbetingelser.

Sjette afsnit dækker jord- og resurserettigheder og heri anerkendes den kollektive ejendomsret til landområder, tilbagegivelsen af mistet territorium, bevarelsen af miljøet og kontrollen over udviklingen af landområder. Syvende afsnit grundfæster indfødte folks ret til autonomi og egne politiske institutioner. Det taler også om retten til at få traktater anerkendt og overholdt. Ottende afsnit præciserer en række foranstaltninger som medlemsstaterne og FN pålægges at iværksætte. Det afsluttende afsnit foreskriver visse afsluttende almene principper.

Det må være på sin plads at omtale nogle yderligere forhold som understreger erklæringsudkastets enestående karakter. Udkastet taler om indfødte folk som kollektive enhe-

der, og ligner derved Det Afrikanske Menneskerettigheds- og Folkeretscharter – til forskel fra de hidtidige store, internationale menneskerettighedsdokumenter, som beskytter individuelle rettigheder. Udkastet opnår derved en afbalancering mellem indfødte folks ret til at være forskellige og kontrollere deres egne anliggender, og deres ret til fuldt at deltage i det større, omgivende samfunds liv. Måske er et af de vigtigste træk ved erklæringsudkastet at det insisterer på konsensusbegrebet som grundlaget for forholdet mellem medlemstaterne og indfødte folk.

Menneskerettighedskommissionens arbejdsgruppe drøftede dette udkast under sin samling i november 1995. Der er allerede nu tegn på dybe uenigheder om teksten mellem indfødte folk og regeringer, lige som mellem regeringer indbyrdes. Visse asiatiske stater kræver endog, at erklæringsudkastet ikke bliver behandlet, før FN har fastlagt en tilfredsstillende definition af udtrykket „indfødte folk“. Selvom dette er et mindretalssynspunkt, er det værd at bemærke, at flertallet af indfødte folk lever i Asien – hvis man benytter den arbejdsdefinition af indfødte folk som Arbejdsgruppen om Indfødte Befolkninger har anvendt og den deraf afledte praksis.

Der er andre kilder til mulige vanskeligheder, især anvendelsen af udtrykket „folk“ i flertal, da dette af nogle medlemsstater opfattes som ensbetydende med retten til selvbestemmelse. Sammen med dette hænger også, at et flertal af medlemsstaterne, men dog langtfra alle, i øjeblikket viser uvilje mod at tiltræde artikel 3, der anerkender indfødte folks ret til selvbestemmelse, på linje med artikel 1 i begge menneskerettighedspagter. En anden vigtig kilde til uenighed vil blive de afsnit der omhandler jord- og resurserettigheder og autonomiordningerne.

Men til trods for de vanskeligheder, der venter fremover, kan indfødte folk dog trøste sig ved den kendsgerning, at det efter mere end ti års vedholdenhed og engagement lykkes dem at overbevise medlemmerne af Arbejdsgruppen om Indfødte Befolkninger, så den fik forhandlet sig til enighed om en tekst, der var acceptabel. En lignende tålmodig, fast overbevisning kunne føre til de samme resultater under den videre behandling.

## Undersøgelser og seminarer

FN har i de seneste år stået for en række forskningsinitiativer. I 1989 udpegede underkommissionen Miguel Alfonso Martinez til Særlig Referent (*Special Rapporteur*) i en undersøgelse af traktater, overenskomster og andre ordninger mellem medlemsstater og indfødte folk. Denne udredning, som forventes afsluttet i august 1997, omfatter en foreløbig og to endnu uafsluttede rapporter, og tilvejebringer en særskilt vurdering af historiske traktater, mest i form af undersøgelse af konkrete sager. I 1990 blev Erica-Irene Daes af Underkommissionen udpeget som Særlig Referent i en udredning af bevarelsen af indfødte folks kulturelle og åndelige ejendom. Udredningen blev afsluttet i 1993, og i 1994 udarbejdede den Særlige Referent udkast til visse principper og retningslinjer for beskyttelse af indfødte folks kulturarv, et udtryk hun foretrækker frem for kulturel og åndelig ejendom. I 1996 vil den Særlige Referent for underkommissionen fremlægge en afsluttende supplerende rapport om forslag til sådanne principper og retningslinjer.

Da begge disse større udredningsarbejder stadig er uafsluttede, er det ikke muligt at sige noget bestemt om, hvordan FN vil reagere. Man kan dog formode, at traktatundersøgelsen vil føre til en række anbefalinger, måske i forbindelse med hvordan man skal



overvåge eksisterende og fremtidige traktater, især da undersøgelsen viser, hvor mange bestemmelser i de historiske traktater, der er blevet krænkede af medlemsstater. Undersøgelsen om indfødt kulturarv har allerede ført til forskellige forslag til retningslinjer der kunne danne grundlag for et fremtidigt internationalt dokument om beskyttelsen af indfødte rettigheder.

Et andet vigtigt FN-initiativ har været organiseringen af ekspertseminarer om ofte følsomme emner i relation til indfødte folk. Der har således været afholdt ekspertseminarer om racisme (Geneve 1989), selvstyre (Nuuk 1991) og bæredygtig udvikling (Santiago 1992). Det hidtil seneste ekspertseminar organiserede FN i marts 1996 i Whitehorse i Canada, og det omhandlede praktiske erfaringer med indfødte jordrettigheder og krav. Seminarerne er tilrettelagt på en sådan måde, at der kan diskuteres frit – og ubundet af nationale politiske hensyn – om kontroversielle emner, hvorom meningene er ret så forskellige. Konklusioner og anbefalinger er kun rådgivende og forpligter alene de individer, der deltager i deres personlige egenskab af at være eksperter. I praksis har man opnået en usædvanlig balance mellem regeringer og indfødte folk ved disse seminarer. FN inviterer et lige antal indfødte og statslige eksperter, og de to udpegede embedsmænd, Formanden og Referenten (*Chairperson and Rapporteur*), hentes fra begge grupper. Et andet kendetegn ved ekspertseminarerne består i at det lokale indfødte sprog anvendes som officielt sprog under mødet. Således blev der under mødet i Nuuk i Grønland om selvstyre stillet simultanoversættelse til rådighed på grønlandsk; og mapudungum, det sprog som benyttes af mapucherne, det største indfødte folk i Chile, var et af de officielle sprog under Santiago-konferencen om bæredygtig udvikling.

Det sidst afholdte ekspertseminar om jordrettigheder blev bivaanet af otte regerings- og elleve internationale indfødte folk-eksperter, samt af adskillige indfødte organisationer, hjemmehørende i Canada. Anbefalingerne herfra blev fremlagt for arbejdsgruppen om Indfødte Befolkninger i juli 1996.

## Året, Tiåret og FN-systemet

I løbet af 1990'erne er indfødte folk begyndt at øve indflydelse på andre dele af FN end menneskerettighedsområdet. Med ILO som bemærkelsesværdig undtagelse (ILO godkendte i 1957 en konvention om indfødte og stammebefolkninger der blev revideret i 1989 som Konvention nr. 169 om Indfødte Folk og Stammefolk), er FN-systemet kun i ringe grad skredet til handling til fordel for indfødte folk. Den første formelle anerkendelse af en ret for indfødte blev udformet i Børnekonventionen som blev godkendt i 1990. Konventionen om Biologisk Diversitet, som blev godkendt i 1992, indeholder også en artikel vedrørende indfødte folk.

Alligevel har indfødte folk stort set ikke været repræsenteret ved internationale konferencer på højt niveau. Dette ændrede sig imidlertid i 1992 da indfødte folk samledes i Rio de Janeiro i forbindelse med Konferencen om Miljø og Udvikling. En indfødt repræsentant blev inviteret til at tale til konferencens plenum. Et år senere ved Verdenskonferencen om Menneskerettigheder i Wien gav man en snes indfødte talere mulighed for sammen med udenrigsministre og statsoverhoveder at henvende sig til mødet fra talerstolen. En tilsvarende lejlighed opstod i 1993 ved igangsættelsen af det Internationale År for Indfødte Folk, da man bad indfødte ledere om at tale for Generalforsamlingen.

Skønt disse tilfælde kan betragtes som overvejende symbolske, er de ikke desto mindre et klart udtryk for, hvor langt spørgsmålet om indfødte har bevæget sig i FN-systemet igennem de sidste ti år. Det må delvis ses som en følge af denne nytilkomne anerkendelse at Generalforsamlingen erklærede 1993 for Internationalt År for Indfødte Folk. Man iværksatte året under temaet „Indfødte folk – et nyt partnerskab“, med det mål at styrke det internationale samarbejde for en løsning på de problemer indfødte folk står over for på følgende områder: menneskerettigheder, miljø, udvikling, uddannelse og sundhed. Et år var næppe tid nok til at få FN til at skifte kurs eller mobilisere dem, der har afgørende indflydelse på regeringernes politik, og visse indfødte folk, men også visse regeringer, oplevede dette som frustrerende. Der var dog enighed om behovet for at skabe en ramme for verdensorganisationens langsigtede indsats.

Generalforsamlingens igangsættelse af Det Internationale Tiår for Verdens Indfødte Folk, fra 1994 til 2004, sigter mod at tilvejebringe en sådan ramme. Tiårets tema hedder: „Indfødte folk – partnerskab i handling“, og man har lagt vægt på, at der udvikles projekter og programmer i FN's fast arbejdende organer. Menneskerettighedscentret har fået bemyndigelse til at oprette en særlig fond til støtte for indfødte projekter, der administreres med deltagelse fra indfødte folk selv.

## Fremtiden: et permanent forum i FN

Mens de førstkommende år gerne skulle åbne muligheder for praktiske fremskridt på det sociale og økonomiske område, er der også en bevægelse i gang for at skabe en permanent indfødt tilstedeværelse inden for FN selv. Wienerkonferencen om Menneskerettigheder gav faktisk som anbefaling, at man tager et sådant „permanent forum“ op til overvejelse. Forslaget nyder kraftig støtte hos den danske regering, som i juni 1995 var vært for et arbejdsseminar om dette spørgsmål. Her præciserede indfødte folk en række elementer, der må være uadskillige fra ethvert sådant nyt forum, nemlig at det foreslåede forums mandat må indeholde problemfelter som miljø, udvikling og andre områder af vigtighed, såvel som menneskerettighedsspørgsmål. Et sådant forum må også have beføjelser og være i stand til at gribe ind over for alvorlige menneskerettighedskrænkelser, og indfødte folk skal deltage når denne nye forsamling træffer beslutninger.

Generalforsamlingen har udbedt sig en fornyet undersøgelse af de eksisterende mekanismer for indfødte folk inden for FN-systemet, og den har indvilget i at fortsætte med at overveje forslaget i 1997 ved at organisere en nyt arbejdsseminar. Hvordan det vil gå det permanente forum, hænger sandsynligvis sammen med de fremskridt, der gøres med erklæringsudkastet om indfødte folks rettigheder. Begge initiativer afhænger af at regeringernes holdninger over for indfødte spørgsmål i FN grundlæggende ændrer sig. I øjeblikket er der stadig lang vej tilbage før der opnås enighed om disse to afgørende sager.

Man har givetvis opnået meget i FN, men ingen vil påstå at hverdagens livsbetingelser for indfødte folk er blevet væsentligt bedre. Mange af verdens anslået 300 mio. indfødte folk lever i den yderste fattigdom og er berøvet adgang til de mest basale fornødenheder som uddannelse og sundhedstjeneste eller bare husly. Man behøver blot at deltage i et møde i arbejdsgruppen for at få en fornemmelse af det register over menneskerettighedskrænkelser indfødte folk hævder de er ofre for: tvangsmæssig afhændelse af deres landområder og naturressurser, myrderier hinsides ret og dom, tortur og vilkårlige fængs-



linger af deres ledere, diskriminering, ødelæggelse af religiøse og åndelige helligsteder og meget, meget mere. Det er vanskeligt ikke at rejse spørgsmålet – og mange gør det – om hvad FN foretager sig over for disse hævdede uretfærdigheder. Det er nødvendigt med et kæmpe spring frem i forståelse og handling, men FN ser kun ud til at bevæge sig fremad med langsomme og forsigtige skridt.

## Note

1. De synspunkter der kommer til udtryk i artiklen, er forfatterens og ikke nødvendigvis FN's.





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 højjungle<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 Menneskeret-tighedserklæring 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 definitivriske 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 næværende 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 gætterier, 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 konferencsalen, 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 konferencesalen 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 konferencesalen 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 kolliderer 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 taledid 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, brilliantefedt 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 tidligere russiske kolonisatorer, 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 kolonisatorer.

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 eksorc­erer 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 dets 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 eksplisitte 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 ogandel.



*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 geirfluglen 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 Læssø 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).





# POSITION

TORSTEN RINGBERG

## BEVIDSTGØRELSE SOM ETISK AKTIVITET OG ANTROPOLOGISK METODE

I 1951 foreslog Sol Tax (1958) at gøre antropologien aktionsorienteret. Han mente, at akademisk epistemologi langt fra er neutral og uengageret, som det ofte er hævdet, men at den altid vil være etnocentrisk og forudindtaget (Tax 1958). Dette forhold er et af antropologiens vanskelige dilemmaer, som man har diskuteret livligt gennem det sidste halve århundrede. Men selv om der er forskel på at være akademiker og aktivist, så behøver det ene ikke at udelukke det andet (se også Fetterman 1983:221). Som en begyndelse til at integrere aktivitet og teoretisering finder jeg Freires (1970) bevidstgørelsesbegreb og dets anvendelse i sociologisk forskning overordentlig inspirerende. Dette vil jeg diskutere på baggrund af et mindre feltarbejde i Vanuatu, hvor denne artikels forfatter blev involveret i en lokal strid om træfældningskoncessioner.

### Skovhugst og gyldne løfter

På en fire måneders tur til Vanuatu i 1989 blev jeg involveret i en lokal strid mellem et taiwanesisk tømmerfirma, den lokale museumsinspektør og en række indfødte folk. Tømmerfirmaet havde forhandlet sig frem til en aftale på Pentecost, hvori det lovede økonomisk udvikling, skoler, veje og andre faciliteter til gengæld for ret til „selektiv fældning“ i regnskoven. De lokale overhoveder var positivt indstillede over for projektet og blev støttet af embedsmænd i den nationale NiVanuatu regering, der søgte at bringe nye indtægter til gruppen. Hvad de ikke vidste var, at et andet taiwanesisk tømmerfirma, der havde forhandlet et lignende arrangement med en gruppe indfødte på en af de andre øer to år tidligere, havde ryddet en betragtelig del af den beboede regnskov og efterladt lokalbefolkningen et område med kraftig jorderosion og et meget begrænset grundlag for dens subsistensbrug. Dertil kom, at da de sidste træer var fældet, havde tømmerfirmaet erklæret sig fallit og nægtet at opfylde sine økonomiske og sociale forpligtelser.

Selv hvis det taiwanesiske tømmerfirma skulle vise sig at overholde aftalen, så tydede vort møde med overhovederne på, at de ikke var opmærksomme på en række mulige negative konsekvenser af træfældning såsom den økologiske indvirken, tabte indtægtsmuligheder ved at overgive finbehandlingen af tømret til taiwaneserne, at den kortfristede indtægt fra træfældning ville være utilstrækkelig til at dække de langsigtede udgifter forbundet med drift og vedligeholdelse af skoler og øvrig infrastruktur, og endelig dramatiske samfundsøkonomiske og -politiske ændringer i deres kulturer forårsaget af en ensidig og pludselig overgang til markedsøkonomi.

For at imødegå den ensidige propaganda fra tømmerfirmaet arrangerede museumsinspektøren et weekendmøde i Port Vila, Vanuatus hovedstad. Dette møde inkluderede repræsentanter fra Ministeriet for Naturressourcer, de lokale overhoveder, og mig. Repræsentanter for tømmerfirmaet var også inviteret, men kom ikke. På mødet var der en udbredt bekymring over, at de berørte folk kun havde hørt tømmerfirmaets side af sagen og enighed om, at de lokale overhoveder måtte præsenteres for en række andre perspektiver.

Museumsinspektøren og repræsentanterne for ministeriet kom med adskillige forslag som for eksempel en såkaldt „walkabout sawmill“ (en bærbar maskine, der kunne omdanne rå tømmer til forarbejdede træprodukter og derved øge værdien af tømret ganske betragteligt), økoturisme og en begrænsning af den foreslåede selektive træfældning. (Det selektive aspekt af aftalen var i praksis irrelevant, idet den vanskelige adgang til udvalgte træer nødvendiggjorde fældning af den omkringliggende skov). Min rolle blev at producere en videodokumentarfilm, der inkluderede klip, der viste konsekvenserne af træfældning på nabøen, samt andre, der viste varige ødelæggelser forårsaget af totalskovhugst.

Mødet var præget af aktiv diskussion og fortsatte over to fulde dage. Til sidst besluttede de lokale overhoveder, traditionen tro, at tage den ny information med hjem og fortsætte diskussionerne med deres respektive folk.<sup>1</sup> En uge senere havde mere end halvdelen af dem besluttet at afslå tømmerfirmaets tilbud.

Med mere end halvdelen af området afskåret fra træfældning blev totalhugst (som sandsynligvis var det taiwanesiske firmas hensigt) umuliggjort. Denne ændring i planerne var ikke forudset af tømmerfirmaet, som allerede havde beordret tungt maskinel dirigeret til Vanuatu. Ironisk nok begyndte de store maskiner at ankomme til Port Vila Havn kort efter, at beslutningen om at modstå tømmerfirmaets forslag var truffet. De lokale overhoveder havde på dette tidspunkt endnu ikke skrevet under på noget. Eftersom tømmerfirmaet allerede havde investeret betragtelige beløb i fragt, var de ikke indstillet på at give op så let. De satsede derfor på deres kontakter i regeringen, der var interesseret i at skabe hurtig kapital til den slunkne statskasse. Tømmerfirmaets præsident ankom til Port Vila for at forsøge at påvirke regeringsmedlemmer i forskellige indflydelsesrige positioner. Desværre for ham forsøgte han at bestikke en embedsmand fra et lokalsamfund, der ifølge museumsinspektøren lægger stor vægt på ærlighed. Dette bragte hele affæren op på højeste politiske niveau, og med udsigt til en intern revision af bestikkelsesskandalen blev det besluttet at fængsle lederen af det taiwanesiske firma. Jeg skal ikke gå yderligere i detaljer, men blot nævne, at den omtalte forretningsmand blev sendt ud af landet.

I stedet for kun at observere involverede jeg mig i ovennævnte lokalanligende ved at støtte mødet og bidrage til diskussionen. En sådan indblanding vil blive uglest på mangen et akademisk bjerg, måske især fordi efterfølgende ændringer i lokalkulturens samfundsstrukturer kunne argumenteres at være forårsaget af antropologen, som derved havde påvirket de empiriske data, der senere indgår som del af en teoretisk samfundsanalyse. Et af argumenterne ville være, at en så direkte indblanding forårsager unaturlige forandringer, som ikke kan henføres til de interne kulturelle modeller, der ønskes klarlagt. Men etisk set var problemet, at havde vi ikke holdt dette møde, kunne resultatet meget vel have været kulturelt folkedrab, ødelagt subsistens og flere ufrivillige lavindkomstarbejdere i hovedstaden.

Denne sag illustrerer diskussionen mellem „aktivister“ og „akademiske antropologer.“ Aktivisterne kan med rette stille spørgsmålet, om den akademiske antropologi, etisk set, kan forholde sig passivt til det taiwanesiske firmas mis- (eller manglende) informati-



on af lokalbefolkningen, mens akademikerne kan påpege, at en indgriben i lokale anliggender ligger uden for deres kompetence, mandat og tilladelse. Jeg skal her argumentere for, at en vis indblanding i lokale anliggender kan være til fordel for både antropologisk teori og etik.

## Bevidstgørelse som etisk aktivitet

Som del af feltarbejdet bør antropologer<sup>2</sup> tage del i bevidstgørelsen<sup>3</sup> af de folk, de studerer, og hjælpe den lokale befolkning med at forholde sig til fremtidige og udefrakommende udfordringer til deres samfundsværdier og traditioner. Den filosofiske baggrund herfor er blevet fremlagt af den brasilianske reformist Freires, der blandt andet nævner, at „kun gennem øget bevidstgørelse kan mennesker som vidende subjekter, og ikke blot modtagende individer, udvide deres overvejelser over de socialpolitiske virkeligheder, som skaber deres liv og evne til at forandre disse virkeligheder“ (1970:452). Den underliggende antagelse i bevidstgørelsesbegrebet er, at refleksivitet skaber magt (Ortner 1984:151), og at folk med social magt kan skabe de resultater, de ønsker. I Vanuatu præsenterede vi overhovederne for en række informationer. De valgte en løsning baseret på det udvidede vidensgrundlag, de havde opnået om moderne „udvikling“ i almindelighed og tømmerhugst i særdeleshed. Vi hjalp dem med at se, hvordan udefrakommende praksis påvirker deres lokale kulturer og skabte dermed en ændring i deres opfattelse af sig selv og andre (se også Henriksen 1990:120; MayburyLewis 1990:138). Antropologer burde være ideelle kandidater til en sådan tværkulturel kommunikation på grund af vores kulturelle indsigt og praktiske erfaringer. Antropologer bør dog til stadighed tilstræbe ikke at indblande personlige meninger (som for eksempel passivitet er et udtryk for), men i stedet påpege de forskellige sociale udviklingsmæssige muligheder, det samfund, han lever og forsker i, kan vælge imellem, de mulige praktiske konsekvenser af sådanne beslutninger, samt den potentielle integrationsmulighed mellem forskellige muligheder og de eksisterende samfundskulturelle værdier (Cresswell 1968:412). Set ud fra denne synsvinkel minder bevidstgørelsesbegrebet om Bakhtins (1981) „polyfone stemmer“. Bakhtins begreb er værdifuldt, fordi det fremhæver, at virkeligheden har mange realiteter og ikke kan reduceres til ensartede, monologisk autoritative forklaringer (Graves and Shield 1991:148). Som repræsentant for den vestlige verden kan antropologer ikke tillade sig at lade som om, vi ikke kender til den „byrde det er at blive civiliseret“, som vi til stadighed påtvinger de indfødte samfund (Baer i Hastrup & Elsass 1990:306,308). Jeg foreslår at indføje bevidstgørelsesbegrebet i den antropologiske etiske kode, fordi det vil bringe den akademiske antropolog institutionel støtte til at informere indfødte folk om udefrakommende socialpolitiske virkeligheder, i hvad form (politisk, økonomisk, ideologisk), de nu måtte forekomme.<sup>4</sup> Dette vil med Tax's ord sikre en præsentation af „oprigtige“ alternativer, mellem hvilke de indfødte kan vælge (1975:516), som i Vanuatu, hvor vi fokuserede på at tydeliggøre konsekvenserne af træfældningen for kulturel overlevelse og alternative valgmuligheder. Det er naturligt vigtigt, at antropologen inddrager andre specialister, der kan forholde sig til de økologiske, økonomiske, sociale og politiske konsekvenser.<sup>5</sup> Antropologers tilstedeværelse er vigtig, idet de kan „oversætte“ specialistviden til brugbar lokalviden. COICAkonferencen<sup>6</sup> i 1988 viste, hvordan en øget grad af bevidstgørelse hjalp amazonindianerne til at organisere sig og blive respekteret som part-

nerer på lige fod med fredningsfolk, forretningsfolk og regeringsmedlemmer ved forhandlinger om Amazonas' og deres egen fremtid. En hyppig kritik af indfødt ret til selvbestemmelse er, at vi er part af et globalt samfund, hvor individuelle nationers beslutning berører os alle. Dette argument er også benyttet af naturfredningsorganisationer imod indfødte folk, der som led i deres ændrede levevis er begyndt at tage økologisk kortsigtede beslutninger (Redford & Stearman 1993; Sponsel 1992b; Edgerton 1992; Kirch 1982). Som argument herimod er det blevet fremhævet, at mens indfødte folks brug af natursressourcer kan true dyrearter og miljø, så er udstrækningen af denne praksis næppe sammenlignelig med graden af ødelæggelse forårsaget af den industrielle verden (Sponsel 1992b). Kritikken af indfødte folk har haft tilbøjelighed til at bebrejde offeret i stedet for forbryderen. I sidste ende fornægter den indfødte folks medfødte ret til selv at vælge.

Bevidstgørelsesbegrebet kan spille en positiv rolle i denne debat og integrere „menneskelighed og videnskabelig orientering“ (cf. Herskovits i Hatch 1983:101) og dermed sikre en gensidig udveksling af viden – det, Habermas betragter som det højeste mål inden for videnskaben (i Scholte 1972:452).

## Bevidstgørelse som metode

En antropologs aktive engagement behøver ikke nødvendigvis at sætte dennes forskning på spil. Faktisk kan antropologen skabe situationer, der er interessante fra et rent teoretisk perspektiv. Ifølge Scholte (1972:447) vil en udvidelse af de indfødte folks bevidsthed om udefrakommende sociale og kulturelle realiteter højst sandsynligt skabe observerbare reaktioner. Disse reaktioner åbner et vindue, gennem hvilket antropologen kan observere, hvordan beslutningsprocesser skabes, såvel som hvordan traditioner ændres strukturelt, og nye indarbejdes.

I Vanuatu herskede der uenighed folk imellem både før og efter overhovedernes møde i Port Vila. Et par af lederne nævnte ved vores møde, at de ville ændre deres holdning fra at være imod tømmerfirmaet til en betinget positiv holdning, hvis de kunne få del i træfældnings- og bearbejdningsprocessen. Desværre var tømmerfirmaets repræsentant, som tidligere nævnt, ikke til stede til at diskutere denne mulighed. Flertallet af overhovederne besluttede dog under alle omstændigheder at ændre deres oprindelige positive holdning til en afvisning af tømmerfirmaets „tilbud“. En analyse af, hvordan disse ændringer skete gennem en omprioritering af sociokulturelle modeller, synliggjorde dybereliggende strukturer. De sociokulturelle modeller, der blev benyttet af de indfødte (og af os) til at skabe en forståelse, ændrede karakter efterhånden som ny information blev bearbejdet, idet refleksivitet skaber en selektiv forholden sig til eksisterende normer, pålægger den sociale oplevelse en ny orden og gør det socialt usynligt ved at reformulere forholdet mellem modtagerne og deres sociokulturelle omgivelser (Vickers i Harries-Jones 1990:233ff). Det er denne proces, antropologen kan følge i praksis, og som kan give et værdifuldt indblik i virkelighedskonstruktion. Det kom således til udtryk under Port Vilamødet, at for visse af overhovederne var det den prestige, der var forbundet med vej-anlæg og bygninger, snarere end det var disses praktiske nytte, der var afgørende for deres positive holdning. Denne traditionelle fokusering på prestige ændredes efter, at de erkendte, at denne måde at se verden på (dvs. deres kulturelle modeller) ikke duede til at forstå tømmerfirmaets aktiviteter, der blev en trussel mod deres kulturelle overlevelse.<sup>7</sup>



Bevidstgørelsesprocessen skaber en forholden sig til ens egen logiske begrundelse og kulturmodeller. Antropologen kan derved hjælpe lokalbefolkningen til at transformere kulturens kapacitet fra ubevidst reproduktion til en styring af kulturel selvproduktion, som det var tilfældet i Vanuatu. Fra et teoretisk synspunkt er denne holdning baseret på praksisteoriene, hvor selvreflekterende individer ses som ansvarlige for ændringer i de kulturelle strukturer. Det gælder for eksempel for både Giddens' „diskursive bevidsthedsbegreb“ (1984:7) og Shweders „hensigtrettede menneskebegreb“ (1991:97), der begge ser individet som en potentiel faktor i strukturelle ændringer – forudsat en bevidstgørelse sker. Dette følger Sahlins, der har peget på, at det netop er „sammenstødet mellem kulturelle forståelser og interesser, der gør forandringer og reproduktion klart synlige“ (1981:72). Det er disse sammenstød, vi bevidst kan søge at skabe, for derved at åbne en mulighed for erkendelse og ændring. Indblanding tillader os at observere både mikroprocessuelle konsekvenser (hvordan introduktion af ny praksis påvirker den enkeltes bevidstgørelse) og makroprocessuelle konsekvenser (hvordan bevidstgjorte aktører påvirker kulturelle traditioner; Ortner 1984:19). Ændringer er interessante fra et teoretisk perspektiv og synliggøres ved antropologens introducering af nye begrebsverdener.

Ovennævnte betragtninger skal ikke fortolkes som en anbefaling af, at man bør initiere samfundsforandringer, for at akademikere kan få noget at studere. Det er derimod en understregning af det mulige interessesammenfald mellem det at være aktivist af etiske grunde og det at være forsker af akademiske grunde. Bevidstgørelsesbegrebet skal heller ikke ses som en nedvurdering af de indfødtes evne til at forstå metakulturelle indflydelser. Men realiteten er, at de færreste kulturer har en sådan forståelse samt erfaring med at takle hurtige, radikale og uhørt stærke sociokulturelle processer (Bilmes 1985:135). Derfor vil en øget viden om den „ydre verden“ hjælpe indfødte folk til at forstå og modstå de drastiske sociokulturelle indflydelser udefra. Dertil kommer ifølge Caulfield (1972:189,194), at en øget grad af bevidstgørelse om egne og andres skikke medvirker til en stærkere følelse af kulturel identitet.

## Ansvarlig antropologi

Antropologi er en akademisk disciplin, der i udstrakt grad lever af mødet med indfødte folk. Ikke desto mindre giver dette møde ofte ringe udbytte for de indfødte og risikerer endog at stille dem ringere. Forskeres frygt for at blive involveret uden for strikse akademiske grænser – måske især en amerikansk antropologisk bekymring – er muligvis et resultat af overdreven selvpoffattelse og overfølsomhed over for andre folks kulturelle og politiske integritet, eller muligvis er det, fordi vi distancerer os fra virkeligheden, følger det akademiske krav om neutralitet og lukker os inde i en universitet verden – det, Harries-Jones kalder „neddæmpningssyndromet“ (1990:221,230).

Med et ubeskriveligt pres på deres politiske, økonomiske, kulturelle og økologiske ressourcer behøver de fleste indfødte folk betydelig mere støtte end den, bevidstgørelsesbegrebet kan yde. Ikke desto mindre er en aktiv bevidstgørelse af en lokalbefolkning et skridt i retning af en mere ansvarlig akademisk antropologi, der sikrer en refleksiv dialog med de indfødte, virker som en buffer mod vestlig etnocentrificering af den fjerde verden og formindsker de værste eksempler på videnskabeligt metasprog med dets asymmetriske udveksling af information (Sponsel 1992a:299), hvor der tales om de andre, men aldrig

til de andre (McGrane i Sponsel 1992a:229). Hvis bevidstgørelsesbegrebet samtidig kan føre til ny viden og justering af eksisterende samfundsteorier, som argumenteret ovenfor, så er både aktivisternes krav om en etisk holdning og de akademiske antropologers krav om teoretisk relevans opfyldt.

Hvorvidt akademisk antropologi er indstillet på at inkludere bevidstgørelsesbegrebet i de etiske forskrifter og dermed støtte i stedet for at fordømme en ansvarlig antropologi, kan der kun gisnes om. Men hvis den akademiske antropologi forbliver passiv tilskuer til den strukturelle udbytning af de indfødte folk, så kan der med al mulig grund stilles spørgsmålstegn ved antropologiens etiske mandat.

*Torsten Ringberg*

1. Alle lederne fik en kopi af videoen, som de kunne vise hjemme på deres lokale VCR. De fleste af lokal-samfundene deltog i et omfattende projekt iværksat af museumsinspektøren, hvor de dokumenterede deres egne traditioner på film. De var således vant til filmmidiet, men ikke til fjersyn som sådan.
2. Indlæggets fokus er akademiske antropologer, der står over for etiske dilemmaer, når de forsøger at følge det Amerikanske Antropologiske Selskabs etiske forskrifter. Diskussionen omfatter således ikke de antropologer, der er ansat i mere anvendtorienterede stillinger uden for den akademiske verden, idet der allerede eksisterer separate etiske forskrifter for sådant arbejde (se appendix A, F og H i Fluerh-Lobban; 1991:239, 263, 270). For et generelt overblik over de mange problemstillinger, der har været diskuteret gennem de sidste tredive år, henvises til (i tillæg til allerede nævnte forfattere) Berreman 1968; Gjessing 1968; Holmberg 1971; Adams 1975; Scholte 1976; Punch 1986; Bodley 1988, 1990; Appell 1992; Johannsen 1992; se ogsaa Paine (red.) 1990 samt Hamnett et al. 1984 for en historisk kritisk gennemgang.
3. I sagens natur er begrebet tiltænkt primært selvbestemmende, velfungerende og kulturelt integrerede folk, hvis behov i højere grad er information og erkendelse af de ydre sociale trusler og muligheder. Ikke desto mindre er det selvfølgelig bydende nødvendigt, at antropologer, der måtte være vidne til genocid, etnocid, økocid eller lingocid overbringer information herom til græsrodsbevægelser og internationale instanser.
4. I Cassell and Jacobs 1987 foreslås det, at de normative etiske forskrifter bør baseres på lokale problemer såsom børnedrab, mishandling af ældre, vold i hjemmet, konflikter osv. Mangfoldigheden af etiske problemer gør et sådant forsøg illusorisk. Ikke desto mindre findes der et antal forsøg på dette (f.eks. Gilbert et al. 1991:210; Mitchell 1983; Pierce 1971:346). Løsningen af konkrete problemer må afhænge af den enkelte antropologs betænkksomhed og forståelse, idet „hver begivenhed er en del af en labyrint af overvejelser og forpligtelser“ (Fetterman 1983:221). Reference til etiske forskrifter henviser derfor her til disse som normative, som en generel struktur, inden for hvilken antropologen har en række personlige valg.
5. Havde det for eksempel været en naturfredningsorganisation, der havde foreslået de indfødte, at deres område skulle bevares som beskyttet park, ville det have været lige så vigtigt for antropologen, at befolkningen blev informeret om de mulige positive og negative konsekvenser heraf, såsom tab af økonomisk potentiale, fastlåsning af deres måde at bruge naturen på, mulighed for turistindtægter og beskyttelse af kontrol med kulturelle og symbolske værdier.
6. COICA står for „Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica“ og repræsenterer 229 af Amazonas' indianergrupper med i alt 1,2 millioner medlemmer i Peru, Bolivia, Ecuador, Brasilien og Colombia. COICA-mødet resulterede i dokumentet „Two Agendas on Amazon Development“, som blev publiceret i Cultural Survival Quarterly 1989 og i uddrag af Redford & Stearman 1993.
7. En måned efter den første kontakt med de indfødte folk erfarede jeg, at et af folkene havde brugt alle de penge, de havde sparet op fra turisme og handel, på en lastbil. At lastbilen ikke kunne køre var mindre betydningsfyldt. Jeg nævnte det for museumsinspektøren, som forklarede, at lastbilen var et statussymbol mere end noget andet. Denne historie viser måske styrken af lokale traditioner, og hvordan vestlige produkter ikke nødvendigvis skaber dramatiske ændringer i sig selv, men kan indarbejdes i eksisterende symbolske meningssystemer.



## Litteratur

- Adams, Richard N.  
1975        *Current Anthropology* 16(4).
- Appell, George N.  
1992        *Reviews in Anthropology* 21.
- Bakhtin, M. M.  
1981        *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Berremen, Gerald D.  
1968        *Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology*. *Current Anthropology* 9(5).
- Bilmes, Jack  
1985        *Freedom and Regulation. An Anthropological Critique of Free Market Ideology*. *Research in Law and Economics* 7.
- Bodley, John H. (ed.)  
1988        *Tribal Peoples and Development Issues. A Global Overview*. Mountain View: Mayfield Publishing Company.  
1990        *Victims of Progress*, 3. udg. Mountain View: Mayfield Publishing Company.
- Cassell, Joan & Jacobs, Sue-Ellen (eds.)  
1987        *Handbook on ethical issues in anthropology*. Special Publication of the American Anthropological Association, No.23. Washington, D.C.
- Caulfield, Mina  
1972        *Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic. I: Del Hymes (ed.): Reinventing Culture*. Pantheon.
- Cresswell, Robert  
1968        Reply to Social Responsibilities Symposium by Berremen, Gjessing, and Gough. *Current Anthropology* 9(5).
- Edgerton, Robert B.  
1992        *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York: The Free Press
- Fetterman, David M.  
1983        *Guilty Knowledge, Dirty Hands, and Other Ethical Dilemmas: The Hazard of Contract Research*. *Human Organization* 42(3).
- Fluehr-Lobban, Carolyn (ed.)  
1991        *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era*. University of Pennsylvania Press.
- Freire, Paul  
1970        *The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom*. *Harvard Educational Review* 40(2).
- Giddens, Anthony  
1984        *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Glasgow: Bell and Bain Ltd.
- Gilbert, M. Jean, Nathaniel Tashima & Claudia C. Fishman  
1991        *Practicing Anthropologists' Dialogue. Ethics and the Profession of Anthropology. I: Carolyn Fluehr-Lobban 1991*.
- Gjessing, Gutorm  
1968        *The Social Responsibility of the Social Scientist*, *Current Anthropology* 9(5).

- Graves, William & Shield, Mark A.  
1991 Rethinking Moral Responsibility. I: Fluehr-Lobban 1991.
- Hamnett, Michael P., Douglas J. Porter, Amarjit Singh, Krishna Kumar  
1984 Ethics, Politics, and International Social Research: From Critique to Praxis.
- Harries-Jones, Peter  
1990 From Cultural Translator to Advocate: Changing Circles of Interpretation. I: Robert Paine 1990.
- Hastrup, Kirsten & Peter Elsass,  
1990 Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms? *Current Anthropology* 31(3).
- Hatch, Elvin  
1983 Culture and Morality. New York: Columbia University Press.
- Henriksen, Georg  
1990 Anthropologists as Advocates: Promoters of Pluralism or Makers of Clients? I: Robert Paine 1990.
- Holmberg, Allan R.  
1971 Experimental intervention in the field. I: Doughty Dobyns and Lasswell (eds.): Peasants, Power, and Applied Social Change: Vicos as a Model. Beverly Hills: SAGE Publications.
- Johannsen, Agneta M.  
1992 Applied Anthropology and Post-Modernist Ethnography. *Human Organization* 51(1).
- Kirck, Patrick V  
1982 The Impact of the Prehistoric Polynesians on the Hawaiian Ecosystem. I: *Pacific Science* 36(1).
- Maybury-Lewis, David  
1990 A Special Sort of Pleading: Anthropology at the Service of Ethnic Groups. I: Robert Paine 1990.
- Mitchell, J.C  
1983 Case and situation analysis. *Sociological Review* 31(2).
- Ortner, Sherry B.  
1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1).
- Paine, Robert (ed.)  
1990 (1985) *Advocacy and Anthropology* (2. udg.). Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland.
- Pierce, Joe E.  
1971 Reply to Jorgensen. *Current Anthropology* 12(3).
- Punch, Maurice  
1986 *The Politics and Ethics of Fieldwork*. Qualitative Research Methods Series 3. London: Sage Publications.
- Redford, Kent H. & Allyn Maclean Stearman  
1992 Forest-Dwelling Native Amazonians and the Conservation of Biodiversity: Interest in Common or in Collision? *Conservation Biology* 7(2).
- Sahlins, Marshal  
1976 Reply to Chilungu. Issues in the Ethics of Research Method: An Interpretation of the Anglo-American Perspective. *Current Anthropology* 17(3).
- Sponsel, Leslie  
1992a Information Asymmetry and the Democratization of Anthropology. *Commentary in Human Organization* 51(3).



1992b Myth of Ecology and Ecology of Myths: Were Indigenes Noble Conservationists or Savage Destroyers of Nature? I: Conference Proceedings from The Second Annual Conference on Issues of Culture and Communication in the Asia/Pacific Region, East-West Center Aug 31-Sept 4, 1992.

Tax, Sol  
1975 [1958] Action Anthropology. Current Anthropology 16(4).





# REVIEW

MICHAEL HARBSMEIER

## ØRESUNDET SOM GRÆNSE<sup>1</sup>

ANDERS LINDE-LAURSEN: *Det Nationales Natur. Studier i dansk-svenske relationer.* Lund 1995. Nordisk Ministerråd. 254 s. ISBN 9291207446.

Der er efterhånden blevet sagt og skrevet så meget om nationalisme og national identitet at det kræver overvindelse at give sig til at læse endnu en bog om emnet, og så oven i købet med den bombastisk ildevarslende titel „Det nationales natur“. Undertitlen er dog straks en kende mere appetitlig, og i virkeligheden er der da også tale om en række temmelig forskelligartede essays om hvordan de svenske har haft det med de danske og omvendt gennem tiderne. Bogen handler om den grænse der på forskellig vis skiller og forener dansk og svensk. Den kan derfor også – og det er det jeg vil prøve på i det som følger – læses som et bidrag til den endnu knapt nok påbegyndte, men netop derfor nok så interessante diskussion om hvordan grænser afspejler og er med til at forme og omforme det som de er grænser imellem.

Bogen består af fem enkeltstudier der synes at følge en nogenlunde kronologisk orden. Det første essay handler således om forhistorien til det svenske og det danske som moderne former for national identitet fra det 16. til det 18. århundrede, mens det andet essay handler om „the invention“ af det nationale i nogle af 1800-tallets historiske romaner. Det tredje og mest omfattende essay behandler en række forskellige dansk-svenske nationale fortællinger fra det 19. og 20. århundrede, mens afhandlingens fjerde, antropologisk snarere end historisk anlagte, afsnit sigter på vor egen samtid. Ud over at sammenfatte afhandlingens resultater vover det femte og sidste afsnit også et, omend ganske forsigtigt, kikk ind i fremtiden. Og i øvrigt følger de mange illustrationer den samme kronologiske orden.

Som det vil fremgå af det følgende har forfatteren ikke blot engageret sig i diskussioner med en lang række forskellige discipliner og teoretikere, men også arbejdet med et ganske omfattende og overordentlig spredt og varierende kildemateriale. Afhandlingens empirisk såvel som teoretisk høje ambitionsniveau betyder at der selvfølgelig også kan rejses ganske mange teoretiske, metodiske og empiriske spørgsmål og indvendinger. Om ikke andet, så fordi dens uomtvistelige fejl og mangler ægger til en tiltrængt omtanke og eftertænkksomhed.

Jeg vil i det følgende gå igennem hvert enkelt kapitel, ikke blot fordi der er tale om en række essays som ikke altid synes at udspringe af en og samme problematik, men også fordi der, når det gælder kildematerialet, er tale om fem ganske forskellige typer af kilder, og fordi man på en måde kan sige at forfatteren har en tilbøjelighed til nærmest at skifte disciplin og fag fra afsnit til afsnit.

Bogens første kapitel, „En grænse fødes“ (s. 11-68) tager afsæt i en bog der på mange måder kan siges at være en slags forbillede for Anders Linde-Laursen: Peter Sahlins' *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Sahlins 1989).<sup>2</sup> Ganske som Peter Sahlins forsøger også Anders Linde-Laursen at skrive om det nationale med udgangspunkt i en grænse, altså ud fra en antagelse om at det ikke er nationerne der skaber grænser, men omvendt grænserne, forskellene eller relationerne der skaber nationer og nationale identiteter. Både Peter Sahlins og Anders Linde-Laursen retter opmærksomheden mod det nationale relationelle, interaktive, oppositionelle karakter ved at fokusere på grænser og deres historie.

Men selvom både den fransk-spanske og den dansk-svenske grænse er blevet endegyldigt fastlagt på næsten samme tid, nemlig sidst i 1650'erne og siden har været „kolde“, adskiller Anders Linde-Laursens fremgangsmåde sig afgørende fra forbilledet. For Sahlins fremstår den spansk-franske grænse fra starten, og det vil sige fra endnu før Spanien og Frankrig forvandlede sig til moderne „forestillede fællesskaber“, som en grænse mellem nationer. Anders Linde-Laursen derimod vil i dette kapitel demonstrere det modsatte: at den dansk-svenske grænse, både før og efter dens endelige fastlæggelse, netop var noget ganske og aldeles andet end den nationale eller kulturelle skillelinie eller grøft som først langt senere skulle gå igennem Øresund.

Anders Linde-Laursen kritiserer Sahlins for ikke at beskæftige sig med, og jeg citerer, „hvad folk følte for eller tænkte om nationen“ (s. 14), altså med hvordan de lærte „at erkende hverandre som tilhørende forskellige nationer“ (s. 15), hvorimod han selv netop vil beskæftige sig med de kulturelle processer i forbindelse med grænsens omskiftelige historie, forud for dens senere forvandling til den kulturelle grøft som fra og med det 19. århundrede skulle skille de danske og de svenske fra hinanden som nationer.

At Peter Sahlins ikke skulle have beskæftiget sig med „følelser“, er en lige så problematisk påstand som tesen om at der ikke fandtes nationale følelser forud for nationalismen i ordets moderne betydning. Peter Sahlins citerer faktisk selv en pamflet fra 1626, skrevet for Philip IV, der til fulde demonstrerer det modsatte:

The people are naturally more Spanish than those of the other provinces of Spain; they have such a notorious antipathy and natural hatred of the French, their neighbours, that it cannot be described in writing. Their feelings are so extreme that a son, born in the counties, abhors with a natural hatred his father, born in France (citeret efter Sahlins 1989:103).

Ej heller påstanden om at disse følelser ikke skulle sigte på naboernes nationalitet og nationale egenart synes at kunne opretholdes. Der fandtes faktisk i det 17. århundrede en veletableret genre til beskrivelsen af national forskellighed. I en anonym „Comparatió de Espanya amb Fransa“ hedder det således ifølge Sahlins:

The temperament of the Spaniards is hotter and more humid, and their color darker; that of the French is colder and less humid; their skin is softer and whiter. French women are more fertile than Spaniards. .. The French speak with more ease, the Spaniards keep quiet and know how to dissimulate better (citeret efter Sahlins 1989:110).

Anders Linde-Laursen yder hverken Peter Sahlins eller den fransk-spanske grænse retfærdighed – hvilket jo ikke tyder godt for hans behandling af de dansk-svenske relationer der er bogens egentlige tema.



I bogens første kapitel optræder Anders Linde-Laursen først og fremmest som historiker, som ideologikritisk samfunds- eller socialhistoriker. Efter en udførlig begivenhedshistorisk redegørelse for forskydningerne og konflikterne i det sydsvenske grænseområde mellem det svenske og det dansk-norske kongedømme gennem det 16. og 17. århundrede, forsøger han at argumentere mere systematisk for dette afsnits hovedtese: at den dansk-svenske grænse og konflikterne omkring den i denne periode er udtryk for sammenstød mellem konkurrerende statspatriotiske snarere end nationale instanser og interesser.

Ud fra en etnografisk eller etnologisk betragtning, altså når man forsøger at kortlægge byggestilen og detaljer såsom placeringen af ildstedet og ovnenes udformning, skilte Halland, Skåne og Blekinge sig lige så lidt fra for eksempel det danske Sjælland eller fra andre svenske provinser, som når det gælder den lutheranske bekendelse og liturgi, de ligeledes havde til fælles. Tidens ofte meget dramatiske loyalitetskonflikter, forræderierne og oprørene, konspirationerne og sammensværgelserne, felttogene og de diplomatiske forviklinger, henrettelserne, hævntogterne og afstraffelserne var givetvis en ganske dramatisk og følelsesladet affære, men det er kun i eftertidens øjne at de involverede parter følelser og engagement kan kaldes for „nationale“. I virkeligheden, hævder Anders Linde-Laursen, var der ene og alene tale om dramatisk foranderlige statspatriotiske loyalitetsrelationer til tilfældigvis skiftende, både svenske og danske, fyrster og konger og kirkelige myndigheder.

Eftertidens nationalistiske historieskrivning har især hæftet sig ved det som den mente at kunne tolke som tegn på nationale modstands- og befrielsesbevægelser. I en ganske grundig diskussion af de såkaldte „snaphaner“ prøver Anders Linde-Laursen at vise at der her var tale om en slags bondeoprørere, en bevægelse af samme slags som middelalderens bondeoprør eller dem som Eric Hobsbawm har beskrevet som det 19. og 20. århundredes „sociale banditter“ eller „primitive rebeller“. Imod den gængse rubricering af snaphanerne som en blanding af ærlige nationale bønder og håndværkere på den ene side og asociale og kriminelle røvere på den anden, plæderer Anders Linde-Laursen for en dynamisk, regional- og socialhistorisk analyse:

Det begyndte som bondeopbud, fortsatte som hvervede friskytter og endte som rent røveri. Fra dansk såvel som fra lokalbefolkningens side var der i det mindste i krigens første år grund til at skelne mellem de mere eller mindre velorganiserede friskyttekompagnier under kommando og de bander og enkeltpersoner af mere tvivlsom karakter, som drog omkring i sognene. Krigens udvikling betød imidlertid, at efterhånden som der blev færre af de første, blev der desto flere af de sidste (s. 50).

Underlæggelsen af Halland, Skåne og Blekinge under den svenske krone havde til gengæld også konsekvenser af betydning for eftertidens nationalisering af det der for samtiden, og i Anders Linde-Laursens øjne, var politiske og sociale snarere end nationale konflikter. Uniformitetspolitikken – den efter statspatriotismens og kongemagtens interesser, men altså ikke efter nationale kriterier krigsafgørende „forsvenskning“ af de tidligere danske besiddelser – bestod blandt andet i indførelsen af svensk liturgi og stavemåde i de nu som før lutheranske kirker. Ifølge Anders Linde-Laursen havde hensigten med disse tiltag alt med kongemagten og statspatriotismen, men intet med nationalismen og nationale følelser at gøre. Ikke desto mindre blev der derved skabt nogle af de væsentligste forudsætninger for at det 19. århundredes forestillede fællesskaber kunne slå rod som svenskhed i Skåne, Halland og Blekinge, der frem til Roskildefreden var nationalt tvivlsomme områder.

Afhandlingens andet og noget kortere afsnit, „Et rum for tanken“ (s. 69-100), beskæftiger sig først og fremmest ideologikritisk med nogle af de historiske romaner om den epoke der blev behandlet socialhistorisk i det foregående afsnit. Med udgangspunkt i en betragtning om at sproget, fra i det 17. århundrede blot at have været et kommunikationsmiddel, i begyndelsen af det 19. århundrede er blevet til en identifikationsinstans, anfører Anders Linde-Laursen i dette afsnit både Ernest Gellner, Anthony Smith og Eric J. Hobsbawm som hjemmelsmænd for påstanden om at nationernes og nationalismens historie ikke kan føres længere tilbage end til slutningen af 1700-tallet: det er først med den begyndende industrialisering og den franske revolution, at fyrste- og kongemagten samt statspatriotismen blev afløst af folket og nationen, af sproget og etnisk tilhørsforhold som højeste legitimationsinstans. Også de efterfølgende kommentarer til Benedict Andersons, Hobsbawms og Uffe Østergaards typologiseringer af en først progressiv og åben, versus en senere eksklusiv og reaktionær form for nationalisme, tjener her blot til – over en omtale af konturerne i Ole Feldbæks danske identitetshistorie – at varme op til en ideologikritisk analyse af nogle af de danske og svenske historiske romaner gennem hvilke den begivenhedshistorie, der i foregående afsnit rekonstrueredes socialhistorisk, blev omtolket til fortællinger om nationale heltes og skurkes gerninger, misgerninger og ugerninger.

Snaphanerne var et yndet motiv i både svenske og danske historiske romaner i det 19. århundrede. På begge sider af Øresund, der fra blot at have været en skillelinie mellem to i øvrigt ganske ensartede former for kongetro statspatriotisme var ved at blive til en grøft af sproglig og kulturel forskellighed, bestræbte litterater sig i mellemtiden på at skabe rum for at udleve nationale antagonismer på en slagmark i fiktionens verden, der i virkeligheden – eller i hvert fald ifølge Anders Linde-Laursen – var beherskede konge- og fyrstetro iklædninger af i grunden blot materielle og sociale ambitioner og interesser.

Den danske version af snaphanemotivet, Etlars roman om Gøngehøvdingen, var båret oppe af tre motiver: for det første forvandlingen af et militært nederlag til en moralsk sejr. For det andet: folkets og kongens modstand mod adelen, som jo altid svigter i nederlagets stund. Og for det tredje: danskheden som værende klemt mellem Sverige og Tyskland. I *Gøngehøvdingen* er tyskeren ligesom i den tids overordentlig virkelige virkelighed, den virkelige, alvorlige og for alvor truende fjende, overfor hvem svenskeren tværtimod fremtræder som ridderlig modstander. Denne trekant når klassisk højde i fortællingen om Ibs søster der bliver pint ihjel af tyske lejesoldater, mens en ridderlig svensk kaptein søger at redde hende (s. 81).

På den svenske side af sundet synes snaphanemiljøet kun at have lagt ryg til endnu mindre lødige publikationer end den danske strøm af variationer over Gøngehøvdingemotivet. Carl August Cederborgs åbenbart talrige romaner om snaphanemiljøet karakteriseres af Anders Linde-Laursen som kvantitetslitteratur. Det er derfor også forståeligt, omend måske ikke tilgiveligt, at afhandlingen i dette tilfælde lader påpegningen af romanforfatterens politiske standpunkter træde i stedet for en analyse af selve romanerne. Ifølge afhandlingen var det for Carl August Cederborg ikke tyskerne, men derimod Rusland og Sovjetunionen der udgjorde den fjende mod hvis billede nationen skulle samles. Ganske som hans danske modsvar anbragte Danmark midt imellem svensk ridderlighed og tysk brutalitet, fandt Cederborg den svenske nation klemt imellem et venligsindet broderligt Danmark og et fjendtligt Rusland og en endnu fjendtligere Sovjetunion. I kampen mod den indre splid var både danske og svenske forfattere ude på at mane til national solidaritet og sammenhold.



Med sine ideologikritiske øjne har Anders Linde-Laursen kun sparsomme ord til overs for snaphanemotivets senere genvordigheder i romaner, på film og som teater i Danmark og Sverige. Pointen er til gengæld klar nok: 1900-tallets historiske romaner har omskrevet den dansk-svenske grænses historie til noget ganske andet end den har været i sin tid, nemlig tiden forud for de forestillede fællesskaber som den trykte presse i almindelighed og snaphaneromanerne i særdeleshed var med til at skabe og opfinde. Afhandlingens ideologikritiske hovedtese i dette kapitel virker rimelig overbevisende. Tilløbene til en konjunktural analyse samt påkaldelserne af en angiveligt „moderne labyrint“, Michel Foucault og diskursanalytiske metoder, gør til gengæld et noget opstyltet indtryk i forhold til den magre substans i analysen af kildematerialet.

Bogens længste og mest originale kapitel handler om svensk-danske „Nationale fortællinger“ (s. 101-160) fra slutningen af forrige århundrede frem til i dag. Både det danske og det svenske kongedømme var efterhånden skrumpet ind til hvad forfatteren flere gange uden anførelsestegn betegner som deres naturlige størrelse, hvilket i begge tilfælde indebar en ualmindelig kulturelt homogen befolkning, eller som forfatteren skriver, „et usædvanligt sammenfald mellem nation, stat, land, sprogområde og folk“ (s. 103). Både Danmark og Sverige var konfronteret med stormagter som de, hvilket jo allerede var tilfældet i nogle af de historiske romaner, afgrænsede sig fra, men ikke kunne sammenligne sig med. Så meget desto bedre kunne de til gengæld spejle sig i hinanden. Den – ifølge forfatteren ligeledes ganske uden anførelsestegn – naturlige (s. 104) grænse gennem Øresund blev således fra begge sider brugt som redskab for selverkendelse og selvgenkendelse gennem den gensidige anerkendelse af hinandens anderledeshed.

Anders Linde-Laursen vil dog ikke nøjes med en sådan analyse af denne skismogenetiske identitetsdannelse, som den danske antropolog Michael Harbsmeier finder karakteristisk for nationer, men derudover også indplacere de dansk-svenske spejlbilleder i både den danske og den svenske selvforståelses historiske udvikling. Ambitionen er at udvikle – og her har Anders Linde-Laursen oven i købet kursiveret ordene, der i øvrigt stammer fra den danske antropolog Jørgen Østergaard Andersen – „*en egentlig komparativ og historisk kulturanalyse*“ (s. 105, kursiveret i originalen).

Kildematerialet til denne sammenlignende kulturanalyse finder Anders Linde-Laursen først og fremmest i de svenske og danske geografibøger, beregnet for undervisningen i folkeskolerne og gymnasierne, som nogenlunde uforandret er blevet benyttet helt frem til 1960'erne. Fra de sidste årtier af det 19. århundrede tegner der sig i disse kilder et ganske konstant billede af henholdsvis Danmark og Sverige.

Den svenske idealfortælling om Danmark tegner billedet af et lille, fladt og frugtbart rige med bølgende kornmarker, køer på engene, og grise i staldene. Danskerne fremstår som arbejdsomme, velstående, og gennem folkehøjskoler oplyste, bønder der gennem deres andelsvirksomheder eksporterede deres produkter først og fremmest til England, hvorfor handelen var omfattende. Danskerne fremstilles også som dygtige, omend ikke altid helt pålidelige handelsmænd, mens industrien er mindre veludviklet. Deres gennemgående småborgerlige kultur lægger vægt på hjælpsomhed og jævnhed i en sand demokratisk ånd (s. 109). Dette stereotype billede går igen også i for eksempel rejseberetninger og andre svenske fortællinger om Danmark og det danske.

De danske geografilærebøgers idealfortælling om Sverige fremhæver på samme måde netop alt dette ved det svenske som adskiller det fra det danske: Sverige beskrives

som et stort og tyndbefolket land med vældige skove som landets økonomiske guldgrube. Kun de sydlige, og det vil karakteristisk nok sige tidligere danske, dele af landet er præget af jordbrug, hvorimod resten af landet ikke kunne opdyrkes på grund af klipper og den barske natur. Eksporten bestod hovedsageligt af svenskere der udvandrede til Nordamerika, og dem der ikke udvandrede fremstod som flittige, sparsommelige og langt nøjsommere end de danske, og ikke så oplyste, når man altså ser bort fra de sydsvenske højskoler og andelsbevægelser.

Fra begge sider af Øresund blev der således leveret fortællinger der tillod både de danske og de svenske at genkende sig selv i hinandens billeder. Det, i hvert fald i begyndelsen mere velhavende, udviklede og demokratiske Danmark kunne, som „landet hvor få har for meget og færre for lidt“, se ned på de, ikke mindst i demokratisk henseende, tilbagestående svenskere der til gengæld måtte se op til Danmark som drømmebilledet på en fremtid hinsides de brud og modsætninger som de selv følte sig plaget af. Eller med Anders Linde-Laursens ord:

Relationen mellem Danmark og Sverige blev oprettet og beskrevet, så billedet af den anden part stemte overens med, hvad de andre kunne identificere sig med. Gensidigt erkendte og anerkendte danske og svenske deres forskellighed, og relationen kunne derfor bruges til at understrege det, man fandt vigtigt ved sig selv (s. 112).

Anders Linde-Laursens rekonstruktion af dette mønster i de dansk-svenske relationer bygger først og fremmest på skolebøger og nogle få rejseberetninger og debatterende værker. En yderligere bekræftelse finder han dog i de 66 besvarelser som Folklivsarkivet i Lund indsamlede i 1952. Fortællinger om udvandringen til Danmark synes endvidere også som levet liv at bekræfte geografibøgernes visdom.

Geografibøgernes og rejselitteraturens dansk-svenske spejlbilleder er tilsyneladende ganske stabile. Ved nærmere eftersyn viser det sig dog at deres negative og positive ladninger ud fra bestemte politiske og polemiske formål, sagtens kan vendes på hovedet. Anders Linde-Laursen demonstrerer således i sin analyse hvordan den notoriske svenske traditions- og historieløshed, nybygger-ensomheden og den påtvungne fattigdom, også er blevet forstået som et udviklingspotentiale, og dermed tilskyndelse til moderniseringsprojekter som de velaflagte og veltilfredse danskere var alt for dovne og bekvemme til (s. 117). Danmark og Sverige fulgtes ad på vej til det moderne samfund, men forstod deres egen og hinandens vej ganske forskelligt:

De danske gik nærmest baglæns. Med øjnene fæstet på bondebrugets udvikling kunne de forklare, hvorledes vejen var gået til en storslået nutid. De svenske gik ud i hverdagen med blikket fæstet på fremtiden og drømmen om at alting skulle blive bedre (s. 118).

Resten af dette afsnit i afhandlingen drejer sig om de historiske forandringer der trods kontinuiteten har præget de dansk-svenske spejlbilleders udvikling. Anders Linde-Laursen tager til dette formål endnu et afsæt i en lang række danske og svenske forskeres overvejelser om kultur og identitet, for på denne baggrund at kunne levere en både kulturhistorisk og kulturanalytisk analyse af den nye virkelighed som ikke mindst udsprang af den voldsomme svenske modernisering og industrialisering i de første årtier af vort århundrede. Geografibøgerne er, som Anders Linde-Laursen skriver med afvæbnende åbenhed, „ikke længere nogen god kilde“ (s. 122) til dette formål, så det er på basis af „rejsebeskrivelser,



samfundsdebat eller noget tredje“ (op.cit.) analysen må foretages, såsom Stockholmsudstillingen i 1930 og Poul Henningsens berømte Danmarksfilm og dens receptionshistorie.

Sveriges økonomiske og industrielle metamorfose betød tilsyneladende kun en mindre ændring i de danske Sverigesbilleder. Fra at have været udemokratisk på grund af sin tilbagestående forvandlede Sverige sig i danske øjne blot til at være udemokratisk ved at være gået for langt i retning mod industrialisme og modernisering. Eksportindustrien, storkoncernerne og den kontrollerede kapitalisme, den svenske orden, disciplin og solidaritet, gjorde gennem 1930'erne Sverige til et modernitetens skræmmebillede for danske iagttagere, for eksempel i Systembolagets skikkelse. Svenskerne havde overladt det til finnerne at stikke med kniv, men statens almagt og forbuddene var i danske øjne faktisk en langt værre trussel.

Trods de dramatiske forandringer i de involverede landes relative industrielle og økonomiske formåen har ændringerne i de svenske billeder af Danmark om muligt været endnu mindre: den eneste alvorlige ændring synes faktisk at have bestået i at den svenske interesse for Danmark er dalet i takt med Danmarks stigende opmærksomhed mod Sverige (s. 126). I de svenske geografibøger og efterhånden forsvindende få rejsebeskrivelser bliver Danmark ved med at være et demokratisk landbrugsland, et bondeland præget af småindustri og liberalt demokrati.

For begge lande gælder dog at turismen også har forandret vennebilledet. Danmark forvandlede sig således i svenske øjne til et ferieland af sandstrande og storbyfristelser, hvor befolkningens venlighed, åbenhed og snaksalighed nærmest får landet til at fremstå i en sydlandsk, kontinental eller næsten mediterræn belysning (s. 127). Tilsvarende forandrede den svenske natur sig også i de danske turisternes og senere ødegårdsbeboeres øjne, fra ved århundredskiftet at have været uvejsom, vild og farlig, til et pittoresk og idyllisk opholdssted hvor allemandsretten og elgene får de højeffektive svenske produktionslandskaber til at fremstå som skinbarlig og ubearbejdet natur (s. 151-2).

Poul Henningsens Danmarksfilm fra 1935 vakte anstød ikke mindst på grund af sine mange udearbejdende kvinder. Da filmen kom frem igen i 1960'erne var reaktionerne anderledes positive fordi mellemkrigstidens kvindeidealer i mellemtiden var gået af mode. På tilsvarende måde diagnosticerer Anders Linde-Laursen konjunkturerne i både svenske og danske kønsmetaforer med udgangspunkt i Marshall Bermans tolkning af det moderne i Goethes *Faust*. Fra og med Grundtvig og nationalromantikken har Danmark og det danske taget sig overordentlig kvindeligt ud, både hjemme og i det Sverige, der forstod sig selv som mandligt. I Danmark fastholdtes denne selvforståelse også gennem det 20. århundrede, helt frem til for eksempel kritikken af det mandligt-totalitære Forbudssverige fra begyndelsen af 1980'erne. I Sverige derimod forvandlede elskerens drøm om en inderlighed, ægthed og autenticitet á la den danske sig i 1930 til den faustiske tredje metamorfose: udvikleren der er parat til med magt at bryde med traditioner, historie og ofre Gemeinschaft og samhørighed for fremtidens og frihedens skyld (s. 148). Også i brugen af køn som metafor for forholdet mellem os og de andre gik Sverige og Danmark forskellige veje, alt imens de blev ved med at spejle sig i hinanden.

Afsnittet om de nationale fortællinger slutter med nogle bemærkninger om to yderligere undersøgelser: en serie af stile, som Anders Linde-Laursen i 1992 fik nogle gymnasieelever fra henholdsvis Virum og Odder, Stockholm og Malmø til at skrive om deres erfaringer med det svenske og danske, og Åke Dauns statistisk-positivistiske sonderinger af den svenske folkesjæl og nationalkarakter. Sidstnævnte får forfatteren til for første

og eneste gang kritisk at diskutere metodiske spørgsmål, mens han i sin egen undersøgelse ikke lader til at have været betænkelig ved at lade en tekst af Orvar Löfgren om danskheden følge med opgaveformuleringerne. Det kan ikke undre at besvarelsen bekræfter hypoteserne – læseren undrer sig til gengæld over hvorfor skarpsindigheden i kritikken af Åke Daun ikke har forhindret Anders Linde-Laursen i at være så ukritisk over for sin egen metode.

I afhandlingens fjerde og væsentlig kortere afsnit om „Det personlige og det nationale“ (s. 161-186) skifter perspektivet fra det offentlige, og det som hele tiden er genstand for samtale og forhandling, til et noget dybere og følelsesmæssigt lag af hvad jeg ville være fristet til at kalde kulturel underbevidsthed. Med afsæt i Kierkegaards skelen mellem erindring og hukommelse forsøger Anders Linde-Laursen her at indkredse nogle af de forhold ved det nationale og national identitet som, ved at unddrage sig eksplicit omtale og opmærksomhed, så meget desto mere grundlæggende forankrer forestillede fællesskaber i det levede liv. Det giver sig selv at forfatteren på dette trin i analysen har svært ved at ytre sig med samme klarhed som ellers, men når læseren i forbindelse med forfatterens deltagerobservationer og interviews får at vide, at „mange af de mest illustrative situationer må ... efterlades uden for teksten“ (s. 164), falder det svært ikke at konkludere at man så måske helt skulle have undladt at omtale dem.

„Erindringen har ikke andet sprog til rådighed end hukommelsen“ (s. 165), hævder Anders Linde-Laursen, men fortsætter ikke desto mindre med at berette om en personlig erindring: „du vasker ikke ordentlig op, du gør det på den danske måde“, fik han med bestemthed at vide af nogle svenske venner da han en aften efter middagen stiller tallerkener og bestik i tørrestativet, uden først at have skyllet efter i rent vand uden sæbe. At blive påmindet om sin danskhed som åbenbar uhygiejnisk karakterbrist og mangel på opdragelse, er selvfølgelig en ubehagelig oplevelse, men Anders Linde Laursen har formået at vende ubehaget til kulturanalytisk nysgerrighed.<sup>3</sup>

Efter en indledende redegørelse for skellet mellem det rene og det urene og dets betydning hos Mary Douglas, samt nogle danske idehistorikerers overvejelser om hygiejnens historie, beskriver forfatteren 20'ernes og 30'ernes omfattende reform- og disciplineringsbestræbelser på køkkenfronten sådan som de har været karakteristiske for hele Norden. Et resultat af socialplanlæggernes og arkitekternes rationaliseringsbestræbelser viser sig at være skabelsen af netop den lille forskel mellem danske og svenske former for opvask som Anders Linde-Laursen så smerteligt har måttet erfare på sin egen danske krop.

Anders Linde-Laursens gentagne forsøg på at få tilsvarende erindringer frem i interviews med andre dansk-svenske grænsegængere mislykkes systematisk, og bekræfter derved for Anders Linde-Laursen den lille, nationale forskels ubevidste og dermed så meget desto stærkere virkning.

Afsnittet slutter med nogle mere spredte bemærkninger om køn og nation, svenskerhår som national eller social kategori, død og udlændighed, tiden, rummet og landskaber, Forsøgscetret i Lejre, Claudio Magris' Donau og Mellemeuropa, Hugo Mathiessens Hærvej og Limfjorden, hjemve og nostalgi samt danske pilsnere og røde pølser fra Rådhuspladsen i København. Det er prisværdigt at Anders Linde-Laursen har påtaget sig at prøve at spore hvordan det nationale indskriver sig i erindringen og i det personlige, i krop og i køn. Eksemplet med den lille forskel i opvask er overbevisende, men pandoraæskens af yderligere eksempler er åbenbart svært at få lukket når først den er åbnet.



I parentes bemærket har jeg under læsningen af dette afsnit ikke kunnet undgå at tænke på et andet og velkendt eksempel på intimsfærens nationale organisering: som det vil være de fleste bekendt er tyske toiletter som regel indrettet på en måde, som i udlændinges øjne ikke kan beskrives som andet end overordentlig uappetitlig ved nærmest at tvinge folk til at beskue deres egen afføring før den kan skylles ud. „Man ist was man pißt“ eller „Was man scheißt gleich dem Geist“ er nogle af de ordsprog, som Alan Dundes har tolket som symptomer på tyskerens analfikserede nationalkarakter, og som Klaus Rifbjerg morer sig over i de dagbogsnotater, der for nylig udkom under titlen *Berliner dage*. Allerede Herodot undrede sig over at ægyptiske mænd sidder ned hvorimod kvinderne forretter deres nødtørft stående. Dette blot for at understrege at afhandlingen peger på noget væsentligt i sit forsøg på at følge det nationale forankringer og indskrivninger i kroppen, kønnet og intimsfæren. Mindre Kierkegaardsk blufærdighed kunne måske have hjulpet pointen til at fremstå klarere!

Afhandlingens sidste og korteste afsnit, "Nationers nutid og fremtid?" (s. 187-207), retter blikket mod fremtiden og de seneste udviklinger i de dansk-svenske relationer. At reaktionerne ganske og aldeles udeblev ved genudgivelsen af Mogens Berendts *Luk Sverige!* i 1990, tager Anders Linde-Laursen som udtryk for at Sverige og Danmark, fra igennem 30'erne at være kommet ud af takt og trit med hinanden, til i slutningen af 1980'erne er ved at finde sammen og nærme sig hinanden. I Danmark har concernsammenslutningerne og omvurderingen af landbruget til miljøskadelig virksomhed, lige såvel som det politiske opbrud, ført til en form for opgør med den, endnu under EF-modstanden i 1972 mobiliserbare, nationale tradition, mens man på samme tid i Sverige har været vidne til nøjagtig det modsatte: en besindelse på Gemeinschaft, tradition og historisk kontinuitet på bekostning af den sejrssikre modernisme. Resultatet synes at være en afkøling af interessen på begge sider af Sundet. Den kommende bro, nationalismens forfærdende ugeringer på Balkan, det fælles medlemskab i den Europæiske Union' og en tilsyneladende spirende skånsk regionalisme, gør deres til at forplumre spejlbilledet på begge sider af sundet og grænsen. De nationale spejlbilleder vil nok ikke forsvinde i skyggen af sub- eller mikronationale regionalismer og disses mindst lige så magtfulde super- og multinationale partnere og modparter.

Afhandlingen slutter med andre ord i hvad jeg føler mig fristet til at kalde et neomarxistisk toneleje: en blanding af sorg over at nationalismen overalt truer med at kappe over fra sin inklusive, demokratiske og progressive gangart til mere eksklusive, autoritære og reaktionære former, med mildest talt ambivalente følelser over for tidens sub- eller mikro- og super- eller makronationale modtendenser. Klassekampen, snaphanernes drillerier og udfordringer af fyrster, konger og de herskende, er for længe siden blevet afløst af andre, mindre gennemskuelige kampe og slagsmål. Anders Linde-Laursens forsøg på at dechiffrere de nationale spejlbilleders andel og rolle i disse kampe og slagsmål, tilvejebringer et måske til tider lidt broget, men netop derfor så meget desto mere sandfærdigt grundlag for bedre at kunne analysere og vurdere de mange forskellige kræfter, der også fremover vil forme vores, såvel som deres, billeder af os selv i hinanden. Selvom det er længe siden at der har flydt blod, er Øresundet nok ikke nogen mere naturlig grøft og grænse end så mange andre, langt blodigere landskabslinier. Det kan være svært at vurdere om denne grænse og dens placering har haft en gavnlig virkning på historiens gang, men der kan efter Anders Linde-Laursens afhandling ikke længere herske tvivl om at den i hvert fald er

god at tænke over. At den også er velegnet at digte over, beviser Benny Andersen som Anders Linde-Laursen har valgt at give det sidste ord med digtet *Skabssvenskere*.

Man bliver ved læsningen måske ikke så meget klogere på „det nationales natur“, men der er i bogen godt med stof til eftertanke om ikke blot den dansk-svenske, men også andre grænsers egenart og omskiftelige historie. Anders Linde-Laursen har gennem bogens forskellige kapitler afprøvet en række meget forskellige, og ikke altid indbyrdes forenelige, socialhistoriske, litteraturhistoriske, mentalitetshistoriske, antropologiske og etnologiske teorier og hypoteser om den dansk-svenske grænse. Med en konsekvent fastholdelse af et mere konsistent teoretisk fokus og perspektiv på netop grænsen, ville Anders Linde-Laursen også have kunnet levere et væsentligt bidrag til diskussionen om grænser i det hele taget.

## Noter

1. Denne udførlige anmeldelse er en omarbejdet version af det indlæg jeg som fakultetsopponent havde lejlighed til at fremføre ved forsvaret på Lunds Universitet den 28. oktober 1995.
2. Ja, han er i familie med ham de fleste antropologer tænker på når de hører navnet Sahlins. Der er tale om Marshall Sahlins' søn.
3. Der er her faktisk tale om en omarbejdet version af en artikel i Tidsskriftet Antropologi 28, 1993 (s. 133-150).



# ANMELDELSER

**KAJSA EKHOLM FRIEDMAN:** *Den Magiske Värld Bild – Om statens frigörelse från folket i folkrepubliken Kongo.* Stockholm. Carlssons Bokförlag 1994. 380 sider. ISBN 91 7798 789 6.

„Økonomisk udvikling er kulturelt betinget“ (s. 10) – den konklusion må man, ifølge Kajsa Ekholm Friedman, drage af det faktum, at afrikanske nationer aldrig blev de scener for udvikling og økonomisk vækst, som man forventede i tresserne. Man kan ikke længere skyde skylden for underudviklingen på eksterne faktorer – man må vende det ransagende blik mod de afrikanske nationalstaters sociale og kulturelle liv. Således indledes Ekholm Friedmans bog om det lille kriseramte land i det sydlige Afrika, Congo, og hermed er banen kridtet op for en kritisk behandling af congolesisk samfund og kultur. En behandling som er både tankevækkende og provokerende.

Ekholm Friedmans mål har været at opnå et helhedsbillede af landet hvilket har sat sit klare præg på metoden: de feltarbejder der ligger til grund for bogen er udført over en længere årrække (1986-92) og i mange forskellige miljøer; hovedbyerne Brazzaville og Pointe-Noire, forstæder, provinsbyer, landbrugskollektiver og landsbyer. Informantgruppen udgøres overvejende af fattige mennesker i ressourceknappe miljøer fra især den sydlige del af landet.

I bestræbelsen på at fremskrive et helhedsindtryk præsenterer Ekholm Friedman læseren for mange forskellige temaer der spænder fra Congos politiske og økonomiske historie, over studier af kannibalhekseri, sort magi og religiøse sekter til udseendets betydning i congolesisk kultur.

Ekholm Friedman fortæller, hvorledes hun gennem feltopholdene har bevæget sig fra en relativistisk til en langt mere etnocentriske position. Bogen indeholder en skarp kritik af kulturrelativismen, som ifølge Ekholm Friedman har resulteret i misforstået respekt, der har afholdt antropologer fra at kritisere uhensigtsmæssige og undertrykkende forhold i fremmede kulturer.

En kritik som Ekholm Friedman derimod ser sig forpligtet til at levere, ikke mindst angående et af bogens samlende temaer: det traditionelle klansystem. Et af bogens hovedargumenter er, at klansystemets fortsatte dominans både i almindelige menneskers liv og i nationens politiske liv er en væsentlig årsag til den økonomiske og sociale elendighed i Congo.

Klanens magt i det politiske liv illustreres i Ekholm Friedmans analyse af Congos politiske og økonomiske historie siden uafhængigheden: det er den grumme fortælling om, hvordan en nation, der ved de franske koloniherrers afrejse befandt sig i økonomisk og social vækst, og endvidere var privilegeret med rige olieforekomster, blev kørt langsomt, men sikkert i sæk af skiftende selvdråbte marxistisk-leninistiske regeringer, indtil landet i 1991 fremstod som bankerot. Ødelæggelsen omfatter økonomien, sundheds- og skolevæsenet, infrastrukturen og – grundet nepotisme og korruption – også arbejdsmoralen og ansvarlighedsfølelsen. Ekholm Friedmans bemærkelsesværdige pointe er, at den marxistisk-leninistiske nationalstat er blevet ledet som et klanbaseret kongedømme. Den traditionelle pyramideformede opbygning med kongen i toppen over en hierarkisk forgrening af klan- og slægtsoverhoveder er blevet reproduceret i det (i dag opløste) marxistisk-leninistiske etparti-system, hvor præsidenten herskede over en partielite bestående af brødre, fætre og nevøer. De skiftende ledere af Det Congolesiske Arbejderparti (PCT) har, på trods af den kommunistiske retorik, behandlet nationens ressourcer og indtægter som privatejendom: olieindtægter, lån og bistandsmidler er blevet beslaglagt og omsat i Mercedeser, gåseleverpostej og Diorkjoler. De skiftende præsidenter har opført sig som afrikanske konger og har styret nationalstaten som et traditionelt kongerige. Ekholm Friedman konkluderer, at kolonitiden blot var et intermezzo på 75 år, der ikke afstedkom de store forandringer: „Afrika er forblevet Afrika“ (s. 55).

Det er en interessant analyse Ekholm Friedman præsenterer og generelt gennemføres projektet med at fokusere på interne congoleisiske faktorer i underudviklingen (herunder særligt de kulturelle institutioner) med stor konsekvens. Men måske også ved hjælp af en lidt snæver optik, der ser bort fra forhold som falder uden for den besluttede dagsorden og undertiden resulterer i konklusioner, der er noget forenkede. Således kunne man angående ovennævnte politiske analyse påpege, at, ifølge Ekholm Friedmans egne oplysninger, er det netop gennem *eksterne* tilførsler af kapital (lån og bistand) og via samarbejdet med udenlandske olieindustrier, at klanpartiet overhovedet har kunne leve og i økonomisk henseende har kunnet frigøre sig fra folket (det er denne frigørelse, bogens undertitel refererer til). Desuden var statsmagten altid afhængig af *eksterne* våbenleverancer og af et militær og et sikkerhedspoliti, der bl.a. blev trænet i Østeuropa. Hvis man vil gøre en pointe ud af, at „Afrika er forblevet Afrika“, og at traditionelle magtstrukturer er blevet reproduceret efter uafhængigheden, må man i det congoleisiske tilfælde vel også gøre en pointe ud af, at dette ikke er sket i enighed, men gennem voldsanvendelse – og at det overhovedet kun har været muligt netop i kraft af udenlandske aktørers medvirken. „Kulturen“ (i dette tilfælde klansystemet) har altså ikke sat sig igennem af sig selv. Negligeringen af *eksterne* faktorer virker i parentes bemærket også slående i indledningen, hvor Ekholm Friedman skriver, at Afrika syd for Sahara er forblevet underudviklet, „trots alla bistandsprojekt [och] alla miljarder som pumpats inn i de afrikanska staterna“ (s. 9), og i stædig tavshed forbigår den ellers nok så omtalte gældskrise, som betyder, at milliarderne i accelererende tempo pumpes *ud* af Afrika (mellem 1985 og 1992 anvendte de afrikanske stater syd for Sahara 81,6 milliarder dollars på tilbagebetaling af gæld)<sup>1</sup>.

Fokus på interne kulturelle institutioner (klansystemet ikke mindst) fastholdes, når Ekholm Friedman bevæger sig fra det nationalpolitiske niveau til studier blandt det folk, som klanstaten har løsrevet sig fra. Her analyserer hun blandt andet den sørgelige situation, hvor fattigdommen på den ene side trækker så store vekslers på klansolidariteten, at slægtskabsbåndene sønderrives, og hvor der på den anden side ikke findes et velfærdssamfund til at opsamle de mennesker, der udstødes af slægten. K.E. Friedman har blik for de udskudte ek-

stenser, og bogen er generøst illustreret med case-stories, anekdoter og uddrag fra samtaler, der giver læseren et meget levende billede af fattige menneskers tilværelse og af deres sociale og religiøse liv. Men selv i disse beskrivende sekvenser lægger Ekholm Friedman ikke skjul på sin egen overbevisning om, at en nedbrydning af de klanbaserede slægtskabsstrukturer og en individualiseringsproces a la den skandinaviske er en betingelse for økonomisk vækst og social udvikling. Empiriens funktion i teksten er derfor i høj grad at fungere som dokumentation for, 1) hvorfor en sådan udvikling ikke har fundet sted, og 2) hvorfor en sådan udvikling er bydende nødvendig. Angående sidstnævnte beskrives det, hvorledes slægten, i samme øjeblik et individ har fremgang og succes, lægger beslag på alle indtjening og ressourcer og i det hele taget besværliggør ethvert privat initiativ, hvilket alvorligt hæmmer den individuelle virkelyst.

Klanens dominans over individet har sin religiøse pedant i „Det magiske verdensbillede“ (bogens titel) som ifølge Ekholm Friedman udgør selve koden til Congo. De magisk-religiøse aspekter af klansystemet er omdrejningsaksen i en ond cirkel, hvor fattigdom og irrationalitet forstærker hinanden; thi når det går folk i Congo dårligt, når de har uheld, bliver arbejdsløse, er fattige, syge og vantrives, så skydes skylden på slægtinge, der på okkult vis „æder“ folks livskraft (hekseri) eller sender sort magi mod dem. I Congo har man ifølge Ekholm Friedman tradition for: „att anklaga någon annan för de problem man har i stället för att göra en rationell analys av situationen och sätta inn adekvata motåtgärder för att lösa problemen“ (s. 181). Og dette er ifølge Ekholm Friedman katastrofalt: dels giver det individet mulighed for at fralægge sig ansvar med passivitet til følge, dels indebærer forestillinger om hekseri og magi en sammenblanding af fantasi og virkelighed, der udelukker den „rationelle og empiriske omgang med virkeligheden“ (s. 90), som ifølge Ekholm Friedman er en forudsætning for økonomisk udvikling. Men Ekholm Friedman nøjes ikke med at skrive, at overtroen er uhensigtsmæssig, hun går et spadestik dybere og forklarer, *hvorfor* congoleserne er, som de er. Og det er nok her bogen fremsætter sine mest provokerende forenklinger. Congolesernes sammenblanding af fantasi og virkelighed forklares nemlig i psykologiske termer, og læseren får at vide, at klansystemet hæmmer individets



jeg-udvikling, og at den af Freud udpegede funktion ved overjeget, nemlig „realitetsprøven“, „är betydligt svagare utvecklad i en kultur som den kongolesiska och til konsekvenserna hör att kongoleserne .. hålla sig med orealistiska bilder av verkligheten“ (s. 93).

Congoleserne lider altså på dette område af en kollektiv kognitiv defekt. Ser man denne påstand i sammenhæng med, at mange af Ekholm Friedmans pointer fremkommer gennem tværkulturelle sammenligninger mellem Congo og Sverige – og at sammenligningerne som regel falder ud til Sveriges fordel – sidder man som læser tilbage med indtrykket af, at det ville være bedre for Congo, hvis congoleserne var mere ligesom svenskere. Og det leder mig til at sige, at det bemærkelsesværdige ved denne bog, måske ikke er dens normative konklusioner, men at disse fremsættes af en socialantropolog i en tid, der ellers er præget af kulturrelativisme og politisk korrekthed. Når Ekholm Friedman foreslår, at congolesernes fattigdom blandt andet skyldes, at de som individer er jeg-svage, klanbundne, irrationelle, overtroiske og ansvarsforflygtigende, falder det en ind, at sådan har europæere sagt om afrikanere før. Lignende portrætter af „de indfødte“ skabtes af forrige århundredes evolutionistiske ånder og disse portrætter blev blandt andet brugt til at retfærdiggøre den europæiske kolonipolitik, opsummeret i forestillingen om Den Hvide Mands Byrde. Den kulturrelativisme, som Ekholm Friedman kritiserer, opstod i høj grad i protest mod denne situation, og når den fortsætter i dag skyldes det bl.a. fornyet indsigt i, at repræsentationer af fremmede folkeslag aldrig kan være politisk uskyldige: en indsigt, der nøder mange antropologer til at tage afstand fra store og forenklede generaliseringer om de studerede menneskers natur og mentalitet.

Således fremtvinger bogen mange overvejelser, og en af dens kvaliteter er vel netop, at den er ekstremt debatskabende.

Hertil hører også, at bogens stil er populærvidenskabelig, og målgruppen formentlig er et bredt publikum af udviklingsarbejdere og folk med interesse i Afrika. Bogen er endvidere usædvanlig velskrevet: Ekholm Friedman kan kunsten at fortælle en god historie, hun har blik for det dramatiske, det absurde og det morsomme, og hun forstår med stor selvironi at skrive sig selv ind i teksten. Blandt andet på allersidste side, hvor Ekholm Friedman lader en congolesisk ven få sidste ord om sit syn på den seneste politiske udvikling i Congo: „Alt

andas optimism. Labson själv är fullad av idéer om vad som skall göras. Jag är förundrad. 'Vi är ändå på rätt väg', han skrattar, 'även om det i dina ögon ter sig dystert'“ (s. 375).

Teksten rummer altså, sin normativitet til trods, en gennemsigtighed, der fortæller læseren, at der findes andre perspektiver end forfatterens.

1. Tallet er hentet fra en artikel af W. Kihoro i nyhedsavisen „Fra Kairo til København“, ngo-forum 1995, Kvindernes U-landsudvalg (KULU)

Trine Paludan  
Institut for Antropologi  
København

**DITTE BENZON GOLDSCHMIDT:**  
*Oprindelige Folks rettigheder i Norden. Den historiske og aktuelle situation for grøn-lændere, samer og de oprindelige folk i Ruslands sibiriske områder. Det Danske Center for Menneskerettigheder. 1994.*

Bogen giver en fremstilling af de kollektive rettigheder, dvs. retten til selvbestemmelse og retten til land og vand for de „oprindelige folk“ i nord: samerne i Skandinavien, grøn-lændere og de såkaldte „små folk“ i Ruslands sibiriske nord. Juridiske og politiske relationer til nationalstaterne står centralt i beskrivelsen, fordi det især er staten de oprindelige folk er oppe imod, i kampen for de kollektive rettigheder. De forskellige interesser og ideologier, der har domineret disse relationer, belyses historisk som introduktion til de respektive folk. Herunder de oprindelige folks organisering, deres politiske og/eller juridiske krav og midler.

Forfatteren har udvalgt de oprindelige folk i nord for at: „illustrere oprindelige folks vidt forskellige muligheder for og vanskeligheder med at opnå, at råde selv“. Gennem en sammenlignende analyse af de historiske processer og den nuværende situation påvises ligheder og især forskelle aktuelt og historisk i retstillingen for de oprindelige folk i nord.

Oprindelige folks retsikkerhed er ikke alene et spørgsmål om relationerne til den eller de nationalstater, som det pågældende folk er inkorporeret i. Forfatteren fremhæver to vigtige internationale tiltag, som skal forbedre oprindelige folks muligheder for at kræve kollektive rettigheder. Den ene er Den Internationale Arbejdsorganisations (ILO) konvention nr.

169, vedrørende indfødte folk og stammefolk i selvstændige stater. En konvention er juridisk bindende for de stater som underskriver den. Oprindelige folk har i ILO konvention nr. 169, fået en mulighed for at indanke en eventuel krænkning af deres rettigheder under den internationale domstol. Det andet internationale menneskerettighedsdokument for oprindelige folk er udarbejdet af en arbejdsgruppe under FN. Det foreligger som et udkast til en erklæring om oprindelige folks rettigheder. En erklæring er ikke juridisk bindende, men snarere en politisk og moralsk henstilling.

Der gøres opmærksom på vanskelighederne med at finde en definition på hvad begrebet „oprindelige folk“ egentlig dækker. ILO konventionens definition fremhæves. Heri antages det, at oprindelige folk har beboet et bestemt territorium forud for den nuværende nationalstat, som de så er blevet inkorporeret ind i. Endvidere skal det pågældende folk have bibeholdt nogle kulturspecifikke træk, og opfatte sig selv som et oprindeligt folk. Forfatteren gør opmærksom på, at de folk som beskrives alle falder ind under denne definition.

Jeg vil i det følgende gennemgå de forskellige afsnit i bogen.

Samernes forhold behandles særskilt i Norge, Sverige og Finland, medens samerne på Kola-halvøen beskrives sammen med „de små folk“ i Sibirien.

Det fremgår, at samerne i Norge på flere områder er nået længere med sikring af deres retspolitiske krav end samerne i de andre lande. Norge har som det eneste skandinaviske land underskrevet ILO konvention nr. 169, og samerne er godkendt i grundloven som et oprindeligt folk. Det samiske sprog er godkendt som officielt sprog i de samiske kerneområder.

Stortinget vedtog i 1987 en samelov, som oprettede et demokratisk valgt Sameting. Sametinget kan arbejde med de spørgsmål som det selv mener vedrører samerne, men på nuværende tidspunkt har det kun rådgivende myndighed.

Situationen ser straks anderledes ud angående retten til land og vand. Staten ejer al umatrikuleret jord, samerne har kun brugsret til land og vand. Samerne ønsker selv en råderet over naturressourcerne. Ditte Goldschmidt påpeger nødvendigheden af en historisk undersøgelse af både norsk og samisk retsopfattelse, før landrettigheds-problematikken kan løses.

Sverige har, i modsætning til Norge, ikke anerkendt samerne som et oprindeligt folk.

Det har været svært for samerne i Sverige at få opfyldt deres krav. Forfatteren påpeger, at det i Sverige primært har været gennem retssager, at samerne har ført deres kamp. Herunder fremhæves den berømte „Skattefjällsmålet“ fra 1981, der udmundede i en højesteretsdom for, at samernes ret til jorden byggede på en „stærk brugsret, som hviler på alderstids hævd“. Samernes brugsret er derved ikke noget de får overdraget fra staten, men noget de altid har haft.

I 1992 fik Sverige en lov om et demokratisk valgt Sameting. Sametinget er en rådgivende statsmyndighed under regeringen.

Nogle ukorrektigheder forekommer i afsnittet om samernes landsdækkende organisering side 71-72. Forfatteren hævder, at regeringen ikke betragtede Svenske Samernas Riksförbund (SSR) som repræsentative, og at SSR heller ikke blev støttet af samebyerne (samebyerne er administrative og funktionelle enheder). Hun konkluderer derfor, at SSR har et problem angående repræsentation. Herved blander hun fortid og nutid sammen! Når SSR i sin tid ikke blev anset som repræsentativ, hænger det sammen med statens generelle samepolitik. Først efter 1962 kunne samerne repræsentere sig selv, før var de repræsenteret gennem en embedsmand. SSR blev stiftet i 1950 og kunne derfor ikke repræsentere samerne dengang, som det kan i dag. I dag er samtlige samebyer undtagen en medlem af SSR. SSR fik heller ikke så ringe en repræsentation i Sametinget ved valget i 1993, som Goldschmidt påstår. SSR fik rigtignok kun 7 ud af 31 mandater, men derefter indgik SSR i en koalition, der nu udgør majoriteten i Sametinget.

I Finland oprettede man allerede i 1973 et demokratisk valgt sameparlament, der fungerer som en samordende instans for samiske spørgsmål. Sameparlamentet har kun rådgivende status og ingen beslutningsmyndighed. Samerne har ingen etniske rettigheder til land og vand, men der nævnes i bogen en retshistorisk undersøgelse af samernes ret til land og vand i det 17. og 18. århundrede. Hvad denne undersøgelse afslører er unægteligt interessant læsning. Det viser sig, at samernes individuelle rettigheder aldrig officielt er blevet ophævet af staten, men at samerne gennem en ændret administrativ praksis gradvist, men sikkert mistede en oprindelig ejendomslygende ret til jorden.

Under læsningen af de kapitler, der omhandler samernes organisationer i de forskell-



lige lande, undrede jeg mig over, at forfatteren overhovedet ikke nævner Samerådet eller Nordisk Sameråd, som det hed før i tiden. Samerådet har siden 1956 fungeret som et samlende organ for de forskellige samiske organisationer i hele Skandinavien, og siden 1992 har det også omfattet samerne på Kola-halvøen. Samerådets rolle som samepolitisk koordineringscenter, især i juridiske spørgsmål, kan ikke vurderes højt nok.

Historisk er det en pointe hos forfatteren, at „de små folk“ har måtte forholde sig til en totalitær et-parti-stat, med alt hvad det medførte af centralisering, ensretning, russificering og eksploitering af de oprindelige folks landområder. Herved adskiller „de små folk“ sig markant fra deres skandinaviske og grønlandske kollegaer, der har haft en helt anden type magtcenter at forholde sig til, og derfor har kunnet føre kampen for deres rettigheder både på en politisk og juridisk front. Helt frem til Sovjetunionens sammenbrud, er alle vedtægter angående „de små folk“ blevet dikteret ovenfra. I nyere tid er „de små folk“ begyndt at føre en mere offensiv politik, f.eks. er de begyndt at deltage i international indfødt politik og fremsætte krav i overenstemmelse hermed. En ny lov fra 1990 åbner op for indfødt selvbestemmelse, ikke gennem etnisk tilhørsforhold, men gennem en slags landsbystyre.

For mig at se er Goldschmidt ikke opmærksom på, at man i det tidligere Sovjetunionen og det nuværende Rusland bruger en anden definition på, hvad vi i vesten kalder oprindelige folk og som defineres som sådan ifølge ILO konvention nr. 169. Når hun anvender kategorien „de små folk i nord“, falder flere folkeslag, som burde have været medtaget, udenfor definitionen oprindelige folk, f.eks. yakutierne og de nordlige komier.

Grundtesen er, at de dansk-grønlandske relationer er kendetegnet ved, hvad forfatteren kalder „kulturelt hegemoni“. Et politisk, moralsk og intellektuelt lederskab der opfattes som berettiget af den grønlandske befolkning. Under kolonimagtens overopsyn var det så meningen, at grønlænderne skulle udvikle sig politisk henimod større og større selvstændighed. Indtil moderniserings-processen i 50'erne var denne politik stort set accepteret. Under moderniseringen mistede Danmark sin hegemonistiske position, baseret på ideologien om moralsk og politisk lederskab. Forfatteren siger at dette skete, fordi grønlænderne blev koplet af og ikke længere deltog i udviklingen

af deres eget land. Herved opstod der en interesse modsætning. Resten er for kendt til at blive refereret her! Grønland fik et hjemmestyre, som gradvist overtog al kompetence fra Danmark, undtagen på råstofområdet, retsplejen og suverænitets-spørgsmål.

For samerne i Sverige var retsager vejen frem, for samerne i Finland var det retshistoriske undersøgelser, og i Norge udreder et Sameretsudvalg statens og samernes positioner. Kun mellem Danmark og Grønland har der været tale om egentlige forhandlinger mellem de to parter under hele processen, siger forfatteren.

Både grønlænderne og samerne har intern selvbestemmelse. Forskellen imellem dem ligger i, at samerne har personlig autonomi (baseret på eksklusive etniske rettigheder) og grønlænderne har territoriell autonomi. Bogen redegør på en overbevisende måde for de faktorer, der er medbestemmende for hvilken af de to former for autonomi man opnår. Statens velvilje nævnes, men demografiske og geografiske vilkår spiller også ind.

Goldschmidt kommer godt omkring sit emne, og som et oversigtsværk over de cirkumpolare folks retshistorie, er det en absolut anbefalelsesværdig bog. Den er oven i købet velskrevet.

Claus Oreskov  
Mag.scient. i antropologi  
IWGIA

**BO WAGNER SØRENSEN: *Magt eller afmagt: Køn, følelser og vold i Grønland.* Akademisk Forlag 1994. 249 sider. ISBN 87-500-3258-5. 248,- kr.**

Bogen, som er en ph.d.-afhandling, forsøger at indkredse den vold mod kvinder, som er meget udbredt i Grønland. Dette sker ved at sætte problemet op mellem to analytiske poler: et aktørperspektiv, hvor volden er et udtryk for villet magtudøvelse og dermed voldsmandens ansvar, og et systemperspektiv, hvor volden er et udtryk for samfundsforholdene eller psykologiske forhold, hvilket fritager voldsmanden for ansvar.

Bogen, der baserer sig på et feltarbejde i Nuuk i 1988-89 og i 1992 indledes, som det sig hører og bør i en ph.d.-afhandling, med en lang række metodiske og teoretiske overvejelser samt præsentation af felten – Nuuk – af informanterne og af dataindsamlingen. Frem-

stillingen sker i en diskursanalytisk ramme med vægten på et aktørperspektiv og fremlægges som en beretning, hvor forfatteren selv indskrives sig som aktør i undersøgelsen. Endelig vender forfatteren flere gange tilbage til det problem, det er, når man som dansker interesserer sig for et så ømtåleligt emne i et hjemmestret, selvbevidst nyt Grønland.

I en gennemgang af vold som begreb fremgår det, at forfatteren foretrækker aktørmodellen, fordi volden så kan anskues som en proces mellem levende personer, som en vilje til magt og dermed også som en handling, der forudsætter et ansvar.

For at indkredse baggrunden for mænds vold mod kvinder fremlægger Bo Wagner Sørensen problematikken i form af fire diskurser: en kulturel, en politisk-økonomisk, en psykologisk og en kønspolitisk diskurs.

I den kulturelle diskurs forklares volden i en nærmest tidløs nostalgisk konstruktion ved et kulturforfald. Opfattelsen af udviklingen blandt såvel grønlændere som de fleste samfundsvidenskabsfolk er, at det oprindelige inuitsamfund var velintegreret, fredeligt og harmonisk, mens det moderne samfund beskrives ved de modsatte karakteristika. Denne negative, udefra påførte udvikling sættes i befolkningen lig med danifiseringen. Billedet af det danske bliver således det negative modbillede af det egentlige grønlandske, og det moderne samfunds negative sider som blandt andet volden karakteriseres som noget helt fremmed for inuitkultur. Disse og flere andre myter tager Bo Wagner Sørensen afstand fra. Dertil forholder han sig kritisk til de to objektiviseringsmodeller, som har ligget bag disse myter: at det fredelige inuitliv var et resultat af omgivelsernes krav, og at umådeholdne følelsesudbrud som for eksempel vold er et psykobiologisk resultat af overdreven følelseskontrol. Begge modeller fratager nemlig aktørerne magten over deres liv.

De følgende afsnit følger op på dette. De objektivistiske modeller, der henviser grønlandske mænds vold til de frustrationer, der er udsprunget af klasseforholdene slet og ret, klasseforholdene i et etnisk udtryk, udviklingen, udviklingens hastighed og lignende lægger igen ansvaret for de voldelige handlinger væk fra de grønlandske mænd og reducerer dem til refleksionsløse effekter af eksterne faktorer. Det kan være politisk bejligt som såvel folkeforklaring som videnskabelig forklaring, da dårligdommene derved kan

begrundes i eksternt påførte faktorer. Samme objektivisme i såvel de folkelige forklaringer som i de videnskabelige analyser kommer også til udtryk i den psykologiske diskurs, hvis essens er, at ydre forhold som for eksempel uforeneligheden af dansk og grønlandsk kultur eller opløsningen af de traditionelle kønsroller medfører en splittelse, som især kommer til udfoldelse hos de grønlandske mænd og derved ligger bag deres voldelige adfærd. Igen er dette forklaringer, der fratager de enkelte mænd ansvaret for deres voldelige adfærd.

Efter denne kritiske gennemgang af de nævnte diskurser når Bo Wagner Sørensen frem til den diskurs, som han mener bedst forklarer mænds vold mod kvinder i Grønland, den kønspolitiske diskurs. Her gør forfatteren det klart, at han betragter vold som relateret til magt, at vold er en valgt og målrettet adfærd, der går ud på at opnå magt over andre – her grønlandske mænds valg af et middel til at opnå magt over, det vil sige disciplinere deres koner i en periode, hvor denne magt trues af kvindernes voksende især økonomiske selvstændighed. Den voksende ligestillings paradoks er den voksende vold som resultat af, at kvinderne udfordrer mændenes traditionelle magt. Ligesom mændene gøres til aktører og dermed også til ansvarlige for volden, gøres også kvinderne til aktører i dette spil om magt, idet de udfordrer mændenes traditionelle magt. I det aktørteoretiske perspektiv kan ej heller kvinderne reduceres til rene objekter for andres handlinger. Der er et tale om kønskamp i en ændringssituation.

Bo Wagner Sørensen's bog er en spændende afhandling om et vanskeligt emne for et fag, der normalt ikke ser på de negative sider af de studerede samfund, og for en dansker, der vil analysere forholdene i Grønland. Den tager mange af de myter om grønlændere op, som vi, videnskaben og grønlænderne selv læner sig op af i modsætningen mellem det grønlandske og det moderne/danske. Disse myter diskuteres kritisk, og i enkelte tilfælde findes deres rationelle kerne. Det er også en modig bog, som tør tage konsekvensen af et aktørteoretisk perspektiv, nemlig at placere ansvaret for volden hos voldsmændene – også selv om disse er grønlændere – og hos dem, der udsættes for volden – også selv om disse er kvinder.

*Ole Høiris*  
*Afdeling for Etnografi og Socialantropologi*  
*Århus*



## Redaktionen har modtaget:

AHMED, AKBAR & SHORE, CRIS (eds.): *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*. London: Athlone. ISBN 0-485-12105-0. Pris: £14,95.

SHIRLEY ARDENER & SANDRA BURMAN: *Money-Go-Rounds: The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women*. Oxford: Berg 1995. 326 sider. ISBN 085496 832 6. Pris: £39,95.

BATES, DON (ed.): *Knowledge and the scholarly medical tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 369 sider. ISBN 0-521-48071-X. Pris: £45 (pb) £16,95).

GERD BAUMANN: *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 215 sider. ISBN 0 521 55482 9 (hb) £40, 0 521 55554 X (pb) £14,95.

DAVID N. BENJAMIN (ed.): *The Home: words, interpretations, meaning, and environments*. Aldershot: Avebury. 1995. ISBN 1 85628 888 9.

NIKO BESNIER: *Literacy, Emotion and Authority*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995 ISBN 0 521 48087 6 (hb) £35, 0 521 48539 8 (pb) £14,95.

NORBERTO BOBBIO: *Højre og venstre: Årsager til og betydning af en politisk skelnen*. København: Hans Reitzels Forlag 1995. Pris: 148 kr.

LARS BONNEVIE: *I Territorierne: En reportage*. København: Per Kofod 1995. 115 sider. ISBN 87 90136 09 8. Pris: 178 kr.

DEBORAH FAHY BRYCESON: *Women Wielding the Hoe: Lessons from Rural Africa for Feminist Theory and Development Practice*. Oxford: Berg 1995. 288 sider. ISBN 1 85973 068X (hb) £34,95, 1 85973 073 6 (pb) £14,95.

COLIN CALLOWAY: *The American Revolution in Indian Country: Crisis and diversity*

*in Native American communities*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995. 327 sider. ISBN 0 521 47149 4 (hb) £40, 0 521 47569 4 (pb) £14,95.

KAREN ELMELAND: *Dansk alkoholkultur: rus, ritual og regulering*. København: Forlaget SocPol. 1996. 276 sider. ISBN 87 88868 50 8. Pris: 205 kr.

DET ETISKE RÅD: *Årsberetning 1995*. København 1996. ISBN 87 90343 07 7. Gratis.

BIRTHE FREDERIKSEN: *Caravans and Trade in Afghanistan: The changing life of the nomadic Hazarbugz*. København: Rhodos 1995. ISBN 87 7245 565 9 (hb). Pris: 300 kr.

GELLNER, DAVID N. & QUIGLEY, DECLAN (eds): *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Clarendon Press 1995. ISBN 0-19-827960-4. Pris: £45.

ANTHONY GIDDENS: *Modernitet og selvidentitet: Selvet og samfundet under senmoderniteten*. København: Hans Reitzel. 229 sider. ISBN 87-412-3016-7. Pris: 298 kr.

GOODY, JACK (ed.): *The Expansive Moment. Anthropology in Britain 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-45666-5. Pris: £12,95.

GUY HALSALL: *Settlement and social organization: The Merovingian region of Metz*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995. 307 sider. ISBN 0 521 44265 7 (hb). Pris: £50.

JØRGEN HARBOE: *Gensyn med Jerusalem*. København: Gyldendal 1995. 175 sider. ISBN 8700-20866-3.

L. R. HIATT: *Arguments of Aborigines: Australia and the evolution of social anthropology*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 225 sider. ISBN: 0 521 46008 5 (hb), £40; 0 521 56619 3 (pb), £14,95.

- JOHN M. INGHAM: *Psychological anthropology reconsidered*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 308 sider. ISBN 0 521 55107 2 (hb) £45, 0 521 55918 9 (pb) £15,95.
- SUSAN KENT: *Cultural Diversity among Twentieth Century Foragers: An African Perspective*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 325 sider. ISBN 0 521 48237 2 (hb) Pris: £40.
- SASKIA KERSENBOOM: *Word, Sound, Image: The Life of the Tamil Text*. Oxford: Berg Publishers 1995. ISBN 085496 424X (hb) £34,95, 1 85973 008 6 (pb) £14,95.
- KNUT-INGE KLEPP, PAUL M. BISWALO & AUD TALLE: *Young People at Risk: Fighting AIDS in Northern Tanzania*. Oslo: Scandinavian U.P. 1995. 243 sider. ISBN 82 00 22698 0. Pris: 250 Nkr.
- PHILIP KOHL & CLARE FAWCETT: *Nationalism, politics and the practice of archaeology*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 329 sider. ISBN 0521 48065 5 (hb) £40, 0 521 55839 5 (pb) £14,95.
- CAROL LADERMAN & MARINA ROSEMAN (eds): *The Performance of Healing*. London: Routledge 1996. 330 sider. ISBN 0 415 91199 0 (hb) £40, 0 415 91200 8 (pb) £14.
- ROBIN LAW (ed.): *From slave trade to „legitimate“ commerce: The commercial transition in nineteenth-century West Africa*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995. ISBN 0 521 48127 9 (hb).
- PHYLLIS MARTIN: *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. ISBN 0 521 49551 2 (hb). Pris: £40.
- ARTHUR G. MILLER: *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico: Living with the dead*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 292 sider, illustreret. ISBN 0 521 45110 8 (hb). Pris: £45.
- HANNE OVERGAARD MOGENSEN: *AIDS is a kind of Kahungo that kills: The challenge in using local narratives when exploring AIDS among the Tonga of Southern Zambia*. Oslo: Scandinavian U.P. 1995. 135 sider. ISBN 82 00 22592 5.
- ANNELIES MOORS: *Women, property and Islam: Palestinian experiences 1920-1990*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 274 sider. ISBN 0 521 47497 3 (hb) £40, 0 521 48355 7 (pb) £14,95.
- JUDITH OKELY: *Own or Other Culture*. London: Routledge 1996. 244 sider. ISBN 0 415 11512 4 (hb) £45, 0 415 11513 2 (pb) £14,99.
- DEBORAH REED-DANAHAY: *Education and Identity in Rural France: The politics of schooling*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995. 237 sider. ISBN 0 521 44099 8 (hb), ISBN 0 521 46626 1 (pb).
- CHARLES STAFFORD: *The Roads of Chinese Childhood: Learning and Identification in Angang*. Cambridge, Cambridge U.P. 1995. 213 sider. ISBN 0 521 46574 5 (hb). Pris: £35.
- GEORGE W. STOCKING, Jr: *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*. London: Athlone 1995. ISBN 0 485 30072 9 (hb). Pris: £50.
- TONY SWAIN: *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 303 sider. ISBN 0 521 44691 0 (pb). Pris: £13,95.
- R.G. WARD & ELIZABETH KINGDON: *Land, Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995. 290 sider. ISBN 0 521 47289 X (hb). Pris: £35.
- ERIC VENBRUX: *A Death in the Tiwi Islands: Conflict, ritual and social life in an Australian aboriginal society*. Cambridge: Cambridge U.P. 1995. 269 sider. ISBN 0 521 47351 9 (hb). Pris: £35.
- ALISDAIR WHITE: *Europe in the Neolithic: The creation of new worlds*. Cambridge: Cambridge U.P. 1996. 443 sider, illustreret. ISBN 0 521 44476 4 (hb) £65, 0 521 44920 0 £22,95.
- GEORG HENRIK von WRIGHT: *At forstå sin samtid. Essays*. København: Munksgaard-Rosinante 1996. 212 sider. ISBN 87 16 14241 1. Pris: 198 kr.



# FORFATTERLISTE

**Julian Burger** er ph.d. og for tiden ansvarlig for indfødte folk-programmet ved FN's Center for Menneskerettigheder. Han er sekretær for Arbejdsgruppen om Indfødte Folk.

**Jens Dahl** er mag. scient. i antropologi og lektor ved Eskimologisk Institut. Han har udført feltarbejde i Grønland og Alaska og er tidligere direktør for IWGIA, Den internationale arbejdsgruppe for indfødte folks Anliggender.

**Ulf Dahre** är forskare i socialantropologi och folkrätt vid Lunds Universitet.

**Niels Fock** er dr.phil. og docent ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, har udført feltarbejder blandt sydamerikanske indianergrupper som waiwai (Guyana), mataco (Argentina) og cañar (Ecuador) og arbejder blandt andet med kommunikationen af etiske og æstetiske systemer.

**Ulla Hasager** er mag.scient. fra Københavns Universitet og underviser ved Ethnic Studies Department, University of Hawai'i. Hendes ph.d.-afhandling handler om jordspørgsmål på Moloka'i, Hawai'i.

**Michael Harbsmeier** er dr.phil., lektor ved Institut for Historie, Samfundsbeskrivelse og Kultur, Odense Universitet. Arbejder om rejseberetninger og antropologiens historie.

**Georg Henriksen** er professor i socialantropologi ved Universitetet i Bergen. Feltarbejde blant inuit- og indianske grupper

samt i Kenya. Henriksen har vært involvert i IWGIAs arbeid siden 1968, og er for tiden formann i IWGIAs styre.

**Katja Kvaale** skriver magisterkonferens om indfødte folk ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Karen Fog Olwig** er lektor i antropologi ved Københavns Universitet. Har gennem en række arkivstudier og feltarbejder udforsket udviklingen af afro-caribisk kultur siden slaveperioden. Arbejder p.t. på et projekt om globale vestindiske familier.

**Tove Søvendahl Petersen**, konsulent, cand.mag., er født i Qaqortoq, Grønland og har som embedsmand ved Det grønlandske Hjemmestyre gennem de seneste 6 år arbejdet med oprindelige folks rettigheder, hovedsagelig i FN-sammenhæng.

**Frank Sejersen** er uddannet antropolog ved Institut for Antropologi i København og er nu ph.d. studerende ved Institut for Eskimologi.

**Inger Sjørlev** er mag.scient. i antropologi og direktør i IWGIA, Den internationale arbejdsgruppe for indfødte folks Anliggender.

**Hanne Veber** mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Arbejder med kultur og identitet i forbindelse med indfødte folks politiske organisering. Feltarbejder i Amazonas og på indianske reserver i Nordamerika. Gæsteforsker ved The Five Colleges og University of Massachusetts, Amherst.





# ENGLISH SUMMARIES

## **Inger Sjørsløv: Introduction: Indigenous peoples in the world and in anthropology**

The introduction presents the main themes of the articles, which derive from a workshop held by The University of Copenhagen in cooperation with IWGIA, The International Workgroup for Indigenous Affairs, and the Ethnographic Department of the National Museum, Copenhagen. The workshop dealt with the situation of indigenous peoples in the globalized world and the state of current anthropological theory in relation to the indigenous issues, as this is presented by the „objects“ themselves within international fora, mainly the United Nations. Other themes are the concept of culture in relation to indigenous societies and anthropologists' role in promoting the culture concept as a basis for dealing with indigenous rights, the questions of authenticity and reflexivity in relation to indigenous peoples' culture, and the professional and ethical role of the anthropologist in dealing with indigenous issues.

## **Niels Fock: The changing object of anthropology: on political and cultural autonomy among Indigenous peoples in South America**

Considering the historical and theoretical notions of the object of study during the last fifty years of Danish anthropology it is sketched how developments in world politics, in local indigenous societies and in the discipline of anthropology have forced anthropologists to take new stands. During the first twenty years the academic establishment was at the fore, while world politics was a very dominant factor for the next two decades. Apparently indigenous peoples have in the last decade turned increasingly explicit about the advisory role of anthropology, not least in relation to human rights.

## **Tove Søvndahl Petersen: An Indigenous people with home rule**

The establishment of the Greenland Home Rule Government in 1979 has meant politi-

cal influence for the Greenlanders, after more than 200 years of colonial rule. Indigenous peoples today look towards the Greenland Home Rule as an ideal. Greenlanders' own acceptance of an identity as indigenous came, however, quite late, and the Greenland identity has throughout history been marked by the relatively unviolent Danish colonisation. Home Rule means new challenges to Greenland identity, at the same time as it provides freedom to form future strategies for the Greenlanders in persuasive ways.

## **Jens Dahl: Reflections on the category of Indigenous peoples**

The article deals with the development of the category indigenous peoples and with indigenous peoples' position both within the thought system of the Western World and within the current work in the United Nations. It argues that the category has been created by forces in the hegemonic society, but the term has been adopted by indigenous peoples themselves, who recognize their common conditions. The term also relates to the process of decolonization and the creation of new states after the Second World War. Indigenous peoples' demand for self determination is related to the state within which they live, and should not be understood as a violent or revolutionary demand for secession, but as a fundamental right to determine one's own life and future.

## **Georg Henriksen: The collapse of the community and collective pain**

This article deals with the the collapse of a community and the pain felt by the individuals living in it. It understands pain as an experience which is at the same time collective and individual, shared and existential. Since 1996 Georg Henriksen has followed the Mushuau Innu, an Indian community in the northern part of Canada. With informant's experience from this community as reference Henriksen points out how the levels of individual, community, and over all social, eco-

nomical, and political processes are intertwined. By being integrated in white society the Innu have lost their own social and moral order and at the same time they have stayed marginalized in relation to the surrounding society. The result of this internal collapse and external marginalization is anomie – suicides, drinking, violence and the feeling of loneliness. Henriksen points out the responsibility of the government to establish a political and social field for the Innu to exist in and the necessity of understanding and bringing an end to the structural violence inflicted on the Innu.

### **Frank Sejersen: Arctic people as by-standers and actors at the global stage**

For centuries, the indigenous peoples of the Arctic have been perceived as isolated from the rest of the world. The article argues that secluded Arctic communities do not exist and that Arctic peoples are integrated into numerous political, cultural and economic relations of a global extent. The pre-colonial inter-continental trade between Siberia and Alaska and the increased militarization the whole circumpolar region are but two examples. Throughout history, indigenous peoples of the Arctic have been players on the global stage. Today, this position has been strengthened because political work on this stage is imperative in order to secure the welfare and possibilities of local Arctic communities. To mention an example, Arctic peoples' hunting activities have been under extreme pressure from the anti-harvesting movement. The anti-harvesting organizations run campaigns to ban hunting and stop the trade with products from whales, seals and furbearing animals. Thus, political and cultural processes far from the homeland of Arctic peoples, have consequences for the daily life of many Arctic families. The global stage has become an important cornerstone in indigenous peoples' strive to gain more control over their own future. The right to trade, development and self-determination are some of the rights they claim.

### **Hanne Veber: Indigenous peoples and culture – modern images and conscious identities**

Over recent years public discourse in the West has re-focused the question of indi-

genous peoples from one where indigenous groups were seen primarily as disadvantaged, marginalized populations to a perspective on indigenous groups as cultures. However, this public discourse embraces its objects through, often distorting, images – in the Baudrillardian sense of a hyperreality of flowing signs. Paradoxically, indigenous peoples then need to adopt to Western images of „their“ culture and make them look real, in order to retain political and financial support from the West. Support, gained in this contradictory way, turns into a new mechanism for social control by the West over the indigenous Rest. It is argued that the unfinished business of reimagining the concept of culture often has tended (so far) to merrily substitute the postmodern consumerist lifestyle notion of culture for a theoretical formulation of a more general applicability. While the former sees culture as a domain of self-creation seemingly liberated from the constraints of social and political structures, the latter is starting to equate culture with a human capacity for empowerment that arises as an aspect of collective social interaction within given political-economic contexts and historical conjunctures. The author ends by calling on the well-meaning advocates who work with and for indigenous peoples to acknowledge that it is not culture but persistent structures of colonialism, asymmetrical power relations, and forces of an overtly non-cultural character such as economical exploitation and violent repression that continue to form the conditioning contexts of the indigenous situation.

### **Ulf Johansson Dahre: Indigenous peoples and the right to self-determination: self-determination towards a new meaning?**

The beginning of the last decade of the 20th century has seen the end of a distinct era in international relations. This era, encompassing the years 1945-1990, was the era of decolonization, in which self-determination was defined or understood in relation to decolonization in the third world. This era also brought a distinct definition of self-determination. Entitled to self-determination were the peoples of European overseas colonies. Minorities and indigenous peoples excluded. However, a redefinition, or an extension of the concept, is occurring. It is likely that



self-determination will become a legal right of indigenous peoples, but not explicitly recognizing secession, but a right to political and social participation within the existing states. In the transition from colonial to post-colonial contexts, self-determination is becoming a means of conflict resolution and a way of pushing for democratic rights, also for indigenous peoples.

**Karen Fog Olwig: When culture is to be „preserved“: perspectives from a West Indian research project**

At the same time as anthropology has begun to apply a more processual perspective to the study of culture as fluid and changing, many of the „fourth world“ peoples studied by anthropologists have become preoccupied with codifying their culture in the form of aboriginal, authentic traditions which can be preserved from change. This concern with cultural traditions is tied to the struggle for human rights by indigenous people. The concept of culture as unchanged traditions is not only in conflict with current anthropological thinking, it is also ill suited to the struggles of peoples who cannot claim this form of ancient indigenous status, but who nevertheless share with „fourth world“ peoples the same need to defend their cultural autonomy. Among this latter group is the people of the Caribbean, who are indigenous to Africa, but came to the islands as part of a process of colonization. This article is based upon a study of the difficulties faced by such a non-indigenous, but nevertheless „native“ community of several centuries standing, in their efforts to defend their cultural and economic autonomy. In the West Indian case modern anthropological theory and the population studied by anthropologists need not be in conflict.

**Ulla Hasager: The common reality of anthropologists and Indigenous peoples: three narratives**

The „traditional object“ of anthropology – the indigenous peoples of the world – are becoming an increasingly visible global factor with the fourth world movements for self-determination and with the United Nations' efforts to create standards for indigenous human rights. However, at the same time as the indigenous peoples are cele-

brated as guardians of environmental sustainability and biological and cultural diversity – and thereby for securing the memory as well as the future of mankind – their lands and resources are coveted by multinational corporations, governments and other agencies, their genes are patented and preserved and their cultures are recorded – most often by anthropologists. In spite of these opposing trends and threats, indigenous peoples now have a more powerful position vis-à-vis anthropologists, who on their part are beginning to acknowledge the responsibilities that come with being part of the same living world as the indigenous peoples and therefore have begun the task of revising their theoretical foundations. Not only because they want to, but because the relatively more powerful and outspoken indigenous peoples demand it. This article looks at the changing situation for indigenous peoples in the Pacific, primarily Hawai'i, and outline the consequences for the conditions of research, methods of research and publication for anthropologists.

**Julian Burger: Small steps or a giant leap: Indigenous people and the United Nations**

For the first five decades of the existence of the United Nations indigenous people have been absent from the deliberations of the world organization. But over the last fifteen years small but significant changes have occurred. The article describes the development of how the indigenous voice „stepwise“, has gained more and more resonance inside the United Nations system. A short history of The Working Group of Indigenous Populations is sketched, elaborating on its most important achievement, the draft declaration on the rights of indigenous peoples. The author outlines the innovating proposals of this unique document, as well as its contested status for some states, specifically concerning the issue of defining the controversial concept of self-determination. Among other activities, initiated by the United Nations on indigenous matters, the article emphasizes the studies on historic treaties and indigenous cultural and intellectual property, as well as expert seminars on racism, self-government, sustainable development, and land rights. Finally an assessment is made on the possible outcome of the Year

and the Decade of Indigenous Peoples, the outcome of which, hopefully, could be a permanent forum for indigenous peoples inside the United Nations system.

**Katja Kvaale: Last pas de trois in Geneva: a dance for three in the UN saloons with the host leading the dance**

The purpose of this article is twofold. Taking its point of departure in empirical examples from the 1993 Session of the United Nations Working Group on Indigenous Populations in Geneva, the article attempts partly to analyse how indigenous peoples operate in the UN system, and partly to examine how this touches on classical anthropological notions such as peoplehood, nationhood and culture as distinct and continuous units. It is argued that most of the indigenous inputs at the UNWGIP can be heard as persistent reactions against the member states' questioning their peoplehood and consequent rights to self-determination. However, it is not the idea to deconstruct the notion of the modern nation state altogether, nor to imply a radical cultural relativity, but rather to establish that the UN is confronting a global reality somewhat more complex than individuals and nation-states. In stating that the right to self-determination is separate from and prior to international law – it has been there since time immemorial – the indigenous representatives are turning the legal logic of the UN upside down. From their perspective it is thus not a matter of being endowed with rights from a magnanimous UN, but rather a latecoming making up for the wrongdoings of half a millennium. Meanwhile, in asserting cultural continuity and distinctiveness in their politicized self-representation, indigenous peoples are catching anthropology off-guard and without foothold amidst the debris of its recently abandoned paradigms. Ironically, in the case of indigenous peoples the discipline is seemingly facing the incarnation of the very notions and concepts just ditched: the exotification of the other, the radical us/them or West/the Rest distinctions, the Levi-Straussian „cold“ timelessness i.e. „conservative“ rejection of modernity and development, culture as partly reified and self-sufficient units etc. However, rather than a morally based rejecting attitude towards this phenomenon the discipline would benefit from

facing the great theoretical and analytical challenge that lies behind it. Although indigenous peoples and anthropologists are now operating within the same frame of reference to a far higher degree than was the case 25 years ago, it can still prove worthwhile to distinguish between the different levels on which culture is dealt with at different times. Hence, a potential clash between indigenous politicized „authentic culture“ on the one hand and scientific deconstruction of „true culture“ on the other can be avoided.



# GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**11. DØDEN** fremlægger en hel række måder at forstå og omgås døden på for dermed at vise, at døden også afhænger af forståelsen af livet.

**12. MODERNE TIDER** behandler forholdet mellem modernitet og traditionalisme ved at vise, hvordan traditioner skabes, forandres, retfærdiggøres og stadig nyskabes.

**13. DANMARK** udstiller det forhold, at danskhed først og fremmest er noget, som artikuleres langs med grænserne; både dem som udad findes og dem som indad skabes.

**14. UDVIKLING** – udsolgt

**15. KANNIBALER** tematiserer forskellige måder, man kan give kødet mening på, både de steder, hvor man spiser hinanden, og der, hvor man lader sig nøje med saftige metaforer.

**16. NOMADER** ser på forbilleder og skræmmebilleder, tryghed som indespærring og hjemløshed som frihed, tvangsbosætning og jagten efter et hjem.

**17. NATURLIGHED** behandler naturlighedsforestillinger i forholdet mellem dyr og mennesker, naturfolk og civilisation, naturlige landskaber og unaturlige mennesker og andre kulturelle kategorier.

**18. SMITTE** – udsolgt

**19. KULTURKOLLAGE** handler om møder mellem forskellige kulturer – både når bemestringen af en ny slags tværkultur og kompetence lykkes, og når den ikke gør. Vores vante forestillinger om kultur udfordres.

**20. DET VIRKELIGE LIV** – udsolgt

**21-22. ORDENTLIGE TING** – udsolgt

**23. MISSION** søger at indkredse forestillinger om, hvad mission betyder for menneskers måde at tænke på – både gennem de enkelte missionærers motiver og praksis, og de missionereds modtagelighed for, fortolkning og iværksættelse af religionen.

**24. KØN** præsenterer antropologisk forskning i kønsforhold, og der fokuseres på såvel danske mænd som kvinder som på mødet med de andres normer og identiteter.

**25. RITUALER** spørger om ritualers praksis er konstant, mens deres legitimering forandrer sig, og om ritualer bekræfter en kulturel nødvendighed: om man ved ritualer fejrer selve det, at det kan lade sig gøre at eksistere i et samfund?

**26. DIGTNING** Videnskab kan noget andet end digtning, og omvendt. Digtning indeholder bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

**27. SYNSVINKLER** Som kilde til uahæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis til det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

**28. MIGRATION** fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

**29. KROPPE** præsenterer en række perspektiver på menneskekroppen i feltet mellem antropologi og lægevidenskab. Der gives blandt andet bud på forholdet mellem krop og identitet, mellem lægers og lægfolks tolkninger af kroppen og mellem vestlige og ikke-vestlige kropsopfattelser.

**30. RUM** Rummet sættes ofte i dimensionel relation til tiden. Dette nummer forsøger derimod at se nærmere på selve rummets dimensioner, vores rumopfattelser, arkitektoniske rum, leksikale rum, musikalske rum, kort sagt rummets rolle som betydningskabende kategori for kultur og tanke såvel som den måde hvorpå vi indretter det sociale rum.

**31. METODE** Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid lige klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på konkrete metodiske tilgange, antropologer benytter sig af i praksis.

**33. DYR** tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes der eksempler på, hvordan vi tænker med, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

Bliv medlem af

## ANTROPOLOGFORENINGEN I DANMARK

Foreningens formål er at arbejde for udbredelsen og anvendelsen af antropologisk viden og at skabe faglig debat mellem antropologer i Danmark.

Foreningen optager alle, der er uddannet i eller studerer antropologi eller et beslægtet fag i Danmark.

Som medlem af foreningen modtager man *Tidsskriftet Antropologi* to gange og nyhedsbrevet *Argonoter* tre gange årligt. For 1996 har vi endvidere et abonnement på det engelske *Anthropology in Action*.

Som medlem vil man kunne blive optaget i medlemsfortegnelsen *Antropologer i Danmark*, med oplysninger om arbejdsfelt, -erfaringer og faglig specialisering.

Som medlem kan man deltage i foreningens kurser og arrangementer.

Ring til os i vor kontortid mandage fra 14 - 16  
på tlf. **35 32 34 72**, eller skriv til os på adressen:

**Antropologforeningen i Danmark**  
**Frederiksholms Kanal 4, 1220 København K.**



TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI udgives som temanumre. Ideer til temaer og forslag til bidrag modtages gerne, ligesom uopfordrede artikler er velkomne. Enkelte temanumre har plads til en eller to artikler uden for temaet. Under rubrikken *Positioner* trykker vi kortere artikler af debatkarakter.

Artikelmanuskriptet bør højst fylde 15 A4-sider (40 kilobytes) og være affattet retskrivningskonformt på et af de skandinaviske sprog. Datamanuskripter foretrækkes, men må altid ledsages af udskrift (med dobbelt linjeafstand). Brug så få skrifttyper og -størrelser som muligt, og undgå specialkoder af enhver art. Brug kursiv til fremhævelser.

Artiklerne må i øvrigt være udformet efter denne standard:

- forfatternavn(e)
- titel, samt evt. uddybende undertitel
- tekst forsynet med mellemrubrikker, citater og note- og litteraturhenvisninger
- noter
- litteraturliste
- engelsk resumé af ca. 15 liniers omfang
- evt. illustrationer med forklarende tekst og kildeangivelse
- forfatterbeskrivelse på ca. 3 linjer

*Litteraturhenvisninger* anbringes i teksten i parentes ifølge forfatterdateringsprincippet, fx (Efternavn 1993:123).

*Noter* anbringes efter teksten, og referencenummeret anbringes i teksten helst i løftet petitskrift.<sup>1</sup> Indskriv notereferencerne manuelt (undgå tekstbehandlingsprogrammets fod- eller slutnotefunktioner).

*Citater* anbringes, hvis de er korte, i teksten i „gåseøjne“. Er de længere, anbringes de som selvstændige afsnit, indrykket fra både venstre- og højrekant.

*Litteraturlisten* placeres til sidst. Referencerne ordnes alfabetisk efter efternavn og kronologisk for en forfatter, som har flere anførte arbejder på listen.

Opstillingsrecepten er:

Forfatterefternavn, Fornavn  
1993 Bogtitel. Udgivelsesby: Forlag  
Forfatterefternavn, Fornavn  
1993 Artikeltitel. Tidsskrifttitel årgang (nr.):sidetal

Tidsskriftet Antropologi påtager sig den endelige redigering (i samarbejde med forfatterne), korrekturlæsning og sætning/datamanuskripttilretning.

En mere omfattende *vejledning* vedrørende disse standardpunkter kan rekvireres hos redaktionen. Samme vejledning indeholder også en række gode råd på retskrivningsområder, som erfaringsmæssigt viser sig at volde selv meget kompetente danskskrivende vanskeligheder.

*Boganmeldelser* og forslag til anmeldelser modtages gerne. Anmeldelsessektionen redigeres uafhængigt af de enkelte numres tema.

Tidsskriftet Antropologi forpligter sig ikke på forhånd til at trykke artikler, hverken opfordrede eller uopfordrede.

# INDFØDTE

Inger Sjørlev  
INDFØDTE FOLK I VERDEN OG I ANTROPOLOGIEN  
Introduktion

Niels Fock  
ANTROPOLOGIENS SKIFTENDE OBJEKT  
Om politisk og kulturel autonomi. Eksempler fra Sydamerika

Tove Søvendahl Petersen  
INDFØDTE FOLK MED HJEMMESTYRE

Jens Dahl  
BETRAGTNINGER OVER KATEGORIEN INDFØDTE FOLK

Georg Henriksen  
FELLESSKAPETS SAMMENBRUDD OG KOLLEKTIV SMERTE

Frank Sejersen  
ARKTISKE FOLK SOM STATISTER OG AKTØRER PÅ DEN GLOBALE SCENE

Hanne Veber  
INDFØDTE FOLK OG KULTUR  
Moderne billeder og bevidste identiteter

Ulf Johansson Dahre  
URSPRUNGSFOLK OCH RÄTTEN TILL SJÄLV-BESTÄMMANDE  
Självbestämmandedoktrinen mot en ny mening?

Karen Fog Olwig  
NÅR KULTUR SKAL „BEVARES“  
– perspektiver fra et vestindisk projekt

Ulla Hasager  
ANTROPOLOGERS OG INDFØDTE FOLKS FÆLLES VIRKELIGHED  
Tre beretninger

Julian Burger  
SMÅ SKRIDT ELLER ET KÆMPE SPRING:  
Indfødte folk og de Forenede Nationer

Katja Kvaale  
SIDSTE PAS DE TROIS I GENÈVE  
En dans for tre i FN's saloner, hvor værten fører

POSITION  
Torsten Ringberg  
BEVIDSTGØRELSE SOM ETISK AKTIVITET OG ANTROPOLOGISK METODE

REVIEW  
Michael Harbsmeier  
ØRESUNDET SOM GRÆNSE

ANMELDELSER

ISBN 87-88825-01-9