

”Embracing the land.”

Maori og Pakeha i Aotearoa New Zealand



Master i sosialantropologi ved Universitetet i Bergen

Kristine Sunde
Bergen, desember 2007

Om forsidebilde og tittel:

Område sør for Dunedin i nærheten av Lake Wilkie i Catlins regionen. Gangveien er dekket av treplanker og skjærer gjennom tettvokst native bush.

Veien ender opp ved Lake Wilkie, som så vidt kan skimtes øverst i bildet.

Tittelen er hentet fra et informantsitat som er gjengitt på side 21.

Innholdsfortegnelse

Takk – Thank you.....i

Noen uttaleregler for Maori.....ii

Forord.....1

Kapittel 1

To folk i ett land

Innledning.....3

En del metodiske og språklige oppklaringer.....3

Kort oversikt over felten.....5

Historie.....7

Dame Te Atairangikaahu; dronningens død.....16

Sentrale tema og problemstillinger.....17

Kapittel 2

Visuelle opposisjoner i land og by

Innledning.....19

Land – Whenua.....20

Ritualer og land.....22

Mennesket i naturen.....24

By.....29

Konklusjon.....34

Kapittel 3

Tribalism og etnonasjonalisme – tradisjonelle og moderne måter å være Maori på

Innledning.....36

Maraen som ”det som knytter sammen”.....37

Whakapapa som ”det som knytter sammen”.....41

Araiteuru marae.....43

Stagnering av Maori sosial organisasjon.....	47
Nasjonalisme?.....	47
Konklusjon.....	50

Kapittel 4

Enten eller, både og –

Diskurser og forestillinger om autentisitet i en rettighetskontekst.

Innledning.....	52
Pure Blooded? Diskurser om etnisk autentisitet.....	53
Don Brash og ”The Orewa Speech”.....	54
Alle er like, men noen er likere enn andre.....	61
”Multinasjonalisme” som politisk prinsipp.	63
Pakeha reaksjoner på statlig vern av Maori som etnisk gruppe.....	64
Lokale Maori sitt syn på urfolksrettigheter.....	67
Konklusjon.....	69

KAPITTEL 5

Rase og maskulinitet

Innledning.....	71
”The Warrior Gene” debatten.....	72
Den geipende Maori: The Noble Savage lever videre.....	76
Fra Noble Savage til Terrorist?.....	79
The Kiwi Bloke.....	83
Konklusjon.....	86

Etterord.....	88
----------------------	-----------

Referanser.....	90
------------------------	-----------

TAKK – THANK YOU

First of all I would like to address the persons who made it possible for me to write this thesis; my contacts in Aotearoa who took time to answer all my probing questions and who opened up their homes and social networks to me. Thank you all.

To KP: Thanks for giving me a “soft start” on my fieldwork, and for making the ending memorable. Cheers mate.

To KR: I regret not having had the time to learn te reo so far, but I’ll get there eventually. Thank you for taking so good care of me. E tika hoki. Kia ora.

.....

Jeg vil rette en takk til min veileder, som dyttet meg gjennom nåløyet, slik at jeg kom frem til sist.

Til mine medstudenter; jeg kunne ikke klart det uten dere. En spesielt stor takk til Trine Eide, min verbale sparringspartner og partner in crime gjennom mange år.

Sist men ikke minst; tusen takk til min utrettelig tålmodige ektefelle – Audun Fauske – som har vært en fantastisk støtte for meg gjennom både feltarbeid og skriveprosess.

Kristine Sunde,

Bergen 15. desember 2007.

Noen uttaleregler for Maori

Vokaler

- a* som på norsk eller som i engelske *far*
e som i norske *mening* eller engelske *ea* i *leather*
i som på norsk eller som i engelske *he* eller *me*
o som en norsk *å*, eller som i engelske *awe*
u som på norsk eller som i engelske *moon*

Konsonanter

- r* skal ikke rulles. Tungen er nesten helt foran i munnen. Ligner på engelske *l*
p mykere enn på engelsk. Ikke eksplosiv
wh vanligvis uttalt som *f* (også blant Kai Tahu)
ng som *ng* i *ting* eller i engelske *sing*. Denne lyden erstattes vanligvis av en *k* i sørlige Kai Tahu dialekt

Maori ord har ikke flertallsformer. Eks: *marae*, en *marae*, flere *marae*, alle *marae*

(Kilde: P.M. Ryan's dictionary of moderen Maori 1994:214)

FORORD

Jeg har lenge vært inspirert av Harald Eidheim og hans arbeid innen samisk kultur. Imidlertid er det ikke bare urfolk og urfolkskultur som har fanget min interesse de siste årene. De fleste arbeider som omhandler samene i Norge omhandler også til en viss grad *nordmenn*, og det er i skjæringspunktet mellom disse to gruppene at fascinerende ting kan oppdages. Jeg ble tidlig opptatt av hvordan man gjennom studiet av "De Andre" kan lære forbausende mye om "Oss", og dessuten at man på slutten av en slik analyse ofte sitter igjen med en følelse av at "Vi" til tider er mer uforståelige og eksotiske enn "De". Med dette arbeidet ønsket jeg å skaffe meg en komparativ kompetanse. Jeg visste på forhånd en del om forholdet mellom samer og nordmenn i Norge og jeg var interessert i å finne ut hvordan forholdet mellom urfolk og majoritet var i et annet land. New Zealand var for meg et naturlig valg av felt. Landet ligner i mange henseender på Norge, både når det gjelder folketall, klima og natur. Samtidig er det vesentlige forskjeller, for eksempel når det gjelder historie og prosentvis andel urfolk i forhold til majoritet. Disse likhetene og forskjellene har gitt meg en bedre forståelse av situasjonen i begge land, og har også bidratt til en innsikt i enkelte trekk som kan sies å være typiske ved hvordan vestlige nasjonalstater forholder seg til urfolksminoriteter.

Denne teksten handler om aspekter ved forholdet mellom urfolk og majoritet i et vestlige sosialdemokratisk i-land. Den er basert på et seks måneder langt feltarbeid (fra august 2006 til februar 2007) i Aotearoa New Zealand, nærmere bestemt i kystbyen Dunedin som ligger sørøst i landet. Mitt mål med teksten har vært å finne ut hvordan Pakeha¹, i dette tilfellet etterkommere av skotske settlere, og te Maori, som et urfolk, passer inn i lokale forestillinger om nasjonalstaten og hvilken betydning urfolks stilling i det nasjonale felleskapet har for Maori som en opplevd kulturell gruppe.

Det er viktig for meg å understreke at jeg ikke ville se på *kulturkjerner* eller *kulturinnhold*, men på interaksjon mellom Maori og Pakeha, altså etniske grenser (Fredrik Barth 1969) og på hvordan forestillinger om nasjonalstaten blir produsert/reprodusert på lokalt nivå. Dette er ikke en tekst om "Te Maori", men om samhandling mellom Maori og Pakeha. Det dreier seg om hvilke symboler som er der ute og som gir liv til tanker om stat og nasjon.

¹ Pakeha er samlebetegnelsen på new zealandere av europeisk avstamning.

Jeg åpner avhandlingen i kapittel 1 med å ta for meg den historiske konteksten for dagens situasjon i New Zealand, samt med å gi en generell beskrivelse av felten. I et postkoloniale land vil fortiden som regel være et viktig tema og dette gjelder også for mennesker i New Zealand.

Kapittel 2 tar for seg visuelle opposisjoner i land og by. Jeg utforsker her hvilken rolle ritualer og land spiller for Maori sitt verdensbilde samt hvordan et europeisk kontrasterende syn på, og praksis rundt, land kan føre til å høyne konfliktnivået mellom de to gruppene. Jeg tar her også for meg myten om urfolk som nærmere naturen enn andre.

I kapittel 3 har jeg valgt å se på Maori sosial organisasjon og hvordan den postkoloniale konteksten har innvirket på nye måter å være Maori på i dagens Dunedin. Jeg ser på hvordan tradisjonelle kulturelle praksiser blir utfordret i en moderne kontekst, men også på hvordan enkelte kulturelle praksiser blir transformert i nye former og tilpasset nye forhold.

Kapittel 4 tar for seg temaet etnisk autentisitet, et tema som er svært aktuelt også i en generell urfolk kontekst. I New Zealand – og ofte også i Norge – er diskursen rundt etnisk autentisitet ofte plassert diskusjoner som omhandler særretter for urfolk i forhold til majoriteten. Jeg analyserer her blant annet en svært kjent tale av en konservativ fremstående politiker i New Zealand.

I siste del av oppgaven, kapittel 5, skriver jeg om rase og om maskulinitet. Denne seksjonen beskriver blant annet koloniale forestillinger om Maori maskulinitet som fremdeles eksisterer i folks bevissthet. Den tar også for seg Pakeha maskulinitet og hvordan den fremstår som typisk new zealandsk folkekarakter.

KAPITTEL 1

To folk i ett land.

Innledning

Jeg vil i dette kapitlet åpne med å gi en kort redegjørelse for en del metodiske og språklige fremgangsmåter, før jeg tar for meg konteksten for min overordnede problemstilling. Jeg vil gi en kort historisk oversikt over forholdet mellom Maori og Pakeha i og med at en viss kjennskap til New Zealands historie er – etter min mening – sentral for forståelsen av situasjonen i landet slik den er i dag. Domstolene i Aotearoa behandler fremdeles krav fra deler av Maori samfunnet som strekker seg langt tilbake i tid. Man diskuterer fremdeles forholdene rundt undertegnelsen av den omstridte Waitangi Treaty – avtalen mellom Maori og Pakeha som ble undertegnet i 1840 og som regnes som den utslagsgivende faktoren for grunnleggelsen av den New Zealandske stat. Nåtidens tolkning av historien er et vesentlig aspekt ved maktrelasjoner mellom majoritet og minoritet i Aotearoa.

Til slutt i kapitlet vil jeg gi et empirisk glimt inn i felten og min opplevelse av felten.

En del metodiske og språklige oppklaringer

Mitt feltarbeid har ikke foregått ”hjemme” men ”ute”. Dermed har jeg naturlig nok støtt på en del konsepter og begreper som jeg vil betegne som ”uoversettelige”, enten fordi det ikke er noen fullgod oversettelse på dem, eller fordi begrepet er så vanlig i en new zealandsk kontekst at jeg finner det mest korrekt å la dem stå i sin originale form. Jeg vil selvfølgelig drøfte de mest sentrale begrepene, men det er enkelte ord og uttrykk som ikke inngår i en spesifikk analyse, men som allikevel er særpreget for Aotearoa.

Ord som betegner Maori sosial organisasjon vil bli brukt jevnlig i teksten, også i de kapitlene eller avsnitt som ikke direkte omhandler det overordnede emnet ”Maori sosial organisasjon”. De mest vanlige i den sammenheng er *whanau* (storfamilie/”extended family”), *hapu* (substamme bestående av flere *whanau*) og *iwi* (stamme, bestående av flere *hapu*). Disse ordene er kjente og/eller brukte blant de fleste i New Zealand, også blant Pakeha.

Et annet sentralt begrep som blir brukt svært ofte i New Zealand – både av Maori og Pakeha – er *mana*. (Jeg regner med at de fleste med bakgrunn i antropologi har en ide om hva dette betyr.) I de tilfeller hvor begrepet ikke står sentralt i drøftingen kan man tenke på *mana*

som en blanding av karisma, status, prestisje, ære og kompetanse. *Mana* er noe man har (er født med), noe man kan miste og noe man kan øke².

Whakapapa er et annet sentralt begrep som i stadig økende grad frekventerer blant Pakeha så vel som hos Maori, hvor begrepet hadde sin opprinnelse. *Whakapapa* kan enklest oversettes med genealogi.

Ordene *Settler* og *Native* er også begreper som jeg har valgt å beholde i sin opprinnelige form, rett og slett fordi vi ikke har et fullgodt tilsvarende begrepspar på norsk (antageligvis en konsekvens av at vi ikke har vært en kolonimakt på lik linje med for eksempel Storbritannia).

Når det gjelder navnet på landet så vil jeg veksle mellom å bruke New Zealand, Aotearoa og en kombinasjon av de to; Aotearoa New Zealand.

Jeg har valgt å skrive denne teksten på mitt eget morsmål; norsk. Dette er delvis fordi jeg er opptatt av å kunne uttrykke meg faglig på mitt eget språk, altså en språkpolitisk sak. Det er også delvis fordi jeg har studert to etniske grupper med hvert sitt språk hvorav det ene er engelsk. Jeg ønsker derfor ikke å skrive oppgaven på engelsk i og med at dette kan være med på å "eksotifisere" Maori. Dersom teksten skulle vært skrevet på engelsk, med innslag av et og annet Maori ord eller uttrykk, ville dette – etter min mening – forsterket inntrykket av Maori som "den andre", ikke bare for Pakeha, men for leseren. Ved å skrive på norsk håper jeg heller – for å sette det på spissen – å kunne eksotifisere *begge* gruppene; både mine sitater på engelsk og begreper på Maori vil skille seg fra mitt språk og jeg vil derfor ikke markere et sterkere forhold mellom min tekst og Pakeha enn mellom min tekst og Maori.

Det vil muligens være av interesse for leseren å vite at jeg selv har urfolksbakgrunn. Slekten på min morfars side er samiske, og etter norske lover og regler har jeg anledning til å melde meg inn i samemanntallet. Jeg definerer meg selv som etnisk norsk. Mine Maori informanter var svært opptatt av at min familie har urfolksbakgrunn, og dette førte til at jeg i visse tilfeller fikk en større grad av "insider" status enn det som ellers hadde vært mulig. Jeg forsøkte i alle samtaler å understreke at jeg hjemme ikke ble definert som Native, men "kriteriene" for å hevde/bli tilskrevet urfolksstatus er annerledes i New Zealand enn i Norge, så jeg ble hele tiden introdusert med; "This is Kristine. She has Saami *whakapapa*".

Hovedmetoden jeg har brukt i mitt feltarbeid er deltagende observasjon. Jeg benyttet for det meste uformelle samtaler, men hadde også noen planlagte formelle intervjuer. Jeg

² For en grundig og komparativ diskusjon av begrepet *mana* i Oceania se Roger Keesings (1984) Rethinking "Mana", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, No. 1

hadde en kontakt i Dunedin allerede før jeg reiste ned dit, og jeg ble gradvis introdusert for hans sosiale nettverk. Dette nettverket var bestående av Pakeha. Mine Maori kontakter fikk jeg gjennom en universitetsansatt som satte opp et møte mellom meg og en kollega av henne; Lynne. Lynne tilhørte den lokale sub-stammen og vi to hadde tett kontakt gjennom størsteparten av feltarbeidet.

Jeg har for det meste oppholdt meg i Dunedin, med unntak av et noen få reiser til forskjellige steder på sørøyen.

Min mann bodde sammen med meg under feltarbeidet. Han hadde eget arbeide og var ikke involvert i mine formelle intervjuer. Imidlertid fikk jeg mange uformelle kontakter blant Pakeha som følge av at min mann inkluderte meg i sitt nettverk av kollegaer. Disse kollegaene var mennesker jeg antageligvis ikke ville møtt under andre omstendigheter; å få kontakt med disse anser jeg som særdeles positivt.

Språket mine kontakter benyttet seg av var engelsk, med unntak av enkelte særskilte situasjoner (for eksempel møter på *marae*). Jeg har derfor ikke benyttet meg av tolk under feltarbeidet. Jeg kan ikke snakke Maori.

Alle mine informanter er anonymisert bortsett fra i tilfeller hvor vedkommende selv har opptrådt under fullt navn som offentlig person, for eksempel i avisinnlegg.

Kort oversikt over felten

Dunedin er en kystby med 120.000 innbyggere. Den ligger i den sørøstlige delen av sørlige øyen av Aotearoa New Zealand. Byen ble grunnlagt som ”a Scottish Free Church settlement” (King 2003:172) i 1848.

Dunedin er en middels stor by i folketall, men stor i geografisk utstrekning. Den er satt sammen av mange små og svært forskjellige lokalsamfunn, som illustrerer hvordan området ble befolket på midten av 1800-tallet; ” beginning with historic Port Chalmers and moving along the west harbour to the inner city central business district. Dunedin then stretches across the southern city flat to the ocean at St Clair and St Kilda beaches, passing through some of the densest urban settlement in the country; and along the Otago Peninsula to Taiaroa Head and the earliest Maori settlements.”³

Dunedin kan med rette karakteriseres som en by med variert landskap. Det er mange bratte bakker noe som fører til at de fleste foretrekker å benytte seg av bil eller buss når de skal rundt omkring utenfor sentrumssonen. Mot sør finner man en naturlig barriere i form av

³ Hentet fra introduksjonen til ”Executive Summary” kapittelet i Dunedin Community Report 2006.

åser som reiser seg bratt fra sentrum: Stuart Street strekker seg fra togstasjonen, gjennom sentrum og oppover mot forstedene Maori Hill, Roslyn og Mornington; små landsbyer i byen. Det var Roslyn (som ligger fem minutter fra sentrum med bil og 15-20 minutter å gå) som var min base under feltarbeidet. Det er en nydelig bydel, men velstelte hus og hager. Følger man Highgate til endes blir man møtt av en fantastisk utsikt ut over lange sandstrender.

Ca 7000 av byens innbyggere identifiserer seg som Maori. 25 % av disse igjen tilhører det som betegnes som den lokale *hapu*. det vil si sub-stamme; Kai Tahu.

Navnet Dunedin er en keltisk variant av Edinburgh; både "burgh" og "Dun" betyr by. Navnet blir da altså "Edin by". Da byen ble bygget, tok man visstnok konstruksjonstegninger fra Edinburgh og plasserte dem rett oppå landskapet (det sier i hvert fall lokale myter). Dunedin er kjent i New Zealand som den meste skotske byen utenfor Skottland, noe som de mange etterkommerne av skotske settlere er svært stolte av. Historikeren Michael King skriver;

Dunedin, with its street names drawn from Edinburgh, its public buildings in stone and brick, and its scattering of Queen Anne towers, was still unmistakably Scottish more than 150 years after its foundation." (King 2003:173)

Aotearoa er Maori navnet på New Zealand (opprinnelig kun navnet på nordøyen), og betyr "the land of the long white cloud." Blant Maori går sørøyen under navnet Te Waipounamu, og betyr "the greenstone isle". Dette henspiller på de store forekomstene av Pounamu på sørøyen; en grønn dekorativ stein brukt til å lage smykker, våpen og andre verdifulle gjenstander.

Stammen som representerer Maori med tilhørighet på den sørlige øyen heter Kai Tahu (Ngai Tahu).⁴ Denne stammen har autoritet over saker som angår Maori som til enhver tid befinner seg i deres *reho* (territorium). Kai Tahu betyr "people of Tahu" og er blitt samlebegrepet på alle Maori med slekts- og stedstilhørighet til den sørlige øyen. Kai Tahu *iwi* består av flere substammer, eller såkalte *hapu*. Disse *hapu* er igjen bestående av flere storfamilier, eller *whanau*.

⁴ Ngai Tahu er det "offisielle" navnet på stammen, og det som går igjen i offentlige dokumenter og lignende. Jeg har imidlertid stort sett valgt å bruke den lokale versjonen av navnet; nemlig Kai Tahu. I de sørlige dialektene blir "Ng" uttalt – og for så vidt skrevet – som "K".

Ngāi Tahu are the iwi comprised of Ngāi Tahu whānui; that is, the collective of the individuals who descend from the five primary hapū of Ngāi Tahu, Ngati Mamoe and Waitaha, namely Kati Kuri, Ngati Irakehu, Kati Huirapa, Ngāi Tuahuriri and Ngāi Te Ruahikihiki.⁵

Te Runanga⁶ O Ngai Tahu (TRONT) er den administrative enheten som overvåker rettighetene til Ngai Tahu på sørlige øyen og som skal sikre at "the benefits of the Settlement grow for the future generations". Organisasjonen ble opprettet ved Te Runanga o Ngai Tahu Act av 1996, primært som et administrativt organ for å forvalte et større pengebeløp som stammen fikk i kompensasjon av Kronen for å ha blitt urettmessig behandlet av kolonimyndighetene.

Det er to *marae* (Maori møtehus) som kan sies å være tilknyttet Dunedin City. Den ene (Kai Tahu) ligger ca 20 minutter med bil fra byen. Den andre – Araituru marae – er en *iwi*-uavhengig urban marae for de som ikke tilhører Kai Tahu, men allikevel har bruk for de funksjonene som blir oppfylt på en marae (bryllup, begravelser, stammemøter etc.).

Jeg valgte å reise til Dunedin fordi jeg ønsket å gjøre mitt feltarbeid i en urban setting, hvor fokuset blir på interaksjon mellom to etniske grupper – etniske *grenser* – og ikke et "studium av et autentisk urfolk" – etnisk *innhold*. Samtidig ville jeg unngå nordøyen, fordi jeg har inntrykk av at den sosioøkonomiske situasjonen til Te Maori der er såpass vanskelig at temaet sosial elendighet ville dominert mye av prosjektet mitt. Jeg ønsket å styre unna en slik form for "elendighetsforskning" og heller ha fokus på mer subtile og symbolske forestillinger om nasjonen og hvem som hører til i den.

Historie⁷

"A nation is bound together not by the past but by the stories of the past that we tell one another in the present".
(Allen Curnow)

I følge læren om "The Great Fleet" kom Maori til Aotearoa New Zealand en gang på 1200-tallet, etter å ha satt ut fra Hawaiki⁸ i en flåte av kanoer (Hanson 1989). De forskjellige *iwi* som eksisterer i dag, regner seg som direkte etterkommere av hver sin respektive kano

⁵ Fra Te Runanga Ngai Tahu sine nettsider - <http://www.ngaitahu.iwi.nz/Home>

⁶ Te Runanga: Rådet

⁷ I dette avsnittet har jeg hovedsakelig benyttet meg av Michael Kings (2003) *The Penguin History of New Zealand*. King gir en komprimert og god gjennomgang av New Zealands historie og han er regnet som en av de mest prominente nasjonale historikere. For andre kilder enn King, se for eksempel Philippa Mein Smith (2005), James Belich (1996 og 2001) eller Ranginui Walker (2004).

⁸ Ifølge Hanson var dette antageligvis Ra'iatea eller Tahiti (Hanson 1989:891). I følge Michael King (2003) er Hawaiki "the traditional word for homeland" (s. 74)

(*waka*) med settlere. Det har i løpet av de siste 100 år vært en stadig pågående debatt om når Maori kom til New Zealand, og hvor de gikk i land. Det man imidlertid er sikker på i dag er at Maori definitivt var Polynesiere og at de var de første menneskene som bosatte seg i landet. Tidlig etter den første bosetningen i New Zealand, reiste en gruppe videre til det som i dag er kjent som Chatham Islands. Disse ble etter hvert kjent som Moriori – et ord som på deres dialekt er en avledning av Maori sitt begrep ”tangata Maori”, som betyr ”vanlige mennesker”.

I sin omfattende oversikt over New Zealands historie tar Michael King for seg et par historiske myter, som har vist seg å være imponerende seige i folks bevissthet. Den første myten ble sterkt promotert av et par individer med navnene Stephenson Person Smith i *The lore of Whare-Wananga* i 1915 og Elsdon Best i en artikkel i *Transactions of the New Zealand Institute* i 1916 (King 2003:56). Smith og Best fremlegger at et folk kalt Moriori allerede bodde på New Zealand da Maori kom til øyene. Med andre ord; Maori hadde også kolonialisert og fordrevet et folk. Paret beskriver Moriori som et folk underlegent både Pakeha og Maori. Ifølge Smith og Best var Moriori heller ikke Polynesere, men Melanesere, noe de mente kunne sees på den mørke hudfargen og det grove krusede håret deres. Det har senere vist seg at det ikke på noen måte er hold i denne teorien. Undersøkelser viser derimot at Moriori er etterkommere av Maori som antageligvis fortsatte sin sjøreise etter å ha nådd New Zealand. Historikeren Michael King skriver;

Condemned by a late twentieth-century ethnologist as a 'virulent myth', the construct was a consequence of social Darwinist ideas current at the time of its invention. It explained the plight and demoralisation of Moriori in the nineteenth century as evidence that they were an 'inferior' people unable to adapt either to the Neolithic world in which they had previously lived or to the 'modern' age of European colonisation. (2003:57)

Igjen ble teorien om Moriori som en ”underlegen rase” forklart med at de måtte være Melanesere. Deres utseende ble beskrevet som typisk melanesisk og ble sett som svært forskjellig fra Maoris utseende som ble betegne som nærmere en ”arisk” fenotype (King 2003:57).

I tillegg til å understreke Maoris overlegenhet i forhold til melanesiske folkeslag fungerte også Moriori myten som en form for legitimering av Pakehas kolonialisering av Aotearoa. Pakeha kunne slå seg til ro med at de ikke hadde begått noe verre forbrytelse mot Maori enn Maori hadde begått mot Moriori. Alt i alt var denne historiske myten svært beleilig for flere parter.

Myten ble falsifisert av etnograf Henry Skinner i 1920-årene (King 2003:58), men ting tyder på at det ikke har vært med på å slette den fra nålevende menneskers bevissthet. To av mine Pakeha informanter fortalte meg uoppfordret at ”Maori weren’t the first people here, you know,”. En av dem – Ian – kunne også fortelle at Moriori ble drept, tatt til slaver og i enkelte tilfeller spist av Maori, lenge før europeerne ankom landet. På det tidspunktet jeg ble fortalt dette hadde jeg enda ikke hørt om Moriori og deres påståtte tilstedeværelse på fastlandet i New Zealand. I mine forberedelser til feltarbeidet hadde jeg lest både det ene og det andre om historie og sosial organisasjon og jeg fant det underlig at jeg aldri hadde hørt om dette før. Grunnen til det har vist seg å være enkel. Det er få fagpersoner i dag (historikere, antropologer osv) som finner det verdt å nevne myten i dag ettersom de anser den for å være et feilaktig og avsluttet kapittel i New Zealands historie. På tross av dette så er det altså normalt oppgående mennesker i Dunedin i dag som er overbevist om at myten er fakta. Grunnen til at myten er så vanskelig å ta livet av kan ligge i den overstående beskrivelsen av hvor beleilig den legitimerer Pakehas kolonialisering av New Zealand og dets folk.

Det første registrerte møtet mellom europeere og Maori skjedde 18. desember 1642. Nederlenderen Abel Janszoon Tasman var sendt sørover av the Dutch East India Company for å for å finne ”Terra Australis Incognita” (”det ukjente sørlige kontinent”) og selvfølgelig for å finne nye ressurser å drive handel med. (King 2003:94) Han fant aldri Australia, selv om han var så vidt innom Tasmania som senere ble oppkalt etter ham. Imidlertid ankret han i 1642 opp utenfor den nordlige øyen av New Zealand, der han så røyk fra bosetninger på land. Dette første registrerte møte var ikke et vennlig ett. Det endte med fire døde nederlendere samt en skutt Maori, og Tasman fant det nødvendig å seile videre på jakt etter mer vennligsinnede innfødte å handle med. 6. januar 1643 forlot han og mannskapet landet uten å faktisk ha tatt et eneste skritt på New Zealands jord. Det skulle ta 126 år før landet igjen ble oppsøkt av europeere, da i skikkelsen til den berømte ”oppdageren”, James Cook, som ankom i 1769. Cook sitt møte med landet gikk atskillig fredeligere for seg. Cook var dessuten i stand til å kommunisere med Maori gjennom Tupaia, en fremstående tahitier som hadde sluttet seg til mannskapet.

I tiårene rundt århundreskiftet ble New Zealand sterkt preget av intens sel- og hvalfangst. Dette førte til mye interaksjon mellom Pakeha og Maori, blant annet i form av kryssekteskap og introduksjon av europeiske hus, klær og øvrige varer. På tross av dette var Maori fremdeles Maori, og det var ikke noe markert brudd med tidligere skikker eller protokoller. Barn av krysskulturelle ekteskap identifiserte seg også som regel som Maori (King 2003:123).

På 1820 tallet begynte tømmerindustrien for alvor å blomstre i landet, sammen med innhøstingen av new zealandsk flax (et særegent new zealandsk tre eller busk, *Phormium tenax* som var svært mye brukt av Maori). Maori var på ingen måte passive tilskuere til denne aktiviteten. De var involvert i arbeidsgrupper, i handel, eksport og enkelte ble også med som mannskap på europeiske skip. Det var altså en svært aktiv og på mange måter spennende tid for Maori, som for første gang på mange hundre år igjen kunne reise østover i Polynesia og møte folkeslag de en gang hadde vært en del av.

På begynnelsen av 1800 tallet begynte skytevåpen å gjøre sitt inntog blant Maori, først som et resultat av handel med Australia, i bytte for flax og tømmer. I utgangspunktet var muskettene ønsket som jaktvåpen. I og med at Maori aldri hadde hatt prosjektilvåpen hadde de funnet det svært vanskelig å jakte på enkelte fugler som matdyr. Det tok ikke lang tid før våpnene ble tatt i bruk i inter-hapu krigføring. Gamle og nye feider ble hevnet og nedslaktingen fikk snart groteske dimensjoner. Som King skriver "Indeed, if any chapter in New Zealand history has earned the label 'holocaust', it is this one" (2003:134). Denne perioden med intens krigføring mellom hapu og *iwi* (som King betegner som "the tribal musket wars") tok slutt ca i 1840. Da var antall Maori redusert fra 100.000 – 110.000 til ca 70.000, ikke bare på grunn av krigføringen, men grunnet en kombinasjon av krig, epidemier og barnløshet som følge av kjønns sykdommer (King 2003:150). At det ble en slutt på den intense krigføringen var mye på grunn av en oppnådd terrorbalanse mellom stammene, som konsekvens av at alle var blitt godt utrustet med våpen. Det har også noe å gjøre med at Pakeha oppkjøp av land hadde "fryst" tidligere skiftende stammegrenser, og gjort det vanskeligere å erobre nye territorium. Det var også på denne tiden at kristendommen for alvor begynte å spre sin lære blant Maori, blant annet med budskap om fred.

Kristningen av Maori fikk ingen god start. Den første gudstjenesten for Maori ble holdt på første juledag i 1814, men i 1822 var det fremdeles ikke registrert en eneste konversjon. En av misjonærene – Thomas Kendall – innrømmet faktisk at han hadde vært vær ved å bli konvertert *fra* kristendommen til Maori "hedenskap" (King 2003:141). Allikevel; misjoneringen skjøt fart i slutten av 1820-årene og i 1842 var det registrert 3000 kristne Maori bare i Bay of Island regionen.

I 1832 fikk den første formelle anerkjennelsen av stadig tettere bånd mellom Storbritannia og New Zealand uttrykk, ved utnevnelsen av James Busby som den første "British Resident in New Zealand" (King 2003:152). I et forsøk på å oppfordre Maori til et mer organisert og vestlig-lignende styresett arrangerte han først et valg av offisielt flagg i 1834, for så å skrive forløperen til The Waitangi Treaty; "A Declaration of the Independence

of New Zealand”. Denne uoffisielle ”uavhengighetserklæringen” fikk han så signert av det han kalte ’Confederation of United Tribes’, som bestod av 52 chiefs, som ikke helt var klar over hva de faktisk skrev under på. Erklæringen ble forøvrig aldri tatt alvorlig av øvrige britiske autoritetspersoner, men den var likevel et tegn på en bevegelse i retning av et konstitusjonelt forhold mellom England og New Zealand.

I august 1839 bestemte Storbritannia seg for å endelig gjøre koloni ut av New Zealand, og marinoffiser William Hobson ble sendt sørover med ordre om å forhandle seg frem til en løsning med Maori; en konstitusjonell avtale som en gang for alle skulle gjøre New Zealand britisk under internasjonal lov. Intensjonene var gode, men den endelige avtalen – The Waitangi Treaty – som ble undertegnet 6. februar 1840 har siden den tid vært gjenstand for en imponerende mengde diskusjoner og tolkninger. Mye av uenighetene bunner ut i at de to forskjellige versjonene (en engelsk og en Maori) av det som på Maori blir kalt Te Tiriti har vist seg å ikke stemme overens. Eksempelvis er ordet ”suverenitet” oversatt til det konstruerte ordet ”kawanatanga”, som igjen er en avledning av ordet ”Governor” (Kawana). Kawanatanga betydde da altså egentlig ”governship”, men ble brukt for å oversette ”suverenitet”. Kritikere av avtalen har på grunn av dette argumentert for at Maori ikke var klar over at de sa fra seg sin suverenitet. Tvert imot trodde de at de beholdt sin suverenitet, og at de gav fra seg ”the governship”.

Tross all kontroversen rundt Te Tiriti, så har prinsippene bak den (om gjensidig respekt og fredelig sameksistens) vært styrende for hvordan forholdet mellom myndighetene og Maori har forløp seg i nyere tid. I følge Michèle Dominy regnes denne avtalen som; ”the founding document of the New Zealand nation” (Dominy 1995:360). Med fare for å overse hvor omdiskutert innholdet i avtalen faktisk er; dokumentet anerkjenner kort sagt Maori som de første beboerne av New Zealand. I avtalen (det vil si den engelske versjonen, som skulle vise seg å være styrende) frasa Maori seg sin suverenitet til Storbritannia. Til gjengjeld forpliktet Kronen seg til å garantere og aktivt sikre stammens autoritet overfor deres land, fiskerettigheter, skoger, landsbyer, skatter (*taonga*) og kultur.

I 1840 ble altså New Zealand formelt underlagt Storbritannia, og Maori fikk aldri igjen tilbake suvereniteten over sitt eget land igjen⁹. Som King skriver; ”[The] face of New Zealand life would from that time on be a Janus one, representing at least two cultures and two heritages, very often looking in two different directions” (King 2003:167). Fra 1831 til 1881 –

⁹ For videre lesning, se P.G. McHugh (2002) Tales of Constitutional Origin and Crown Sovereignty in New Zealand.

et spenn på kun 50 år – økte Pakeha delen av New Zealands befolkning med 50.000 prosent. 300.000 immigranter (25 % av disse fra Skottland) kom og ble, og disse fødte 250.000 barn i den samme perioden. Det er rimelig å anta at dette var innvandring i en skala som Maori absolutt ikke hadde noen forutsetning for å forutse. Med det store antallet immigranter kom også et stort antall (for Maori) nye og farlige sykdommer. Meslinger og influensa slet på befolkningen ettersom Maori ikke hadde immunforsvar som kunne bekjempe disse sykdommene. De nye immigrantene trengte land, og det var etter underskivingen av Te Tiriti at land virkelig begynte å gli fra Maori til Pakeha. Landoppkjøpene foregikk altfor ofte ikke på legitimt vis. Maori land var eid kollektivt, med eierskap festet til slektskapsgrupper. I mange tilfeller handlet innvandrerne kun med en eller noen få representanter, uten å forsikre seg om at disse faktisk hadde autoritet til å snakke på vegne av gruppen de påstod å representere. På den måten ble Maori i stadig større grad fremmedgjort i forhold til sitt eget land. Disputter brøt ut mellom settlere og Maori som mente at de aldri hadde solgt landet settlerne forsøkte å slå seg ned på, samt mellom settlere og andre stammer som hadde blitt tildelt rett av ”eierstammen” til å oppholde seg eller samle resurser på deres territorium.

I 1844 akselererte disputtene og en mer seriøs og utbredt konflikt ble satt i gang. I 1845 brøt det ut krig mellom ”vennlige Maori” (allierte med Pakeha) og Pakeha militære på den ene siden og Hone Heke av Ngapuhi (den første chief som signerte Te Tiriti) og Kawiti fra Ngati Hine (som hadde signert sammen med Heke) på den andre. Krigen ble igangsatt av Hone som en respons på de enorme konsekvensene av Pakeha innvandring og ”land-grabbing”, samt uønsket lovgiving som for eksempel forbød felling av Kauri-trær. De drepte etter The Northern War telte 60 av Hone og Kawiti sine menn, mot 300 av Pakeha militære.

Tiåret etter The Northern Wars var fredelig, i hvert fall hva angikk forholdet mellom Maori og Pakeha. Landet ble etter hvert målt, undersøkt, kartlagt og - ikke minst – radikalt transformert. King skriver;

What followed was partly the process of creating a 'neo-Europe' – a world that looked and felt more like the one from whence they had come – partly the business of establishing animals, pasture and grains that could be husbanded to provide food and income, both national and individual, and partly an attempt to enlarge the opportunities for recreational hunting and fishing. (2003:195)

Parallelt med denne prosessen var det en økende uro blant Maori for det synkende folketallet satt opp mot den voksende Pakeha befolkningen. Enkelte begynte å promotere ideen om å forby videre salg av land til Pakeha. Sammen med denne utviklingen opererte ideen om å

danne et Maori monarki. Ideen ble etter hvert til en bevegelse kalt *Kingitanga*-bevegelsen ("kingi" av "king"). Bevegelsen var på mange måter en respons på kontakt med Pakeha. Maori hadde etter hvert begynt å få en følelse av "Maoriness" i møte med kolonialistene fra Storbritannia. Utnevnelsen av den første Maori monarken – Te Wherowhero – i 1856 ble av Pakeha sett på som et dislojalt opprør, og – som rett var – et forsøk på å begrense videre Pakeha ekspansjon i landet. Maori på sin side så på sin konge som en som kunne komplimentere manaen til den britiske monarken. I juli 1863 satte daværende guvernør Grey i gang invasjonen av Waikato, som var området hvor kingitanga bevegelsen hadde sin base. Grey hadde 20.000 men til disposisjon og planla å knuse det han så på som en trussel mot britisk suverenitet. Kingitanga bevegelsens hær bestod av 5000 menn og Pakeha vant overlegent hvorpå kongen og hans familie gikk i skjul. 1000 Maori og 700 Pakeha mistet livet under krigen, og Waikato Maori ble ytterligere straffet ved at Pakeha konfiskerte 1.3 millioner hektar av deres land. Krigene var imidlertid ikke over med det. Flere trefninger over de neste årene slet hardt på Maori, og da særlig på nordøyen. I 1881 kapitulerte endelig den daværende Maori kongen – kong Tawhiao. Det så meget dystert ut for Maori som folk. Ikke bare krigen, men også i stadig økende grad sykdommer, hadde krevd sitt. Mens Maori folketallet i 1857-58 var 56.049 så var det sunket til 42.113 i 1886 (King 2003:224). I 1840 hadde tallet vært 70.000 og rundt 1800 hadde tallet vært 100.000 – 110.000. Ved århundreskiftet var de fleste – både Pakeha og Maori – overbevist om at det bare var et spørsmål om tid før Maori som folk kom til å dø ut. De kommende tiårene var en dårlig tid for Maori, både når det gjaldt sosioøkonomisk situasjon og når det gjaldt muligheten for å være Maori og for å leve som Maori i et stadig voksende Pakeha majoritetssamfunn.

Etter 2. verdenskrig begynte en prosess hvor Maori skulle bli stadig mer urbaniserte. King skriver at "in 1936 only 11.2 per cent of the national Maori population had lived in urban areas. By 1945 this had risen to 25.7 per cent and by 1996 to over 81 per cent" (2003:473). Denne tiden representerte et skift vekk fra troen på det rurale liv som den eneste muligheten til å leve som Maori. Med andre ord; nye måter å være Maori på oppstod, og det skjedd på ikke særlig mer enn en generasjon. En slik hurtig omveltning førte til ikke bare med seg fordeler, og det begynte etter hvert å oppstå gettolignende tilstander i de største byene; hele nabolag eller strøk hvor beboerne var nesten eksklusivt Maori (og senere Maori og Pacific Islander). Maori som flyttet til byene fikk seg som regel jobb "på gølv" det vil si med manuelt og ufaglært kroppsarbeid; det begynte å utvikle seg et Maori proletariat. Professor J.G.A. Pocock uttaler i 1965 at;

[We] may be going to have ghettos – the current term for urban areas where a distinctly pigmented minority have to live with bad houses, bad schools and unrewarding jobs – and, when faced with such ghettos, the Pakeha may find that he is more prejudiced than he likes to believe... whakama may cease to be mere feeling of shyness and inadequacy which it is now, and become instead a truly bitter sense of rejection; ideologies of alienation and ambivalence may arise, and the voice of some Maori (or Islander) James Baldwin may some day be heard. (sitert i King 2003:474-475)

Som Pocock spådde utviklet det seg snart en Maori underklasse. Som utdannede kroppsarbeidere var disse særlig sårbare for skift i arbeidsmarkedet, og mange familier ble fanget i en fattigdomsfelle som de ble sittende fast i gjennom generasjon etter generasjon. Mange Maori familiers tragiske situasjon ble ytterligere tragisk ved at nye generasjoner opplevde å vokse opp i en form for kulturell vakuum. Språket – *te reo* – stod i fare for å forsvinne helt ettersom eldre som snakket det døde, og urbaniseringen hadde ført til at mange hadde brutt kontakten helt med sine hapu. Dette førte til at mange unge ikke følte at de kunne leve som Maori – de snakket ikke språket og kjente ikke skikkene – samtidig som at de heller ikke ble behandlet som Pakeha av omverdenen. Situasjonen ble ikke gjort bedre av at mange i den eldre generasjonen oppfordret unge til å glemme *te reo* og heller satse på å "bli Pakeha", ettersom det mente at dette ville gi flere muligheter i fremtiden. Dette er en utvikling vi dessverre kjenner så altfor godt i Norge. Også her opplevde en hel samisk generasjon et brudd med sine foreldres måte å leve på, pga press fra myndighetene om å assimileres inn i storsamfunnet (se for eksempel Eidheim 1969 og 1992).

På 1960- og 70-tallet vokste frem en økende mengde av urbane protestgrupper som forsøkte å sette Maori saker på dagsordenen. Disse gruppene demonstrerte for tilbakeføring av land, tiltak for å redde Maori språk og kultur, og i det store og det hele for bedre kår for Maori. Gruppene ønsket en anerkjennelse av at Maori kultur var like mye verdt som Pakeha kultur, samt en innrømmelse fra myndighetene av den uretten Maori var blitt utsatt for nesten kontinuerlig siden Waitangi Treaty var blitt underskrevet. Bevegelsene vant frem med enkelte av sine krav, men den største milepælen kom nok i 1975 da New Zealand Waitangi Tribunal ble opprettet. Tribunalen er fremdeles i drift i dag, og skal undersøke anklager om brudd på Te Tiriti. Det skal påse at idealene bak Waitangi Treaty blir fulgt og dessuten komme med anbefalinger til myndighetene. Det fungerer i dag som et forum hvor Maori klager og krav mot Kronen kan fremsettes:

Bicultural in composition, the tribunal often convenes on the marae (ritual arena) of the group filing the claim. It is not responsible for the making of law, but functions as a forum for airing grievances against the Crown and as

a commission of inquiry for investigating or inquiring into the merits of claims. It is empowered to make recommendations to the Crown with respect to compensation. (Michele Dominy 1995:361)

Det er ikke anledning til å føre saker mot privatpersoner i tribunalet.

I 1985 ble tribunalet gitt myndighet til å behandle saker helt tilbake til 1840. Dette førte til en dramatisk økning i antall fremsatte krav (fra et halvt dusin i 1984 til nesten 1000 på slutten av århundret), samtidig som det innebar en anerkjennelse fra myndighetene sin side om at Te Tiriti var mer enn et dokument som overdro New Zealand til europeiske settlere; dokumentet hadde begynt å fungere som et rammeverk for en mer ballansert Maori - Pakeha relasjon. Økonomisk kompensasjon som forskjellige iwi hadde oppnådd i Tribunalet var også med på å gi litt av makten over sin egen sosiale situasjon tilbake til Maori selv.

I dag opererer New Zealand under et ideal om multikulturalisme og som en binasjonal stat¹⁰ (to nasjoner i en stat). Det blir på politisk nivå tatt stadig sterkere hensyn til Maoris politiske stemme, og de siste tiår har sett en formidabel oppblomstring av legislasjon som skal tjene til å beskytte Maori nasjonale interesser. Imidlertid er det fremdeles et visst konfliktnivå som springer ut av Pakeha – Maori relasjoner, samt stereotypiske forestillinger om begge gruppen *fra* begge gruppene. Som dere ser eksempel på i denne teksten; det blir fremdeles snakket om Maori og Pakeha som to forskjellige *grupper*, med til tider svært forskjellige interesser. Tidligere spådommer om at Maori kom til å forsvinne som kulturell kategori og som en gruppe med en reell følelse av felleskap kontra majoriteten har slått radikalt feil.

Det som har vist seg den siste tiden er at Pakeha har begynt å stille spørsmål ved sin egen kulturelle rolle i New Zealand. Det kan virke som om det er en frustrasjon å spore over å stadig vekk bli kategorisert inn i ”koloniasator” rollen. Mange er i dag opptatt av å markere at Pakeha identitet *ikke* er en forlengelse av britisk kultur, men kvalitativt annerledes og formet av omgivelsene og landet i like stor grad som Maori kulturell identitet. Dette kan blant annet spores i en uttalelse fra en av mine hovedinformanter. På spørsmål om hva som kjennetegnet den typiske Pakeha folkekarakteren sa han; ”We’re still trying to figure that one out”.

¹⁰ Dette begrepet har jeg avledet fra Kymlicka (1997) sitt begrep ”multinational states”. Kymlicka definerer multinational states som ”states which contain two or more nations or peoples” (1997:19). I og med at New Zealand er en stat som inneholder to nasjoner har jeg på norsk valgt å betegne landet som en binasjonal stat. Se for øvrig side 63 for en kort utgreiing om multikulturalisme versus multinasjonalisme.

Dame Te Atairangikaahu; dronningens død.

Jeg hadde kun vært i Dunedin en ukes tid, da en tekstmelding tikket inn fra en av mine Pakeha kontakter, William; "You have to turn on the telly! Dame Te Ata, the Maori Queen is dead!" Den lengst regjerende monarken i kingitanga bevegelsen gjennom tidene hadde gått bort, 75 år gammel.

Senere samme kveld, stakk William innom en tur. Han visste selvsagt hva prosjektet mitt ut på og var opptatt av å informere meg om at Te Atas død var en betydningsfull begivenhet. Jeg fikk inntrykk av at han var stolt over dronningen og det særpreget det gav New Zealand og var ivrig etter å høre hvilke markeringer jeg skulle få komme til å se.

"What happens now", I asked

Would there be parading in the streets? Would they lower the flags?

He shrugged;

"Nah," he said;" You'd be surprised how many people don't even know the Maoris have a Queen."

I giggled.

"Yeah, I guess the average Norwegian wouldn't know about it.", I said.

"No, no," said William,"I mean right here in New Zealand".

Jeg må ha sett litt forbauset ut, for han fortsatte umiddelbart med å gi meg et eksempel. Hans kollega, Ian, – som han hadde jobbet med den dagen – var en av dem som ikke visste om Maori monarkiet. William hadde deklamert nyheten til ham den dagen og han hadde bare svart "Har Maoriene en Dronning? Det visste jeg ikke."

William virket oppgitt over kameraten sin, men jeg fikk inntrykk av at Ian – i sin mangel på kunnskap om Maori – ikke var et unikt tilfelle blant folk i Dunedin.

Ganske riktig, dagen etter ruslet jeg rundt i byen for å prøve å få et inntrykk av hvordan dronningens død påvirket by bildet. På toppen av byrådsbygningen så jeg ett flagg på halv stang, men bortsett fra det var det ikke tegn til at noe var utenom det vanlige. The Press (lokalavis for Christchurch og omegn) hadde et svært oppslag på førstesiden om dødsfallet, samt en grundig reppotasje inne i avisen. Otago Daily Times derimot (lokalavisen for Dunedin og omegn) hadde ingenting på forsiden om saken; kun en liten notis på side 3. Kontrastene mellom de generelle reaksjonene ellers i landet (slik de ble fremstilt i media) og reaksjonene i Dunedin var slående.

15. august 2006 døde altså Dame te Atairangikaahu, Maori dronning og leder for kingitanga – Maori monarkiet – bevegelsen gjennom 40 år. Hendelsen ble behørig dekket av media. Te Ata hadde vært en enorm skikkelse i Maori kretser. Hun var den monarken som

hadde regjert lengst og var blant annet kjent for å knytte relasjoner med mektige politiske figurer – internasjonalt så vel som nasjonalt.

Statsminister Helen Clark (Labour) uttalte etter hennes død at ” It is a time of deep sadness. A mighty kauri¹¹ has fallen.” Hun påpekte at dronningen hadde ”used her mana to bring Maoridom and Pakeha together”¹²

Også Don Brash – leder for det svært konservative Nationalist Party – uttalte seg svært varmt om dronningen. Til New Zealand Herald uttalte han; "I was always impressed by her manner, her grace, her dignity, her mana." Og videre; "My colleagues and I will be among many thousands of New Zealanders who will visit Turangawaewae Marae in the coming days to pay our respects to a great New Zealander."

Av de to lederne for Maori partiet – Sharpels og Turia – ble Te Ata beskrevet som ”the heart of the Maori people”.

I tillegg til uttalelser fra offentlige personer, strømmet det også inn kondolanser fra privatpersoner på nettsidene til de største avisene og TV stasjonene. Kort sagt; ved å se på media kunne det virke som om hendelsen hadde rystet hele landet, privatpersoner så vel som politikere; Pakeha, så vel som Maori.

Sentrale tema og problemstillinger

Den overnevnte kontrasten – mellom medias dekning av Te Atas død nasjonalt og den empiriske situasjonen i Dunedin – skulle vise seg flere ganger i mitt feltarbeid. Eksempelet viser også hvor todelt New Zealand faktisk er i dag; dronningen er i seg selv et symbol på forestillingen om en separat Maori nasjon. Beskrivelsen av hvordan hun brukte sin mana til å bringe Maori og Pakeha sammen, viser at new zealandere tenker på Maori og Pakeha som to forskjellige grupper, som det må bygges bro mellom. Altså; det eksisterer en allmenn forestilling om at forholdet mellom Maori og Pakeha ikke er uproblematisk.

Te Atas død skulle også bli begynnelsen på det som for meg var ukevis med frustrasjoner over ”usynlige Maori” og ”blinde Pakeha”. Den første tiden klarte jeg ikke å lokalisere en eneste Maori i Dunedin. Jeg var blitt advart på forhånd at de fleste Maori ikke var nevneverdig annerledes utseendemessig enn Pakeha, og jeg var for så vidt forberedt på det. Men det var ikke bare et spørsmål om ”usynlighet” i en visuell forstand, men også i en sosial forstand. Etter hvert som kontaktnettverket mitt utvidet seg og jeg fikk stadig mer

¹¹ En stor New Zealand tresort. Å bli betegnet som kauri er en stor ære. Det er en tittel som beskriver visdom, vekst, mana og sinnsro.

¹² http://www.nzherald.co.nz/section/1/story.cfm?c_id=1&objectid=10396433

Pakeha bekjente, ble jeg stadig mer forundret over at ikke en eneste av disse var Maori, og også at ikke en eneste av disse *kjente* noen som var Maori. Da Pakeha fikk høre om prosjektet mitt og at jeg hadde planer om å faktisk utføre det i Dunedin fnøs de av meg. Jeg fikk klar beskjed om at jeg var på feil plass. "We have noe real Maoris down here" var det en nabo som fortalte meg. "You need to go up north where the real Maoris are" fikk jeg beskjed om av en drosjesjåfør. Jeg begynte etter hvert å bli nervøs. Hadde jeg bommet fullstendig på valg av felt? Hvor var disse ca 7000 Maori som statistikken hadde fortalt meg bodde i Dunedin?

Etter en månedslang periode med frustrasjon løsnet det endelig. Jeg fikk kontakt med en Maori forsker som jobbet på universitetet. Hun hadde en doktorgrad og hadde skrevet en del om Kai Tahu og forhold til land og naturressurser. Hun hadde Kai Tahu whakapapa og var aktivt involvert i stammens aktiviteter. Jeg ble etter hvert introdusert for hennes familie, enkelte kolleger og jeg fikk tips om hvor jeg burde henvende meg innad i forskjellige organisasjoner og i byråkratiet. Disse introduksjonene og tipsene skulle vise seg å være uvurderlige for meg. For det første fordi jeg aldri hadde fått innpass i en såpass lukket enhet som en familie, dersom det ikke hadde vært for hennes vennlighet og imøtekommenhet, og dernest fordi det er nærmest umulig å navigere seg frem i de utallige organisasjonene og institusjonene som jobber med Maori saker uten retningsangivelser.

Det gikk etter hvert opp for meg at tett i tett på Dunedins Pakeha innbyggere sin hverdag, så det en annen hverdag som var utpreget Maori. Den var preget av hui (møter), kulturell virksomhet (sang, dans og kunst), studentsamfunn og generell interaksjon mellom Maori. Det oppsiktsvekkende var at dette ikke ble registrert av majoriteten. Ikke bare ble det ikke lagt merke til, det ble ikke oppfattet som interessant. Heller ikke ble det betegnet som "ekte", men tvert i mot "uautentisk". Samtidig hørte jeg stadig vekk Pakeha i Dunedin *kommentere* ting som hadde med Maori å gjøre, men da altså ikke satt i en Dunedin kontekst. Faktisk ble det svært sjelden satt i noen kontekst i det hele tatt. Utsagnene jeg fikk høre gikk stort sett på sakter som angikk "Those Maoris" eller "The Maoris", Ikke spesifikke iwi eller hapu i spesifikke reho (territorium). Disse holdningene fra Pakeha fikk meg på sporet av en del problemstillinger. Hadde Pakeha en forestilling av enkelte Maori som mer "autentisk" enn andre Maori? Hadde denne forestilte autentisiteten noe med fenotype ("rase") å gjøre? Var det slik at Dunedin i realiteten hadde etnisk separatisme? Var det slik at Maori holdt seg med Maori og Pakeha holdt seg med Pakeha, eller lå det noe annet bak? Var situasjonen i byen spesiell for Dunedin, eller var denne tilstanden typisk for New Zealand?

Dette er noen av de spørsmålene jeg vil forsøke å utforske i de kommende kapitlene.

KAPITTEL 2

Settler versus Native? Visuelle opposisjoner i land og by.

Innledning

Dersom man skal ta for seg lokale uttrykk for tilhørighet og felleskap i Dunedin er det etter min mening vitalt å omtale det visuelle inntrykket byen gir. Keith Basso minner oss på at sted og landskap ofte kan tjene som kraftfulle påminnelser; som en slags stedlig hukommelse:

”Hence, as numerous writers have noted, places possess a marked capacity for triggering acts of self-reflection, inspiring thoughts about who one presently is, or memories of who one used to be, or musings on who one might become. And that is not all. Place-based thoughts about the self lead commonly to thoughts on other things – other places, other people, other times, whole networks of associations that ramify unaccountably within the expanding spheres of awareness that they themselves engender.” (Basso 1996)

Mennesker tillegger landskap mening – ikke omvendt – og måten folk former og kommenterer omgivelsene på sier mye om hva som er meningsfylt; hva som er relevant. Omgivelser fungerer som et speil; som ” ... natural “reflectors” that return awareness to the source from which it springs” (Basso 1996).

Siden opprettelsen av Waitangi tribunalet i 1975 har en god del land blitt tilbakeført til forskjellige iwi. Som en del av det store oppgjøret mellom Kai Tahu og myndighetene, ble det tilbakeført ”...some high-country pastoral properties in Crown title; some forest lands and license fees from those lands, the right of first refusal over some urban Crown lands (including airports); the title to certain previous sites; and the title to certain reserves” (Ward 1999:57 sitert i Mead 2003:274) Det meste av erstatningen for tap av land ble imidlertid utbetalt i form av penger og det landet Kai Tahu fikk tilbake var blitt kraftig alterert.

Jeg vil i dette kapittelet ta for meg visuelle trekk ved land og by, samt se på hvordan disse trekkene genererer følelser av inklusjon, eksklusjon og erobring. Jeg vil også komme inn på hvordan stereotyper blir produsert og reproduisert når det gjelder henholdsvis Maori og Pakeha sitt forhold til landet.

Land – Whenua



“Gorse originates in Western Europe. It was introduced into New Zealand by settlers and sold by seed merchants and nurseries for private cultivation until the 1890s. Since then it has spread to cover more than three per cent of the total land area in New Zealand, including significant agricultural areas and forest plantations.”¹³

Siden Pakeha ankom sørøyen av New Zealand, har landskapet blitt dramatisk forandret. Tydeligst for en observatør fra ”utsiden” – sett vekk i fra bebyggelse – er nok de enorme landområdene som er blitt avskoget, samt drenering av sumpland for å skape dyrkbar jord. For de Maori jeg snakket med, er imidlertid importen av ikke-innfødte planter noe av det mest oppsiktsvekkende. Det er i dag flere introduserte planter som vokser i Aotearoa New Zealand enn det er innfødte planter. Spesielt de gule buskene med Gulltorn – eller Gorse – som dekker Otagos åssider stikker seg ut og er særlig synlig. Denne planten var svært populær i Storbritannia og ble ofte brukt som dekorative innslag i hekker. Etter at den ble introdusert i New Zealand har den vært til stor irritasjon for lokale bønder, i og med at den tar beslag på mye av det som finnes av dyrkbar mark, og er svært vanskelig å bekjempe.

¹³ Hentet 26. oktober 2007 fra nettsidene til Ministry of Forests and Range (i British Columbia) sine nettsider (<http://www.for.gov.bc.ca/hfp/publications/00177/gorse.htm>)

Endringen i økosystemet er noe det snakkes om blant Maori jeg hadde kontakt med. På en biltur på vei til et møte, kommenterte stadig vekk min kontakt, Lynne, landskapet vi beveget oss i;

“You know how you can tell witch plants and trees aren’t native? It’s quite obvious. The native bush hugs the landscape; they’re rounded somehow, while the imported ones stand out. See those trees over there? They stand out; they haven’t learned to embrace the land. They’re shaped for another type of landscape.”

Også mine Pakeha informanter påpekte hvordan de europeiske pionerene hadde formet landskapet, men deres kommentarer var ikke preget av samme misbilligelse som, for eksempel, Lynne sine.

På en kjøretur ut til Otago Peninsula fortalte William om sin skotske tipp- tippoldefar, som ankom New Zealand i 1848.

- “He settled about two hours drive from Dunedin. Back then it took weeks to reach the city. [...] He was the first person to settle in the [...] area”

William forteller med stolthet om hvordan hans forfader transformerte landskapet; hvordan enorme sumpområder ble drenert og skog felt, slik at man fikk tilgang på dyrkbart land og slik at fremkommeligheten ble bedret. Bildet som står i hodet på ham er et mytisk bilde av en pioner, av en som – ved hardt arbeid og vilje av stål – overvant naturlige hindringer, og modellerte omgivelsene i sitt eget bilde. En som skapte *noe* ut av *ingenting*.

Som eksemplene viser, er det en tydelig kontrast mellom hvilken mening de Pakeha og Maori jeg snakket med tillegger omgivelsene. I begge tilfellene har kommentarer om omgivelsene kommet uoppfordret. Begge parter er enige om hvordan landskapet var før, hvordan landskapet er nå, og hva som er årsaken til endringene. Det man ikke er enige om er verdien av denne endringen; og hvilke konsekvenser den har hatt og fortsetter å ha.

Min Maori kontakt snakket med sorg, om noe tapt, om en inntrenging og forringelse av jorden. Min Pakeha kontakt snakket med stolthet; om noe som er blitt ervervet; om erobring og foredling av jorden.

Forholdet til land er noe som gjennomsyrrer det meste av Maori kosmologi – eller *tikanga*¹⁴. ”Land” på te reo er ”*whenua*”, men ordet kan også bety ”morkake”, ”bakke”,

¹⁴ P.M. Ryan’s “*Dictionary of modern Maori*” (1994) definerer *tikanga* som “custom, obligations & conditions (legal), provisions (legal), criterion.” Mead (2003) definerer *tikanga* som “... a set of beliefs associated with

”land” eller ”stat”. At ordet for land og morkake er det samme er ingen tilfeldighet. Etter en fødsel blir morkaken begavet i jorden; ”*whenua* vender tilbake til *whenua*” (Sidney M. Mead 2003:269). Denne handlingen er med på å knytte folk til land, og gir mening til Maori sin betegnelse på seg selv; ”*Tangata whenua*” – eller ”people of the land”¹⁵.

Begrepene som beskriver Maori sosial organisasjon er sterkt preget av slektskapsmetaforer blandet med metaforer for land og tilhørighet. ”*Whanau*” er den minste formelle sosiale enhet. Ordet oversettes i dag med ”storfamilie”, men det kan også bety ”fødsel” (Williams 1971:487, i Mead 2003). ”*Hapu*” er den neste byggesteinen i Maori samfunn. Ordet kan oversettes med ”sub-stamme”, men ifølge Williams defineres det også som ”gravid” eller ”unntanget i livmoren”. Når man ser dette i sammenheng med ordet for land - ”*whenua*” - som også betyr ”morkake” kan man slutte at *tangata whenua* ikke bare spiller på at man blir begravd i jorden når man dør, men at man kom derfra i utgangspunktet. Begraving av morkaken etter en fødsel er en anerkjennelse av dette; det styrker båndet mellom person og land. Det er imidlertid ikke likegyldig hvor i jorden man gravlegger morkaken eller avdøde. Dette må skje på en hapus *reho* – altså på stammens territorium. Det er dette området som er stammens *turangawaewae* – ”A place for the feet to stand”.

Sist men ikke minst har man ”*iwi*”, som først og fremst oversettes med ”stamme”, men som også kan bety ”bein”. En tradisjonell Maori begravelse bestod tidligere av to stadium. Først en midlertidig begravelse, hvor kroppens forråtnelsesprosess satte i gang. Det andre stadiet bestod av en rensing av den avdødes bein, som så ble gravlagt på en ny plass. Det forekommer – også i dag – at folk betegner sine slektninger som *iwi* eller bein (Mead 2003:219). Metaforen understreker slektskapet mellom medlemmene av en stamme, samtidig som den understreker medlemmenes slektskap til forfedrene i jorden.

Ritualer og land

Den sterke understrekningen av båndet mellom land og folk i Maori tikanga (skikker/kastom) kan – etter min mening – være med å forklare mye av bitterheten dagens Maori føler overfor kolonialiseringprosessen. På grunn av dette båndet fikk Pakehas okkupasjon av Aotearoa en dobbel dimensjon; det var ikke bare Maori territorium som ble kolonialisert. Ved å tvinge *iwi* vekk fra sine *reho*, kolonialiserte Pakeha også deres forfedre;

practices and procedures to be followed in conducting the affairs of a group or an individual. [...] *Tikanga* are tools of thought and understanding. They are packages of ideas which help to organize behaviour and provide some predictability in how certain activities are carried out.”

¹⁵ Mead (2003) påpeker at en internasjonalisering av begrepet *tangata whenua* kan være ”urfolk”.

deres *whakapapa*. Konsekvensene av dette merkes fremdeles; i og med at så mange ritualer og kostoms er bundet opp til land, så har *tikanga* fått en stadig svakere posisjon blant majoriteten av Maori. Befolkningen har blitt, og fortsetter å bli, stadig mer urbanisert. Ritualene som fungerer som en form for kulturell hukommelse er ikke lenger tilgjengelig for observasjon for de fleste Maori, og kunnskapsplattformen man tidligere tilegnet seg ved å overvære ritualer hviler nå kun hos noen få utvalgte eksperter, og de fleste Maori har i dag ikke anledning til å observere tradisjonelle ritualer, som for eksempel åpningen av et dekorert hus. Det er imidlertid tegn på at man forsøker å tilpasse disse ritualene til en urban og nåtidig kontekst. Et eksempel på dette er en moderne tilpassing av *kawanga-whare* seremonier. Tradisjonelt var bygging av hus – og særlig ”carved houses” – regnet som svært *tapu* (noe som er underlagt restriksjoner/noe hellig). Det var strenge restriksjoner på arbeiderne og på verktøyene de benyttet seg av. Blant annet var det et generelt forbud mot alle ting *noa* (nøytralt og balansert) på byggeplassen; det vil blant annet si at det ikke var lov å konsumere mat eller tobakk, og det var adgang forbudt for kvinner. Før huset kunne tas i bruk måtte det ”åpnes” ved hjelp av en *kawanga-whare* seremoni, populært kalt for ”the dawn ceremony” grunnet tiden på døgnet den skal utføres. Mead skriver;

”The *kawanga-whare* ceremony was used traditionally to open (in the sense of freeing something from restrictions and making it safe for social use) a *whare-whakairo* (carved meeting house), or commonly a *whareniui* that had just been completed and was ready to hand over to the *hapu* for its use.” (Mead 2003:71)

Tikanga (skikker) som er forbundet med husbygging forteller mye om prinsippene som ligger bak *tapu* og *noa*. Det blir i dag forsøkt å overføre gamle ritualer forbundet med bygging av spesielle hus til bygging av moderne boliger. Et problem forbundet med dette er at det ikke alltid er aksept for en introduksjon av disse skikkene i storsamfunnet. En av mine kontakter beklaget seg over at det var vanskelig å finne Pakeha arbeidere som var villige til å overholde *tikanga* under husbygging. Hun mente at det var sunn forretningssans å sikre at etterspørselen på arbeid som fulgte Maori *tikanga* ble møtt med et tilfredsstillende tilbud fra næringslivet sin side. ”I’d be willing to pay for it,” sa hun.

Det er imidlertid andre eksempler på suksessfull tilpasning av tradisjonelle ritualer. I 1984 ble ”daggriseremonien” utført i New York for å åpne en utstilling av Maori artefakter. Utstillingen ble ganske enkelt kalt ”Te Maori” og er en av de mest vellykkede kunstartangementene Aotearoa noensinne har eksportert. Mead (2003:82-85) skriver om hvordan det var en god del engstelse forbundet med utstillingen fra Maori sin side. Mange av

gjenstandene som ble vist frem ble (og blir) ansett som svært tabu, blant disse var gravkister og gjenstander med forfedrenavn. Daggryseremonien ble en måte å gjøre disse gjenstandene *noa*, det vil si ballanserte/ufarlige og sikre for de som skulle betrakte dem. En uforutsett konsekvens var at seremonien – i tillegg til å gjøre utstillingen trygg – ble enormt populær i kunstmiljøene. Etter hvert ble den integrert til å bli en naturlig del av utstillingen og den ble fremført hver gang Te Maori ble flyttet til en ny lokasjon. De besøkende forventet å få se den.

Så hvordan skiller utførelsen av denne seremonien seg fra tidligere praksiser? For det første var det ikke vanlig å bruke seremonien til å åpne utstillinger. Denne bruken er ikke et brudd med tradisjon, men heller en utvidelse av den til å inkludere moderne fenomener i en moderne kontekst. For det andre så ble seremonien utført i bygninger som allerede hadde vært åpne for publikum i lengre tid. Dette ble imidlertid akseptert i og med at det ikke var museet/lokalet i seg selv som skulle ”åpnes”, men selve utstillingen. Den nye tilpassingen av seremonien var ikke noe som ble tatt lett på. Mead forteller at saken ble diskutert lenge og grundig av *Taonga* (Maori prester) og eldre før man kom frem til en løsning. I tillegg måtte det forhandles mye med hvert enkelt amerikansk sted som skulle beverte utstillingen. Utenforstående måtte innvies i ritualets gang og betydning og man måtte forsikre seg om at alle de involverte forstod alvoret i situasjonen. En annen konsekvens av disse prosessene var at Maori på denne måten fikk markert et eierskap og et ansvar ovenfor gjenstandene som ble stilt ut. Utstillingsturneen levnet ingen tvil om hvem som hadde ansvar for, hevd på og kontroll over Maori kultur; nemlig Maori selv. Turneen fikk rituelle praksiser ”out into the glare of international publicity and out of the closet as it were” (Mead 2003:84).

Mennesket i naturen

Pakehas forhold til land blir som regel oppfattet som annerledes enn Maoris forhold til land. Det blir ofte tatt for gitt at Pakeha måler verdi av land i nytbarhet. En av mine Kai Tahu kontakter, Loise, tok meg med på et møte med John; en representant for CSAFE (Centre for the Study of Agriculture, Food and Environment). Møtet var for meg en noe spesiell opplevelse. Jeg fikk inntrykk av at representanten var svært forsiktig i sin måte å snakke på. Han kastet stadig vekk blick på min kontakt og stilte seg åpen for kritikk med små kommentarer underveis. ”Am I right?” ville John si, mens han så på henne. Hun nikket og var enig i det han hadde å si om forholdet mellom henholdsvis Pakeha og natur og Maori og natur, og jeg fikk inntrykk av at dette var noe de hadde diskutert ved tidligere anledninger. John uttrykte seg svært kritisk om det han kalte for ”the preservation lobby”;

So the basic belief in preservation wisdom is that the people are the enemy of the environment, not actually the nurturer. And the indigenous people's thing – at least as spoken mainly internationally, I can't speak for locals, cause it's not really written down, but there's a reciprocity. Basically what happens is that you love the environment [...] you do your managing. [...] The land also owns you. And that there is a...a... conviction [that] if you love the land it will love you back, abuse the land and it'll abuse you.

John setter her opp en velkjent scenario; en kontrast mellom vestlig og native måte å betrakte land på. I følge Maori ideologi så stemmer dette inntrykket av forholdet mellom Maori og land. Jeg vil presisere at det ikke dreier seg om en romantisert forestilling om urfolk som voktere av den hellige natur, men heller om et resiprositetsforhold, slik som John sier. Dette forholdet er ikke nødvendigvis sprunget ut av en barnlig og naiv kjærlighet til naturen i seg selv, men heller ut ifra nødvendighet; en avhengighet til landet og de resursene det kan avgi. Det har også sammenheng med troen på at landet også er i slekt med Maori. Forfedre kom av landet og ble begravd i landet, på samme måte som nålevende Maori er av landet (*tangata whenua*) og skal begravnes i landet. Man har dermed mye de samme forpliktelser når det gjelder resiprositet til landet, som man har til medlemmer av sin egen *iwi*. Dette forholdet er ikke nødvendigvis alltid uproblematisk, det kan tvert imot være preget av spenning og usikkerhet. Dersom noen for eksempel omkommer i en bilulykke krever dette en seremoniell rensing av landet der det skjedde. Land er ikke et nøytralt (*noa*) objekt, det er et subjekt på den måten at det påvirkes spirituelt så vel som materielt av menneskelige aktiviteter.

Om Pakeha sitt forhold til land sier John videre;

[The] Pakeha philosophy that somehow perfect nature was something before this original ecological sin happened, you know; the Garden of Eden, which was perfect in its naturalness and [we] ruined it. Those people appoint themselves a warrant to be very very hard on people, and if it's it an indigenous minority [that they are hard on]; all the better, because you can run over the top of them in the submissions process, and... you could protect the environment.

So, what I'm suggesting to you is that the preservation lobby is a fundamentally anti-humanist philosophy, which means that you get brutality, and you get people spitting on whalers, and stoning whalers, you get in the Norwegian context the same.... The same... angry.... er... personally... denigrating behaviour. Trying to reduce the *mana* of those people, not turn around the other way and say "well, I could see your point of view, and you have rights here," and [...] you know?

Her også setter John fingeren på noe som har vært en kilde til konflikt mellom Maori og Pakeha (også mellom Pakeha miljølobbyister og andre Pakeha som lever av landet). Som John påpeker, så er det noe utpreget antihumanistisk ved disse miljøforkjempernes syn på

land og menneskets virke på land. Blant enkelte av de Maori jeg snakket med var det en følelse av at dette var nok et forsøk på å fremmedgjøre Maori fra deres eget land; nok en måte å kolonialisere på. Særlig med tanke på at Maori er stolte over sin ideologi hva angår et resiprositetsforhold til landet, så kan enkelte av disse ”angrepene” fra miljøforkjemper virke som angrep på sentrale verdier i Maori kultur. Angrepene – som jeg kaller dem – kom ofte i form av anklager om overutnytting av resurser, som regel i form av overfiske eller overdrevet sanking av skjell og annen sjømat. Anklagene jeg fikk høre ble aldri begrunnet med statistikk eller fakta og ble som regel satt i kontrast til at Pakeha ”ikke fikk lov til å gjøre noe lenger”, uten å spørre *tangata whenua* om tillatelse. En ting som mange Pakeha var opptatt av å formidle til meg når vi kom inn på miljøvern var at det var Maori som hadde utryddet den store strutselignende fuglen Moa. Særlig en av mine kontakter – Elisabeth – var opptatt av å poengtere dette;

They complain about how we treat the environment, but they actually killed off the Moa before we ever came here!

Denne typen kommentar er interessant i den forstand at den vitner om en underliggende holdning om at det er greit å drive rovdrift på Maori land når Maori ”gjør det selv”. Det er et irrelevant argument i en miljødebatt og gir kun mening i opposisjon til Maori, og det bærer preg av å være et noe desperat forsøk på å forsvare noe man vet er en uforsvarlig praksis. Elisabeth er også en person som ved flere anledninger uttrykte at hun var ”lei” av alt ”maset” fra og om Maori. Hun var svært ofte i forsvarsposisjon. Når hun ble stilt spørsmål om hvorfor Pakeha valgte å gjøre ting på den ene eller andre måten, så svarte hun ofte med å stille det opp mot hva Maori gjorde eller hva Maori hadde gjort i en lignende situasjon. Samtidig er det interessant å merke seg at Elisabeth i kommentaren ovenfor faktisk utfordrer stereotypiske oppfatninger om en ”ren” og uskyldig prekolonial tid. På et vis likestiller hun Maori med Pakeha (”de” kan gjøre som ”oss”), mens hun samtidig bevarer den etniske dikotomien (”de” versus ”oss”).

I et miljøbevaringsperspektiv er Elisabeth sin kommentar interessant fordi hun forutsetter at det som har skjedd før har betydning for det som skjer nå *når det gjelder miljøpolitikk*, selv om forvaltningspraksiser er totalt endret i nyere tid. John ved CSAFE uttrykte irritasjon over nettopp denne måten å betrakte historien på;

You hear over and over and over, that we've caused extinction to all of these things, Maori cause this number, and New Zealand society after that; this number, and... People go around with this whole kind of feeling that this is somehow relevant to *now*. [...] So you see, what you get is this sort of litany of selective history in the past, and that issued to some sort of feeling of guilt to some degree, a kind of human species cringe. It all comes from this feeling that somehow we have changed things dramatically, and it is automatically transferred that we will carry on doing that.

Det er i og for seg ikke vanskelig å forstå hvorfor miljølobbyister i New Zealand har dette synet på historien. For det første blir man konstant minnet på at Pakeha har transformert landskapet radikalt, gjennom svært visuelt påtrengende planter, som for eksempel Gulltorn og andre introduserte vekster. For det andre blir man stadig minnet på at Pakeha ikke bare har påvirket landskapet, men at de også har påvirket menneskene som var her. Det blir en ubehagelig parallell mellom skadelig introdusert flora og fauna og skadelig introduserte mennesker, en parallell som blir enda mer ubehagelig når man ser at plasseringen av Maori som native i native flora og fauna også fører til en slags plassering av Maori som nærmere naturen på alle områder enn Pakeha.

Jeg møtte et eksempel på denne ubehagelige kategoriseringen av Maori da jeg besøkte byen Queenstown på vestkysten. Jeg besøkte en av de mange og populære parkene som stiller ut native flora og fauna, med kiwifuglen som hovedattraksjon. Parken var med andre ord en dyrepark, med forskjellige arter stilt ut i innhegninger og bur. Det som imidlertid var noe spesielt var at det også foregikk et "Maori cultural show" i denne parken. Publikum fikk seg altså først en tur rundt i parken hvor de kunne titte på innfødte dyr og planter, før de stilte seg foran en scene og fikk høre diverse musikalske numre fremført av "the native people". Disse "native people" var iført tradisjonelle bastskjørt, påmalte ansiktstatoveringer (*moko*) og var barføtte og smilende. Nå er det selvfølgelig Maori sin soleklare rett å presentere sin egen kultur slik de måtte ønske, men jeg er overbevist om at denne fremførelsen – foran dusinvis knipseklare turister med kameraer – ikke ville ha falt i smak hos enkelte av mine Maori informanter. Med meg i parken hadde jeg også en av mine Pakeha kontakter, som spydig uttalte at showet ikke var en presentasjon av autentisk Maori kultur. Han reagerte altså ikke på "utstillingen" av Maori i en dyrepark, men på kvaliteten på opptredenen, som han mente kun var for å tilfredsstille utenlandske turister som "ikke visste bedre".

Poenget mitt er på ingen måte å påstå at Maori blir "stilt ut" av Pakeha, de som opptrådte i denne parken har selvfølgelig sine egne motiver for å gjøre dette, men at det er en link i menneskers oppfatning mellom Maori og natur, mellom Maori og flora og fauna. Denne linken blir oppfattet som så uproblematisk at få ser det suspekke ved at Maori opptrer i en

dyrehage, kledd i ”tradisjonelle” klær mens de synger og danser på ”tradisjonelt” vis. En slik opptreden reproducerer også et romantisert syn på urfolk (som ”naturbarn”) ovenfor turistene som var tilstedet. For mange av dem var den opptredenene kanskje det eneste de fikk med seg av ”kunnskap” om Maori før de dro hjem igjen.

En slik stereotypi av urfolk som nærmere naturen enn hvite mennesker er ikke unik for New Zealand. Dersom man dykker ned i beskrivelser av urfolk i andre land – eksempelvis Norge, USA, Australia, Malaysia med mer – ser man at denne stereotypen forekommer som en regel snarere enn et unntak. Det er et velkjent problem for urfolk verden over å overbevise majoriteten om at de kan være urbane og moderne og samtidig ha en ”autentisk” urfolksidentitet. Det urbane er ofte en eksklusiv ”hvit” sone, hvor settleridentitet blir produsert og reproduisert, og hvor uttrykk for ”nativeness” ofte ikke passer inn. Jeg vil videre forsøke å vise hvordan Dunedin fremstår som en forlengelse av et mytisk settler hjemland hvor det ikke er plass til uttrykk for native tilhørighet.

By



”The small white stripes represent the first two ships; the blue strips the sea they crossed; the green for new pastures; the gold for crops grown. The red signifies blood ties left behind; and the black sadness for loved ones missed.”¹⁶

Flora og fauna er ikke det eneste som tjener som påminnelse om settler historien. Dersom man tar seg en tur gjennom Dunedin, vil man støtet på ting som “The Scottish Shop”, talløse monumenter og bygninger som bærer navnet til den skotske poeten, Robert Burns. Du vil se skolebarn i deres tartan uniformer, store ny gotiske steinkirker, og hvis du er der mens det er offentlige festligheter på gang vil helt sikkert få med deg det lokale sekkepipebandet¹⁷. En gang i året arrangeres ”Scottish week” og Dunedin har utarbeidet sin egen haggis seremoni.

Det virker ikke som om disse trekkene ved byen oppfattes som merkelig av de lokale. De er snarere stolte av det skotske settler preget; og kaller Dunedin for ”den mest skotske byen utenfor Skottland”. Som en outsider, er det lett å ta en slik stolthet for en gimmick; en slags reklamekampanje overfor turister og andre fremmede, så jeg brukte derfor selv lang tid på å

¹⁶ Beskrivelse av the Dunedin Tartan, som ble designet i 1988 og offisielt registrert av Scottish Tartan Society i Crieff, Perthshire. (Hentet 25. oktober 2007 fra <http://www.cityofdunedin.com>)

¹⁷ Bruken av sekkepipeband ved spesielle anledninger er et generelt New Zealands fenomen I følge en av mine kontakter. Jeg vil allikevel påstå at praksisen blir særlig vektlagt i den ’skotske’ konteksten som Dunedin inngår i.

pinpointe nøyaktig hva det var som ”ikke stemte” med byen. Man blir gjerne preget av den konteksten man befinner seg i, og etter en stund synes jeg ikke lenger det var oppsiktsvekkende å støte på så markante europeiske omgivelser på en øy i Stillehavet. Min far – som jeg fikk besøk av i felten – satte perspektivet litt på plass for meg da han kom med følgende kommentar om Dunedin:

Dette er jo helt sykt! New Zealand er en stillehavsøy, men dette minner jo mer om de fineste universitetsstrøkene i England. Grønne piletrær som henger over idylliske kunstige bekker. Kritthvite mennesker som snakker om Skottland som om de skulle ha reist derifra først i fjor! Denne byen er bare 150 år gammel, men man skulle jo tro at det aldri hadde vært noe annet enn europeere her nede. Hvor er Maoriene?

Poenget, som mitt besøk minnet meg på, er at visuelt, så blir du hele tiden minnet på den skotske arven og de skotske pionerene. Selvfølgelig ser man også spor av Maori på gatene. *Te reo* – Maori språket – blir brukt på alle offentlige skilter i tillegg til engelsk, men dette er et *nasjonalt* uttrykk for Maori tilstedeværelse, ikke lokalt, og i hvert fall ikke for Kai Tahu. En av mine kontakter mente at den nye standarden for *te reo* som blir brukt i det offentlige, faktisk er med på å erodere stammeidentiteten, i og med at den er med på å viske ut lokale variasjoner av *te reo*. Denne oppfatningen er ikke særlig kjent blant Pakeha jeg snakket med. En av dem – Elisabeth – oppfattet *alle* Maori kulturelle uttrykk i det offentlige rom (som for eksempel skilter på *te reo*) som negativt. ”They’re always forcing their culture upon us”, kommentert hun til meg. Hun har ikke nok kunnskaper om Maori eller Kai Tahu til å være klar over at den formen for *te reo* som er på offentlige skilter faktisk ikke blir ønsket velkommen av lokale Maori. Den blir derimot (av Kai Tahu) sett på som nok en form for kolonialisering. Språket er *te reo*, men ikke slik partikulære Maori snakker det; det er en *te reo* formet i respons på, og godkjent av Pakeha.

På tross av at Aotearoa New Zealand strengt tatt er en stillehavsøy, er det altså det skotske preget som er sterkest i Dunedin. Dette førte til det jeg opplevde som kulturelle paradokser; vestlige kulturuttrykk fortolket i en sørlig kontekst. I og med at en av de tingene som er tydeligst ”annerledes” med New Zealand sammenlignet med for eksempel Storbritannia, er klimaet, finner jeg det naturlig å trekke frem en høytid som vanligvis er sterkt forbundet med en spesiell årstid. Hvert år arrangeres det i Dunedin en ”Santa Parade” – en nisse parade. Tusenvis av folk møter opp i sentrum i midten av desember og ser på at lokale skoleklasser, bedrifter og andre går i tog gjennom byens hovedgater. Det spilles musikk, mennesker danser, og på slutten av toget kommer Santa Claus, sittende i en vogn som er trukket av reinsdyr. Personlig reagerte jeg selvfølgelig sterkt på været; som nordmann er jeg ikke vant til sol og

temperaturer som strekker seg opp på tjuetallet midt i desember. Det som var merkeligst for meg var imidlertid små detaljer; den mest typiske julesangen de spilte var ”Summer Holliday”. Den kunne høres over anlegget i det nissen – iført tjukt, rødt pelsantrekk og votter – kom kjørende forbi i en vogn trukket av dyr man vanligvis forbinder med land nord for polarsirkelen.

I løpet av min tid i Dunedin snakket jeg med svært mange unge Pakeha i alderen 20-30 år. Samtlige av disse hadde gjennomført – eller planla å gjennomføre – en såkalt OE. OE er forkortelse for ”Overseas Experience”. Reisebyråer jeg var innom i Dunedin, hadde egne OE brosjyrer; pakkeløsninger for turen til Europa. Uttrykket betegner det jeg vil kalle en slags pilgrimsreise. Man sparer opp så mye penger man klarer, før man reiser på en langvarig tur til Europa, vanligvis med Storbritannia som base for turen. De jeg snakket med hadde også et stort ønske om å oppsøke det stedet i Skottland som deres forfedre hadde utvandret fra. De ville – som de selv betegnet det – finne sine røtter. ”I want to see for myself the place where my ancestors used to live”, sa Ian. ”You gotta do your OE”, sa Peter, da jeg spurte ham om hvorfor så mange unge Pakeha dro til Storbritannia. Den skotske patriotismen som kom til uttrykk blant mine informanter var påfallende. For mange, så virket det som om deres OE bar preg av å ”going home”. Denne nostalgien viser seg i beskrivelsen av den offisielle tartaren som sitert først i dette underkapittelet; ”The red signifies blood ties left behind; and the black sadness for loved ones missed.” Tartaren ble designet i 1988, så jeg tviler sterkt på at ”loved ones missed” er en betegnelse på konkrete nålevende personer i Skottland. Det hadde vært interessant å følge en person på sin OE for å se om Skottland oppfylte de forventningene vedkommende hadde; om myten hadde overlevd et slikt møte med virkeligheten.

En av mine Kai Tahu kontakter var begynt å bli mektig irritert på denne opphøyingen av Storbritannia. Ved en anledning var hun på en jobbrelatert reise til England, hvor hun blant annet snakket med en prominent politiker. Dette ble svært hauset opp i hennes kretser, og hun påpekte ironisk at hun hadde snakket med den engelske politikerens motstykke i New Zealand, og det hadde ikke generert så mye som et løftet øyenbryn. Hun observerte at alt som hadde med Storbritannia å gjøre ble tillagt mye større verdi enn tilsvarende ting i New Zealand. ”If they miss it so much they can go back,” snøftet hun.

Det ”Europa” som mine kontakter i Dunedin forestilte seg er preget av myter om fortiden og hjemme. Jeg fikk en av mine kontakter – Ian – på besøk i Norge noen måneder etter feltarbeidet. Etter å ha reist litt omkring i resten av Skandinavia kom han til Bergen, hvor han kommenterte følgende;

Copenhagen was the first city that really felt authentically European to me.

En del svenske byer ble derimot ikke – av ham – oppfattet som europeiske nok, til at de svarte til hans forestillinger om hvordan det mytiske Europa skulle oppleves (han hadde på det tidspunktet enda ikke vært i Storbritannia).

Bergen ble heldigvis “godkjent” som en autentisk europeisk by, og likeledes kunne han forsikre oss om at vi hadde ”nok historie i Norge” til å bli regnet som ekte europeere.

Michele D. Dominy argumenterer for en mer nyansert fremstilling av ”settler-kultur”. Hun skriver at;

[T]he anthropology of postcolonialism has tended to neglect British settler descendants and to homogenize their various expressions of cultural and national identity as singular extensions of British culture overseas. (Dominy 1995)

Fenomenet OE er for meg en bekreftelse på at fokuset på settler arven i Dunedin *ikke* er et resultat av en importert britisk kultur, som er felles for hele New Zealand. Den har tydelige lokale preg; den har muligens form som en higen etter det koloniale hjem, men den er preget av *lokale* forestillinger om en mytisk fortid. Den sier noe om behovet for en historisk kontinuitet, og kan muligens sees på som en respons på Maori-myter om Hawaiki og deres vektlegging av fellesskapsfølelse med andre Pacific Peoples.

Kay Anderson skriver om Australia;

Positioned somehow ”down-under,” it is thought to sit tenuously on both sides of the North/South divide, as a ”western” country under ”southern skies” making a ”push into Asia,” while occupying a ”Third World environment! (Anderson 2000)

Sitatet beskriver noe som må kunne betegnes som en noe ambivalent vestlig nasjon, og det var til tider det inntrykket jeg fikk av New Zealand under mitt opphold i Dunedin. Vestlige praksiser og skikker (som for eksempel julefeiringen; eksemplifisert ved Santa Parade) ble satt inn i en stillehavskontekst, tilsynelatende uten å vekke oppsikt. Situasjoner som for meg ble noe absurde, er for folk i Dunedin normaliserte; vestlige skikker blir reproduisert med lokale preg.

Så hvilken konsekvens får dette for Maori i Dunedin? I og med at den europeiske kulturen er så godt representert i bybildet kan det virke som om uttrykk for Maori kultur blir det som oppfattes som ”out of place” i Dunedin. Det tydeligste visuelle uttrykket for noe Maori i

Dunedin var en frivillig organisasjon som kaller seg for ”Maori Wardens”. The Wardens i Dunedin var – slik jeg oppfattet det – svært løst organiserte, mye grunnet mangel på resurser. Alt arbeidet er som sagt frivillig og gruppen i Dunedin har opplevd at det er vanskelig å rekruttere nok folk. Arbeidet Maori Wardens gjør går hovedsakelig ut på å patruljere Dunedin sentrum om kvelden i helgene. De holder et særlig godt øye med unge og mindreårige. Dersom noen havner i trøbbel, blir for fulle eller trenger hjelp generelt trår Wardens inn og forsøker å roe ned situasjonen og løse problemer. De fleste Wardens er kompetente i *te reo* og jeg ble fortalt at organisasjonen opprinnelig siktet seg inn mot Maori ungdom med problemer, samt at de fungerte som oversetter i spente situasjoner, for eksempel dersom unge Maori på utesteder kom i konflikt med dørvakter etc. I dag (i Dunedin) virker det som om organisasjonen sikter seg inn mot ungdom i utelivet generelt. De kjører ofte tenåringer hjem, samarbeider med politiet og har som regel et godt forhold til ansatte på de forskjellige pubene og barene i Dunedin sentrum.

Maori Wardens er godt synlige i bybildet. De har på seg jakker med sterke farger (gul eller oransje), beveger seg sakte og smilende gjennom sentrum og stopper ofte opp for å ta seg en prat med folk. Etter å ha lagt merke til disse personene forsøkte jeg å finne ut hvem de var. Et spørsmål til en taxisjåfør ga meg svaret; ”The bloody Maoris, they can’t hold their beer”. Han var av den oppfatningen at Maori trengte særlig oppsyn når de var ute og drakk fordi de tålte alkohol dårligere enn Pakeha. Han var ikke klar over at Maori Wardens i Dunedin ikke sikter seg inn på bare Maori, men på alle unge mennesker i bybildet. Taxisjåføren hadde fått med seg litt, men ikke alt. For ham var the Wardens et eksempel på det han fant negativt ved Maori. Jeg støtte på flere Pakeha som var av samme oppfatning, men når de ble spurt kunne ingen av dem fortelle hvor de hadde denne informasjonen fra. Jeg hadde et møte med representanter fra maori Wardens i Dunedin, hvor de kunne fortelle meg at ”our door is open”, og at de var mer enn villige til å informere om deres arbeid og idealet bak dette, men at det dessverre ikke var store interessen for det blant de fleste Pakeha. Det var allikevel slik at alle de faktisk snakket med syntes at det var et bra tiltak, som de var interessert i å støtte opp om.

Konklusjon

Det kan virke som om dikotomien koloniasator/kolonisert blir bekreftet og reproduisert gjennom en form for visuell hukommelse. Som både Basso (1996) og Heidegger (1977) påpeker¹⁸, så er ikke landskap meningsfylt i seg selv; det blir tillagt mening av mennesker. Dermed er det mulig å kunne se tanker rundt posisjonering av en selv som individ i verden, speilet i landskapet. Dersom jeg legger til grunn kommentarer som mine kontakter kommer med angående sine visuelle omgivelser, så er det rimelig å anta at identiteten koloniasator/kolonisert fremdeles står sterkt hos dem jeg snakket med. Diskursen rundt det som oppleves som det grunnleggende *krenkende* ved å bli kolonialisert er i høy grad levende blant Maori i Dunedin.

Uttrykk for nasjonal identitet i Dunedin er for det meste plassert i en postkolonial settler-identitet. "Hjemme" er i mange sammenhenger Storbritannia, og da spesielt Skottland. Så hvilken konsekvens får det at settler arven står så sterkt i Dunedin? I vestlige nasjonsbyggingsprosjekt blir i mange tilfeller majoritetens etnisitet likestilt med den stereotypiske oppfatningen av nasjonale identitet. Se på nesten samtlige vestlige land med urfolk; hvordan beskrives den erketytiske kanadier, nordmann, svenske, spanjol, danske eller australier? Når man prøver å forestille seg den "erketytiske" svenske, kanadier, australier osv, så tenker man ikke automatisk på en same, en eskimo/indianer eller aboriginer. Man tenker på en etnisk svenske, en fransk/engelsk kanadier eller en hvit "aussie".

I sin artikkel om svensk nasjonsbygging, skriver Frykman blant annet om den foranderlige og uhandgripelige nasjonale identitet;

"National identity, like any cultural identity, is a process and as such it can be described, but it is not a category whose content ever corresponds to the label." (Frykman 1993:271-272)

Nasjonal identitet er muligens dynamisk, og innholdet i den korresponderer gjerne ikke med merkelappen, men det er gjerne merkelappen man streber etter i det man blir sosialisert inn i et nasjonalt felleskap. Det står meget lite på den New Zealandske merkelappen i Dunedin om Maori. Visuelle uttrykk for Maori kultur blir av de Pakeha jeg snakket med sett på som påtrengende og utenfor normen. Samtidig blir visuelle uttrykk for Maori kultur i Dunedin sett på som ikke-lokale av enkelte av min Maori informanter. Den form for *te reo* som

¹⁸ "Spaces receive their essential being from particular localities and not from `space `itself" (Heidegger 1977:332, i Basso 1996:54)

innbyggerne i Dunedin ser rundt seg er altså ikke godt mottatt av verken lokale Pakeha *eller* Maori; enkelte Pakeha ser på det som unødvendig påtrengende, mens Kai Tahu ser på det som hemmende for deres rett til å bli oppfattet som partikulære (*lokale*) Maori.

Jeg vil i det neste kapitlet gå inn på hva det er som er med på å knytte lokale grupper sammen og hva som er avgjørende identitetsformende aspekter ved Maori selvidentifikasjon.

KAPITTEL 3

Tribalism og etnonasjonalisme – tradisjonelle og moderne måter å være Maori på.

“*In Maoridom, what they really have to get over is the importance of Iwi.*¹⁹”

“*It would I think, make things easier if one treated [nationalism] as if it belonged with ‘kinship’ and ‘religion’, rather than with ‘liberalism’ or ‘fascism’.*²⁰”

Innledning

Jeg vil i dette kapittelet ta for meg aspekter ved lokal tilhørighet for Maori i Dunedin, samt se generelt på to institusjoner som er svært viktig for danning av gruppefølelse; *marae* og *whakapapa*. Jeg argumenterer for at i mangel på en unilateral slektskapsorganisering, så blir *marae* og ideen om *whakapapa* de primære institusjonene i prosesser som har med danning av lokalt felleskap å gjøre. *Marae* knytter sammen fysisk, mens *whakapapa* knytter sammen symbolsk. Jeg vil også påstå at dette gjelder både for såkalte ”tradisjonelle” *iwi* (stammer), og forholdsvis nye typer Maori grupperinger.

I Aotearoa i dag har tilhørighet til en *iwi* i mange tilfeller større betydning for enkeltindivider en tilhørighet til en bestemt etnisk identitet. Det er meget vanskelig å identifisere seg som Maori uten samtidig å inneha medlemskap i en bestemt *hapu* (substamme) og dermed en *iwi*. Dette har vært grundig dokumentert av flere andre (se for eksempel Toon van Meijl 1990, Rata 2005 og Hanson 1989).

I dette kapittelet ønsker jeg å vise at det eksisterer alternative måter å være Maori på i Aotearoa i dag. Selv om *iwi*-tilhørighet fremdeles må sies å være enormt viktig for de fleste som betegner seg som Maori, så finnes det grupper som har et fokus som dreier seg mer mot det etnonasjonale; tanken om en Maori nasjon, basert på Maoris status som urfolk, og ikke bare på *iwi*-tilhørighet. Imidlertid viser det seg at selv om enkelte grupperinger velger å ikke fokusere primært på *iwi*, så er *whakapapa* fremdeles et enormt viktig element for disse. Dette synes jeg er interessant i og med at *whakapapa* ved første øyenkast virker tett sammenfiltret med nettopp *iwi* som institusjon. For å illustrere problemstillingen vil jeg blant annet vise til empiri fra en urban *marae* i Dunedin.

¹⁹ Sam; medlem av Araiteuru *marae*

²⁰ Benedict Anderson *Imagined communities* 1983 (1991):5

***Marae* som ”det som knytter sammen”**

Senteret for kulturell aktivitet innad i en *hapu* (sub-stamme) er som oftest det lokale *marae* komplekset. En *marae* kan enklest beskrives som en blanding av et samfunnshus og en kirke. Den kan brukes til utallige formål; møtevirksomhet, begravelser, bryllup, overnattingsselskap, skole, seremoniell virksomhet (for eksempel velkomster), fester osv. *Marae* er en viktig samlingsplass, hvor en *hapu* kan komme sammen, som eksplisitt Maori. Den er en kilde til *mana*, og er en link til forfedrene. En av mine kontakter beskrev det slik:

It is a community – in every sense of the word. It is – like you yourself said – a church. [...] It is where we show respect to the elements of the earth. It is a home away from home.

En *marae* (i New Zealand Maori, Cook Island Maori, Tahiti) *mala`e* (i Tonga), *malae* (i Samoa og Hawaii), er en hellig plass i polynesiske kultur. Den tjente – og tjener – flere formål, både sosiale og religiøse. Prekristne religiøse praksiser er i dag som regel erstattet av kristne, men foregår også i dag på *marae*.

Marae i New Zealand er et konsept som henger tett sammen med *iwi* tilhørighet. Rent fysisk, så er *marae* et sted; et avgrenset og ryddet område som ligger foran et møtehus. I dag blir imidlertid ordet brukt om hele *marae*-komplekset, eller av og til om selve møtehuset, i og med at det er dette som er mest synlig for utenforstående.

Møtehuset (*whareniui*) kan betegnes som et samfunnshus, en kirke, en samlingsplass, en seremoniell arena, et politisk senter samt et aktivitetshus. Huset består av flere rom; som regel et større kjøkken, toaletter/dusjer, et par soverom, rom beregnet på avdøde under begravelsesseremonier, boder, samt selve møtehallen som er det viktigste og mest brukte rommet. Det er i møterommet man finner de fineste utskjæringene, de mest eksklusive materialet og de fineste pyntegjenstandene. Det er også møterommet som blir regnet som tabu (*tapu*). Som besøkende til Araituru ble jeg vist rundt på hele *marae*; jeg fikk være med på kjøkkenet, kontorene, de forskjellige små rommene, men jeg fikk ikke sette fot i selve hallen før jeg hadde gått gjennom en *powhiri*, det vil si en velkomsteremoni. Jeg måtte altså nøye meg med å titte inn fra døråpningen. Selv om hallen er regnet som svært hellig, og dessuten tabu for fremmede, så brukes den aktivt til det man regner som sekulære aktiviteter. Skoleklasser blir ofte invitert til å overnatte der, man har uformelle samlinger, og det er en arena for å ta opp saker som angår stammen. Det er altså ikke hellig på samme måte som en norsk kirke ville være, men bør kanskje heller betegnes som hellig i den forstand at møterommet er enormt viktig og *betydningsfullt*. *Marae* er også eksklusiv for gruppen den

tilhører. Det er en plass for stammen å *komme sammen*, men også en plass som stammen *kan invitere andre til*.

En *hui* foregår gjerne på marae (men kan finne sted andre plasser også, for eksempel i et byrådsmøte). *Hui* er betegnelsen på en formell form for møtevirkosomhet, og skiller seg fra andre møter ved at *marae*-protokollene blir fulgt nøye. Dersom andre enn stammemedlemmer er invitert innledes en *hui* ved en *powhiri*. En slik velkomstsereemoni er som regel en mektig opplevelse for utenforstående, slik den var det for meg, da jeg ble med en av mine kontakter på en stor *hui*. I feltdagboken skriver jeg;

Ankom marae i går. Kjørte først med K. til parkeringsplassen som er tilsluttet maraen. Ruslet litt rundt på området hilste på en masse folk. Det var satt opp masse hvite telt til venstre for maraen. Søsteren til K. mente det var minst 500 mennesker der til *powhiri* på fredag, og det er forventet det dobbelte i dag. Pga den store menneskemassen så er det kun de eldre (*kaumātua*) som får bo i selve møtehuset; de andre må skaffe seg husly andre plasser. Vertsstammen forer alle gjestene – både frokost, lunsj, middag og kvelds. Det forventes at maten er god og at det er nok til alle.

Ca. klokken 16 i går begynte vi å bevege oss inn. En kvinne fra vertsstammen sang oss velkommen. I det hun messet/sang, skalv hendene hennes og øynene var lukket. Stemmen bar svært godt over plassen [Marae ātea er en åpen plass (vanligvis en plen) foran møtehuset. Det er her *powhiri* vanligvis finner sted.] og den skapte nesten en slags spøkelsesaktig, mystisk stemning. Ansiktene til alle rundt meg var alvorlige og høytidlig. Akkompagnert av hennes sang/rop/messing (*Haere mai/Velkommen*) gikk vi langsomt inn i møteteltet og satte oss. Etter dette fulgte en og en halv time med taler og sanger. Alt foregikk på *te reo Maori*, så jeg skjønnte ikke så mye, men jeg fikk med meg at det var en viss rytme i ordene som ble sagt. Flere fraser ble gjentatt mange ganger, og det hørtes mer ut som en poesiopplesing enn en tale. Etter talene og sangene, var det tid for det jeg har begynt å tenke på som ”pannebrasken” det vil si *hongī*. Alle vi *manuhiri* (besøkende) stilte oss i kø foran vertene som stod på en lang linje. En etter en hilste vi på hvert av medlemmene i vertsstammen. Med panne og nese mot hverandre stod jeg med hver enkelt i noen sekunder, før det var tid for et kyss på kinnet og et ”kia ora! Grunnen til at man hilser på denne måten er at vertene skal puste ”livets pust” inn i deg; det vil si dette spesifikke området liv. På denne måten hever man tabuet som vanligvis forbyr fremmede å sette fot på en annen gruppes marae. Min norske intimsone ble noe invadert, men jeg må innrømme at terskelen for å snakke med noen du ikke kjenner blir atskillig lavere når du har gitt vedkommende en klem i fem sekunder samt et par kyss på kinnet.

En *powhiri*, og nærmere bestemt en *hongī*, oppfyller altså den funksjonen at den *knytter sammen* og skaper *intimitet*. Dette er ikke kun som følge av det spirituelle ved seremonien, men også pga det fysiske aspektet; man får bokstavlig talt nærkontakt med alle i vertsstammen. En slik fysisk form for inkludering er svært effektivt når det gjelder å skape en følelse av familiaritet og av felleskap.

”*Marae*-komplekset” er et begrep som ofte blir brukt for å favne møtehuset, de omkringliggende bygninger og tomten disse står på. Ofte har man boliger i komplekset, hvor besøkende eller *kaumatua* (elders) bor. En *marae* jeg var på hadde også en kjøkkenhage som stammen stelte. *Hapu* eller *iwi* oppretter også ofte en gravplass – eller *urapa* – i tilknytning til *marae*. Det er mange skikker knyttet til en begravelse; disse prosedyrene kalles *tangi* eller *tangihanga*. Kroppen til den avdøde (*tupapaku*) bæres til *marae* hvor den avdøde ligger ”in state” i tre dager, det vil si; den avdødes kropp ligger tilgjengelig for de sørgende; åpent, udekket og synlig. I og med at ånden til *tupapaku* ikke forlater kroppen før den faktisk er i jorden, så er det viktig at det alltid er noen til stede som vokter over den avdøde. Det holdes taler (*koreo*) rettet til *tupapaku*, og han/hun blir behandlet med stor respekt og ære. Det er ikke uhørt at det feires bryllup samtidig med en *tangi*. I og med at ånden til personen fremdeles er til stede i kroppen, betyr dette at den avdøde kan overvære bryllupsfeiringen, noe som blir sett på som gunstig. Når *tupapaku* blir lagt i jorden går han/hun tilbake til forfedrene, som også er ”av jorden”. Døde forfedre er en permanent del av *marae*. I det en person legges i jorden gir de levende fra seg omsorgen for *tupapaku* til de døde.

Eldre Maori beskriver ofte det å bli begravd på *marae* som ”going home”. Ikke bare ”hjem” til sine nålevende slektninger, men også til de andre slektningene; familien i jorden; forfedrene på stedet.

25 august 2007 rapporterte New Zealand Herald om en konflikt mellom en kvinne og hennes avdøde samboers familie. Familien til den avdøde ønsket å ta kroppen hans med hjem til nordøyen for å begrave ham, mens hans samboer ønsket å begrave ham der de hadde bodd de siste årene. Politiet fikk en rettskjennelse til å stoppe begravelsen i nord, men kom for sent til å hindre seremonien uten at det ville fått svært store følelsesmessige konsekvenser for de som var samlet. Politiets Maori rådgiver uttalte seg til New Zealand Herald;

We had 10 minutes to serve a court injunction. A hole had already been dug and there were over 200 mourners. It was an emotionally charged atmosphere that had been fuelled by media coverage the night before, so they knew we were coming. It certainly wasn't an easy situation to resolve²¹.

Dette er ikke det eneste tilfellet av konflikter med base i begravelsesskikker for Maori i New Zealand. Advokat Donna Hall uttalte i samme artikkel at;

²¹ http://www.nzherald.co.nz/section/1/story.cfm?c_id=1&objectid=10459784 Sist lastet ned 17. desember 2007

This is not an invented practice, but a widely held and widely practiced customary law – that you go back to the bloodline, you don't go back to the partner.

Dersom den avdøde og hans partner hadde vært ektefolk, så hadde saken stilt seg i et annet lys. Da hadde den avdøde vært *whanau* (familie) med sin partner og han kunne vært av hennes land, så vel som av sin egen families land.

If [partneren] was [den avdødes] legal wife she would have a good chance of succeeding, but Maori customary law was becoming part of the country's common law, which complicated matters, Ms Hall said.

Det er en tydelig sammenheng mellom slektskap og land i en Maori kontekst; en tendens som kan sies å være generell for Polynesia.

Maori er kjent for sitt bilaterale slektskapssystem. De faller inn under en gruppe samfunn som alle har det Goodenough (1955) betegner som "Malayo-Polynesian social organization". Disse samfunnene – viser det seg – er preget av en forbausende mangel på unilineære slektskapsgrupper. Dette hadde i seg selv ikke vært oppsiktsvekkende dersom det ikke hadde vært for at det i Polynesia som oftest er medlemskap i slektskapsgrupper som er bestemmende for rettigheter til land. I og med at slektskapsorganiseringsen i Polynesia er bilateral, så betyr dette at den er "åpen" i begge ender. Det er nødvendigvis ingen kontinuitet når det gjelder gruppemedlemskap (i en "kindred" gruppe) fra en generasjon til den neste. Dersom rett til land var basert på bilokal gruppetilhørighet så kunne valg av bosted vært en naturlig restriksjon på rett til land, men dette ville betydd at med en gang man flyttet fra et område så mistet man sine landrettigheter. Imidlertid legger Polynesiske samfunn vekt på blodsrelasjoner når de skal definere medlemskap til en gruppe; ikke bare bosted. I en uavgrenset avstammingsgruppe; hvor alle etterkommere av forfaderen – uansett kjønn – blir regnet som medlemmer vil medlemskap i flere grupper overlapp hverandre, i og med at ego vil tilhøre like mange grupper som han eller hun har forfedre. Maori har i utgangspunktet et "open-ended" slektskapssystem, men det er flere restriksjoner på plass for å gjøre slektskapsgrupper egnet som mekanisme for å regulere rettigheter i tilknytning til land. Jeg vil her fokusere på rett til deltagelse på *marae*.

En person kan ha bånd til flere *marae* samtidig. Dersom foreldrene er fra forskjellige *hapu* (substammer) vil deres barn ha bånd til begge *marae*. De vil bli regnet som *whanau* (familie) av begge foreldrenes *whanau*. Som regel vil tilknytning til en *marae* være sterkere enn til de øvrige. Båndene må pleies, relasjonene må holdes "varme" for at medlemskapet

skal opprettholdes. Dersom en person ikke er involvert i en *marae* vil båndene vanligvis oppløses etter et par generasjoner. Det er imidlertid unntak. Det finnes i dag såkalte ”*whakapapa* klubber” på internett, hvor man kan spore sin *whakapapa* (genealogi) tilbake og se om man har tilknytning til bestemte *hapu* (dette gjøres vanligvis av Maori som ikke pleier kontakt med noen *marae* i det hele tatt). I slike tilfeller kan medlemskapet gjenopptas, men dersom båndene skal vare må de som sagt opprettholdes gjennom jevnlig deltagelse i gruppen og involvering i arbeid på *marae*. Inngifte har som regel ikke tilgang til gruppe-eksklusive arrangementer på *marae*, på tross av at deres eventuelle barn er velkomne. Denne praksisen ble overholdt ved en *hui* jeg var på og ble godtatt med stor ro av de respektive ektefellene. Mead skriver;

The children especially argue for the inclusion of their rawaho (outsider) parents and while some hapu are willing to be inclusive in some circumstances they draw the line at land meetings, at giving shares in hapu land, and especially in election of officers for participation in iwi business. (Mead 2003:218)

Marae og aktiviteter knyttet til *marae* og land fungerer altså som en begrensende institusjon i forhold til Maoris åpne slektskapssystem. Den er med på å ”lukke” de åpne endene og definere en *hapu* sine ytre grenser. Dermed får *marae* en funksjon som går langt utover det seremonielle og spirituelle. *Marae* blir *det som knytter sammen*. I mangel på en unilineær tilknytning til den ene eller andre slektslinjen, så blir det *marae* som knytter sammen *hapu*. Det er der dagligdags interaksjon foregår, det er der man kan ”være seg selv”, som en av mine informanter forklarte for meg. Det er ikke bare familien som bestemmer hvilket sted man hører til. På mange måter fungerer det også motsatt: at det er *stedet* som konstituerer ”den opplevde” familien. *Whakapapa* gir rett til *turangawaewae* – ”a place for the feet to stand” (Mead 2003). Som eksempelet med den ”ulovlige” begravelsen ovenfor viser, så blir fremdeles sted, i form av å være *turangawaewae*, regnet som et grunnleggende trekk ved det å være Maori. Denne spesielle gruppen var forberedt på bryte nasjonale lover for å bringe sin avdøde slektning ”hjem”. Ved å bringe den avdøde hjem så knytter man sammen løse tråder. Man ”lukker” gruppen. At denne måten å lukke gruppen på eksisterer gjør det mulig å benytte seg av den som slektskapsenhet som kan distribuere kollektive landrettigheter.

***Whakapapa* som ”det som knytter sammen”**

Som vi har sett ovenfor er det ikke nok at en person bor på en gruppes område for at vedkommende skal bli regnet som medlem av gruppen. Det viktigste kriterium for

medlemskap er *whakapapa*. *Whakapapa* kan enklest oversettes med "genealogi". Dersom man har en Maori forfader, så er det nok til å kunne definere seg som Maori. Hvor i slektsrekken denne forfaderen måtte befinne seg er lite relevant, poenget er at linken er tilstede. Maori *mauri* - eller "livsånd" – kan ikke utvannes, en forfader blir ikke mindre signifikant av at det kommer andre etter ham. Forfedrene er i og av landet, på samme måte som alle levende Maori er på og av landet, og *whakapapa* er dermed uløselig knyttet til sted og land. Lynne – en *kaumatua*²² – forteller;

[W]hakapapa literally means, layer upon layer upon layer, wether it's off human, off flora or off fauna: It's to be layered, in time, in space. [I]n terms of English language, the prefix of 'whaka' is 'to be caused' or 'result from': 'papa': the earth."

Whakapapa er dermed ikke bare menneskelig genealogi, den omfatter også stamtavlen til alle ting; planter og dyr så vel som mennesker²³. Hvert enkelt menneske har to *whakapapa*; en fra sin far og en fra sin mor, og disse har igjen *whakapapa* som strekker seg tilbake til en *hapu* felles stamfar. Som nevnt, er det dette som gir en person rett til medlemskap i en *hapu* og til en *marae*. Å være Maori uten en partikulær Maori *whakapapa* er meningsløst. Kort sagt "[...]whakapapa is belonging. Without it an individual is outside looking in" (Mead 2003:43).

Men *whakapapa* dreier seg ikke bare om forfedre. Begrepet er ikke kun knyttet til spirituelle sfærer. *Whakapapa* er i aller høyeste grad blitt et hverdagsbegrep. Det benyttes hele tiden for å vekke en følelse av felleskap. På samme måte som *marae* er et sted som knytter sammen, blir *whakapapa* et symbol som knytter sammen. Under en appell mot vold i hjemmet kom en fra Kai Tahu med følgende utsagn;

As a people we talk about our whakapapa links, and how important whakapapa is. Any woman any child that is being abused is a part of a whanau whakapapa. A part of *our* whakapapa. And I absolutely believe that we as a whanau [*extended family*] have the responsibility to stop it. The police can't do it the social service agencies can't do it, only we can do it as a whanau. And it comes down to simply saying "it is not acceptable in our family". If your... If one of your members is perpetrating in violence against women or children, stop them! They're your family. Tell them it's unacceptable. If they can't abide by the rules within our family, step out of

²² "An elder". Et eldre respektert medlem av en Iwi kan få betegnelsen *kaumatua*. Statusen er avhengig av kontekst; i en stamme med mange unge mennesker kan man ha en *kaumatua* som er i 40 årene, mens man i nabostammen ikke kaller noe *kaumatua* før de når minst 65. Dette merkes særlig når flere iwi eller *hapu* samles.

²³ Se for eksempel Mere Roberts et. al. (2004) "Whakapapa as a mental construct" for en interessant drøfting av ikke-menneskelig *whakapapa*. Drøftingen viser hvordan *whakapapa* fungerer som rammeverk for å forstå sammenhenger og mønstre i naturen, så vel som slektskapsforhold mellom mennesker.

the family, until you're willing to abide by them. I get tired of hearing excuses also. We cry about Whakapapa and how important it is. Act it! They're out! Don't accept them! (Eget lydopptak fra en hui. Min understreking.)

Vi ser her hvordan *whakapapa* blir brukt som et samlende begrep. Ikke bare for å skape fellesskapsfølelser rundt *whanau* eller *hapu* ("... of our whakapapa"), men også for å markere gruppen versus resten av verden; "... only we can do it as a whanau". Dette var et fenomen jeg støtte på flere ganger. Jeg fikk anledning til å overvære Kai Tahu sitt årlige generalmøte, hvor stammens juridiske selskap – Te Runanga O Ngai Tahu (TRONT) – la frem årsregnskapet for stammen. Under en opphetet diskusjon om hvorvidt man hadde anledning til å selge land eller ikke, kom det trussel fra salen om søksmål mot styret dersom de solgte land. En eldre dame ble da svært opprørt. Hun var enig i at man ikke skulle selge land, men sa samtidig strengt: "You do not drag your family to court!" Kvinnen var – så langt jeg vet – ikke i nær familie med noen av styremedlemmene. Hun spilte på ideen om at til syvende og sist er alle i en *iwi* i slekt med hverandre, og familiekonflikter ordner man opp i innad i familien. Man kan påstå at også ikke-Maori foretrekker å løse familiekrangler innad i familien, men det som der blir definert som familie er meget forskjellig fra Maori sin måte å tenke på. Eksempelene ovenfor viser at følelsen av slektskap er ytterst reell, den er ikke bare abstrakt og symbolsk, men får praktiske konsekvenser for folk i hverdagen.

Araiteuru marae

Det er to *marae* som kan sies å være tilknyttet Dunedin City. Den ene (tilhørende lokale *hapu*, Kai Tahu) ligger ca 20 minutter med bil fra byen. Den andre er en *Iwi*-uavhengig urban *marae*²⁴ for de som ikke tilhører Kai Tahu, men allikevel har bruk for de funksjonene som blir oppfylt på en *marae*. Araiteuru ble nylig donert til Dunedin City; som et tegn på vilje til å samarbeide og for å vise tillit til at byen er en by for både Maori og Pakeha. En god del Maori har flyttet fra nord til sør de siste 50 årene, for å fylle behov for arbeidskraft i jordbruket. Dette har ført til at det er mange Maori i Dunedin og omegn som ikke har rett til medlemskap i Kai Tahus *marae*²⁵. Det er derfor Araiteuru *marae* ble opprettet. Den er åpen for alle, og kan på den måten fylle behovet til Maori som ikke er "hjemme". Araiteuru ligger i et "pent" boligstrøk i Dunedin og skiller seg slik ut fra de fleste andre *marae* som ofte ligger i vakre omgivelser i rurale strøk nær viktige naturressurser (ofte ved kysten).

²⁴ Den første urbane maraen i Aotearoa New Zealand.

²⁵ En av mine kontakter ved Araiteuru marae fortalte meg at kun 25 % av Maori i Dunedin hadde tilhørighet til Kai Tahu.

At tilflyttede Maori har sett det nødvendig å opprette Araiteuru, sier noe om hvor viktig en *marae* er for Maori. Araiteuru ble brent til grunnen i 1997, antakeligvis påsatt av noen som hadde rasistisk motiver. Et av medlemmene, Sam, beskrev begivenheten slik:

There was a lot of lost people. When the marae burned down there was a lot of people that didn't have a place to stay. They had to find other places. They were scattered. Like a handful of [bullets] that was thrown to the grounds... scattered... There was no place for... mana.... respect... we were not collected in one place

Ut i fra dette eksempelet virker det åpenbart at uten *marae* ville følelsen av å være en del av en større kulturell gruppe vært kraftig redusert. I og med at *marae* vanligvis også er direkte knyttet til forfedrene (ofte oppkalt etter en bestemt forfader) og til *iwi*, så er den også med på å knytte enkeltindivider til fortiden og å forankre deres identitet i nåtiden.

Araiteuru blir ikke oppfattet som en *marae* i tradisjonell forstand av lokale Kai Tahu. For det første er den ikke for ”mennesker av landet” der den er plassert. De som benytter seg av den har ingen forfedre som er ”av jorden” i området, men heller forfedre som har *whakapapa* til et annet sted. Araiteuru blir dermed ofte beskrevet som en erstatning, eller et alternativ, for en *marae*.

Siden den store revitaliseringsbevegelsen blant Maori på 70- og 80-tallet, har det vokst opp et repertoar av forskjellige måter å være Maori på. Å manøvrere seg i dette landskapet av sosiale og etniske identiteter kan oppleves som vanskelig og forvirrende for enkelte, mens det for andre oppleves som positivt at det har vokst frem alternative strategier for å uttrykke sin etnisitet enn den som har vært frontet av elitene.

Den mest markante utfordring til den tradisjonelle måten å være Maori på som jeg registrerte, var måten man uttrykte sin etnisitet på i urbane *marae*, som for eksempel Araiteuru.

Araiteuru *marae* er ikke oppkalt etter en stamfar eller stammor. I og med at den ikke er *iwi*-spesifikk er det ikke mulig å finne en felles *hapu* (sub-stamme) forfader for alle medlemmene. Navnet kommer av ”Arai te uru” som fritt oversatt²⁶ betyr ”rett mot vest”, og viser til retningen kanoen kom fra (altså fra øst, mot vest), og stjernen det ble navigert etter (som var vest for de reisende), da Maori først satte fot på sør øyen.

Jeg finner valget av navn på Araiteuru meget interessant. Ved å henvise til ”De Første” Maori på sør øyen, etablerer Araiteurus opprettere en form for link mellom deres medlemmer

²⁶ Oversatt av en av mine informanter ved Te punu kokiri (Department of Maori Affairs).

og tidligere Maori. Denne linken går på en og samme tid, på tvers av tradisjonelle slektskapsledd, samtidig som den bekrefter ”the *whakapapa* of everything”; det vil si at alle Maori ytterst sett er i slekt. Navnet underkommuniserer lokal arv og territorium og fokuserer heller på en holistisk og – faktisk – etno-nasjonal tankegang; den fokuserer på Maori som innehavere av felles *blod*, og *opprinnelse*.²⁷ En av mine kontakter, Sam, uttrykte seg slik;

In Maoridom, what they really have to get over is the importance of Iwi. They need to start thinking of themselves as indigenous people of New Zealand. [...]We hold the mana of our ancestors. We believe in whakapapa

Araiteurus ideal om holisme og et samlet Maoridom slår meg som noe paradoksalt. En *marae* er jo en institusjon som springer fra *iwi/hapu* – det som Rata betegner som ”tribalism”(Elizabeth Rata 2005). *Marae* er – per definisjon – lokal. Dersom man ønsker å markere seg som Maori, uavhengig av en *iwi*; ville det ikke være mer naturlig å styre unna *marae* som institusjon? Her kommer jeg igjen inn på den overnevnte viktigheten av *hapu* og *iwi* for Maori identitet. Som nevnt er det svært vanskelig å hevde Maori etnisitet uten samtidig å hevde en stammetilhørighet. Jeg vil påstå at eneste måten ”*iwi*-løse” i Dunedin kan hevde sin Maori etnisitet på er gjennom allerede aksepterte og godkjente kanaler; eksempelvis *marae*. På samme måte som reindrift i Norge er den institusjonen som er allment befestet som eksklusivt samisk, så er *marae* – uten unntak – eksklusivt for Maori i Aotearoa New Zealand. I tillegg spiller *marae* en viktig rolle for bygging av felleskap innad i gruppen. Det fysiske stedet virker samlende. Det er med på å skape en enhetsfølelse og å definere grenser. Merk også Sam sin vektlegging av *whakapapa*. På tross av at hans *whakapapa* er til en *hapu* som har tilhørighet et annet sted, så er han likevel opptatt av å understreke at han ”tror” på *whakapapa*. På grunn av navnet – Araiteuru – som understreker *whakapapa* til De Første, så kan han gjøre dette og samtidig rettferdiggjøre Araiteurus tilstedeværelse på Kai Tahu territorium.

Jeg finner det også interessant at Araiteuru har insistert på å holde fast på enkelte *marae* protokoller – om en i noe modifisert form. Et eksempel på dette er *powhiri* seremonien. *Powhiri* er en velkomstseremoni som man må gjennom dersom man ønsker å besøke en *hapu* sin *marae*. Det er i utgangspunktet *tapu* (tabu) for andre enn stammemedlemmer å sette fot i møtehuset. *Powhiri* opphever tabuet – midlertidig. Seremonien er ofte en anspent affære, men

²⁷ Men ikke rase. Se kapitel 4 og 5 for drøfting av forholdet mellom rase, etnisitet og biologi.

dersom den blir gjennomført på tilfredsstillende vis, så har begge parter fått bekreftelse på den andre gruppens gode hensikter. Vertene har da en forpliktelse overfor gjestene til å overholde *manaakitanga* (gjestfrihet), en forpliktelse som også omfatter avdøde forfedre i området. Ved Araiteuru har de modifisert *powhiri* ritualet noe. Man trenger kun å bli ønsket velkommen én gang. Etter den første *powhiri*, er man velkommen der, også ved senere anledninger. Dette er ikke tilfelle hos ”tradisjonelle” *marae*. Der må besøkende gjennomgå *powhiri* ved hvert separate besøk.

Et punkt hvor Araiteurus protokoller avviker helt fra andre ”tradisjonelle” *marae* er når det gjelder språk. Møtespråket er engelsk, ikke *te reo*. Denne praksisen er en konsekvens av at medlemmene anerkjenner hvor svakt *te reo* står i befolkningen generelt. Svært få snakker *te reo* flytende, de fleste kan kun få fraser og ord. I tråd med Araiteuru *marae* sin inkluderende stil har man dermed besluttet å bruke engelsk som språk. På den måten sikrer man en mer demokratisk form for deltagelse. Sam fremstilte det slik:

I'm a chairperson and I'm not even fluent. I mean... I can recognise a few words and phrases here and there, but I don't feel comfortable speaking te reo. [...] My generation and the next generation find it very difficult to stand up and speak te reo maori. [We're] afraid to be ridiculed. [...] Why be clever and make the other person feel uncomfortable?

Araiteuru er et interessant tilfelle i den forstand at den fremstår som en modernisert og modifisert form av en ”tradisjonell” Maori institusjon. Ved sin blotte eksistens utfordrer den tidligere og konvensjonelle oppfatninger av hva det vil si å være Maori. Den inkluderer der andre *marae* ekskluderer, og legger stor vekt på å være ”a home away from home”, selv om det skulle gå på bekostning av tradisjoner. Sam;

You gotta be user friendly. You can get tied up in protocol, but that's not user friendly.

Dette er selvfølgelig ideelt for alle som ikke ”passer inn i” programdefinisjonen på lokale Maori, men samtidig svært uheldig for de som faktisk gjør det. Kai Tahu – som de fleste urfolksgrupper – har brukt mange år og mye krefter på å bygge opp en representasjon av seg selv overfor Pakeha; en form for kulturell check-list²⁸, som gjør at de har en solid kulturell plattform å stå på i sin interaksjon med det offentlige og privatpersoner. Denne check-listen har vært brukt til å rettferdiggjøre krav om særretter og oppreisning til Kai Tahu som en

²⁸ Se Orvar Löfgren (1989)

stamme og som etnisk gruppe. En stor del av det som Kai Tahu har presentert som definerende på denne listen har vært nettopp *iwi* strukturen og *te reo*.

Stagnering av Maori sosial organisasjon

Det kan i denne sammenheng være interessant å se på hvordan prekoloniale praksiser foregikk med tanke på danning av forskjellige *iwi* og *hapu*. Mead (2003) skriver om hvordan *iwi* og *hapu* i prekolonial tid var svært dynamiske og skiftende institusjoner. Krig og epidemier kunne i enkelte tilfeller utslette en *hapu* eller *iwi* fullstendig. Dersom en *hapu* vokste i en slik grad at lokale resurser ble utilstrekkelige kunne segmenter bryte ut og danne nye grupperinger. I begynnelsen av 1900 ble antall *iwi* og *hapu* ”frost” av kolonimyndighetene, som var interessert i skaffe seg en oversikt over hvor mange og hvilke grupperinger det eksisterte i landet. Etter hvert ble disse enhetene til fastfrosne politiske og økonomiske grupper. Det er kun offentlig godkjente *iwi* og *hapu* som i dag kan inngå i forhandlinger med lokale og nasjonale myndigheter. Den mindre risikofylte hverdagen til Maori i dag har ført til at det ikke lengre er trusler av betydning mot det sosiale systemet; krig og epidemier begrenser ikke lengre folketallet og folk kjøper mat i butikkene. Dette har ført til det Mead betegner som ”super *whanau*” og ”super *iwi*”; *whanau* med tusenvis av medlemmer (hvor det i prekolonial tid så å si aldri oversteg 100 personer) og *iwi* med flere titalls tusen medlemmer. Nga Puhī har i dag ca 95.451 medlemmer og Kai Tahu har ca 29.133 (Mead 2003:224).

Med prekoloniale praksiser i bakhodet kan man spørre om hvorvidt Araiteuru virkelig er så moderne og ”utradisjonelt” som enkelte skal ha det til. Det er mulig at stammesystemet har behov for slike ”utbryter-*iwi*”, dersom det skal kunne opprettholde en lignende funksjonalitet som den hadde tidligere. Nyere statistikk viser også at det eksisterer en stadig voksende gruppe som kaller seg Maori, men som velger å ikke identifisere seg med en *iwi* i undersøkelser (112.566 personer i 1996 Census).

Nasjonalisme?

Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it *invents* nations where they do not exist. (Ernest Gellner, *Thought and Change*, p. 169. Sitert i Anderson 1991:6)

I sitt – etter hvert klassiske – verk ”*Imagined Communities*” fra 1983, kritiserer Anderson det overstående sitatet av Gellner. Å betegne nasjonalisme som en prosess hvor man så å si ”finner

opp” en nasjon er uheldig, sier Anderson, i og med at det får en automatisk til å tenke på nasjoner som plassert på en falsk/ekte skala. (Veien er kort fra ”finner opp” til ”finner på”). Jeg mener imidlertid sitatet er interessant i en new zealandsk kontekst, i og med at landet i aller høyeste grad er ”invented”. Ikke bare symbolsk, men også materielt. I sitt forsøk på å ”skape en nasjon” tok de britiske immigrantene med seg planter fra hjemlandet, de (om)formet landskapet, bygget viktorianske hus og hadde britiske husdyr beitende på drenert sumpmark.

New Zealand er et av mange land hvis befolkning har sett enorme forandringer på kort tid som følge av kolonialisering. I løpet av en periode på bare 50 år på midten av 1800 tallet, økte – som tidligere nevnt – den hvite delen av befolkningen med 50.000 prosent. Disse 300.000 nyankomne beboerne brakte med seg en ide om nasjonen, om ”hjemlandet” og om sin rett (og plikt) til å spre sine levevis til dette nye stykke med land. Linken til opprinnelsesstedet – Storbritannia – var svært viktig. Det nye landet skulle inkorporeres i det originale kongedømmet, materielt så vel som symbolsk. Et av de første tiltakene for å sikre seg at landet fikk sitt europeiske preg, var å sette europeiske navn på steder. Dunedin – keltisk for Edinburgh – er et navn som klart spiller tilbake på opprinnelsesstedet til grunnleggerne av byen; Skottland. Benedict Anderson skriver;

Already on the sixteenth century Europeans had begun the strange habit of naming remote places [...] as ‘new’ versions of (thereby) ‘old’ toponyms in their lands of origin. (1991:187)

This new synchronic novelty could arise historically only when substantial groups of people were in a position to think of themselves as living lives *parallel* to those of other substantial groups of people – if never meeting, yet certainly proceeding along the same trajectory. (1991:188)

New Zealand står også i en særstilling, i og med at landet aldri hadde et uttrykt *ønske* om løsrivelse fra Storbritannia (King 2003). Dette tyder på at ideen om New Zealand som selvstendig nasjon ikke var fremtredende der på samme måte som i for eksempel USA. Dette kan selvfølgelig ha sammenheng med at Aotearoa ble kolonialisert forholdsvis seint. Det er mulig at landet er for ungt og at det hadde et for godt forhold til moderlandet til at det vokste frem en naturlig følelse og behov av selvstendighet.

Mine funn tyder på at det fremdeles er en svært sterkt følelse av britisk tilhørighet ute og går blant mange Pakeha, i Dunedin kommer dette til uttrykk ved vektleggingen av bånd til Skottland. Imidlertid er denne tilhørigheten basert på *myten* om et hjemland; et hjemland mange aldri har sett. Det kan virke som om kiwiene aldri har fått det som på engelsk kalles ”closure”, det var aldri et tydelig brudd med England. Landet drev i stedet sakte mot stadig

økt grad av selvstendighet; som regel etter press fra Storbritannia. Jeg merket flere ganger en form for usikkerhet blant mine informanter, en ofte uutalt følelse av at New Zealand ikke er sterk nok til å stå alene. Blandet med dette var også en ambivalent stolthet over at de allikevel forsøkte å stå alene; i kulissene lå historien om David og Goliat og lurte. David Lowenthal sin boktittel *The Past Is a Foreign Country* (1985) passer merkelig godt på New Zealand. Fortiden for Pakeha er i realiteten – og ikke bare i bevisstheten til intellektuelle – et fremmed land; England, Skottland, Irland eller Wales.

Geografen Kay Anderson observerte følgende om indianske nasjoner i USA;

It is as if the formal recognition of Indian nations within the U.S. as a "different" case of difference somehow precludes imagining people marked as "native" as fully national. (Kay Anderson 2000)

Man kan ikke være urfolk og nasjonal på same tid, med mindre man er villig til å abonnere på den stereotypiske europeiske fremstillingen av Maori som den kolonialiserte "Native". Denne fremstillingen av Maori er det mye motstand mot blant mine kontakter. En reaksjon jeg registrerte blant dem jeg snakket med, var et ønske om å trekke seg fra hele forestillingen om en nasjonalstat. Lynne – en eldre Maori – kommenterte det slik;

I am not a New Zealander. That was their idea, not ours. I am Kai Tahu.

Merk her at hun ikke sier Maori, men Kai Tahu. Lokal identitet, og ikke nasjonalt samhold markeres. "Their idea" i denne sammenheng er ikke bare konseptet New Zealand, men også forestillingen om en samlet Maori nasjon. Jeg tok ved en senere anledning opp sitatet ovenfor med Lynne. Hadde jeg forstått henne rett og hva var hennes tanker rundt en samlet Maori nasjon? Hun viste da til en samling av hele Kai Tahu som vi begge hadde deltatt på;

That was our Kai Tahu nation expressing itself and its issues. So we have tribal nations for want of a better word to describe what I think you mean. I am Kai Tahu as I stated and that is how I self define.

Hun trekker her igjen frem *iwi*-enheten som organisatorisk prinsipp. Selv om spørsmålet mitt gikk på hva hun mente om ideen om en samlet Maori nasjon, var det altså uaktuelt for henne å forstå det som en ide om en nasjon bestående av alle som identifiserer seg som Maori i Aotearoa New Zealand.

Det er viktig å understreke at Lynne sin oppfatning ikke er enerådende. Det finns grupper av Maori som ønsker et større fokus på Maori som nasjon og samlet urfolk. Dette

kommer klarest til uttrykk i kingitanga-bevegelsen, eller kongebevegelsen, det vil si Maori monarkiet. *Kingitanga* er en relativ ny bevegelse. Den første kongen, Potatau Te Wherowhero, ble kronet i 1858. *Kingitanga* er altså et postkolonialt fenomen. Den var først og fremst en samlet Maori respons på urettmessig landokkupasjon, og inspirert av det engelske monarkiet. Nettopp fordi ideen om en samlet Maori nasjon ikke oppstod før etter at Aotearoa ble okkupert, er det mange Maori som forkaster ideen som ”falsk kultur”.

Falsk eller ikke; ideen om en samlet Maori nasjon uten det store fokuset på *iwi*-identitet er kommet for å bli. Imidlertid så var det for min Kai Tahu kontakter fremdeles *iwi* som betydde mest for dem. Det var den lokale *hapu* de valgte å identifisere seg med, og det var der de opplevde at de var Maori. Det var der de kunne ”leve kultur”.

Konklusjon

Jeg har i dette kapittelet tatt for meg betydningen av *marae* og *whakapapa* i Maori sosial organisasjon. Kombinasjonen av disse to institusjonene gjør det mulig for slektskap å være det organiserende prinsippet for kollektive landrettigheter på tross av en ”åpen” og bilateral slektskapsorganisasjon.

Som en konsekvens av et stadig økende folketall og markant urbanisering av Maori i nyere tid, har det vokst frem alternative måter å være Maori på. Mest tydelig blant disse er etableringen av urbane *marae* og en mer inkluderende måte å tenke *whakapapa* på. Imidlertid bekrefter disse trendene betydningen av nettopp *marae* og *whakapapa* for Maori. Disse to institusjonene er i stor grad det som former og reproducerer lokal etnisk identitet. Selv hos grupper som gjør motstand mot tribalism og tradisjonell tenkning rundt *iwi* og *hapu*, er *whakapapa* og *marae* elementære trekk ved det å være Maori i dag.

Det virker på med som om *iwi* som en organiserende enhet har spilt en stor rolle i bevaringen av en tydelig Maori kultur i Aotearoa. Innbakt i *iwi* systemet ligger en unik evne til å *mobilisere* medlemmene. Mer egalitære urfolk som ikke har hatt en tilsvarende måte å organisere seg på, har heller ikke hatt enheter som kunne fungere komplementariserende overfor staten. Når Kai Tahu samler seg i en årlig hui for å diskutere ”the way forward”, så har de også en mulighet til å diskutere strategi som folk i forhold til staten. Jeg sier ikke at det må et stammesystem til for at dette skal være mulig, men det gjør det unektelig enklere for et folk som allerede har hatt et slikt organiserende prinsipp på plass å forholde seg til en statlig struktur for å oppnå grupperettigheter. New Zealand er spesiell i en global sammenheng i forhold til at staten forholder seg til Maori på et stammenivå. Det er de spesifikke *iwi* – og ikke Maori som en helhetlig gruppe – som henvender seg til staten for eksempel i

erstatningssaker hvor de krever kompensasjon for gammel urett. Det er *hapu* identitet som blir trukket frem som det viktige når man skal hevde Maori etnisitet innad i en *iwi*. Dette fokuset på *whakapapa* og *hapu* tilhørighet har gjort at for eksempel Kai Tahu har holdt seg sterk som *iwi* på tross av mye ekteskap på tvers av etniske grupper i lang tid.

KAPITTEL 4

Enten eller, både og –

Diskurser og forestillinger om autentisitet i en rettighetskontekst.

Innledning

I de fleste multinasjonale land i dag, pågår det en debatt om etnisk autentisitet. Urfolk blir stadig utfordret på om hvorvidt de er ”ekte nok”, eller om de har blitt såpass assimilert inn i majoritetskulturen at de har mistet sin status som urfolk. Også i Aotearoa får Maori – både som etnisk gruppe, og som individer – utfordret sin selvdefinisjon som urfolk. Ofte er slike debatter plassert i en ”rettighetskontekst”; det diskuteres i Aotearoa New Zealand om hvorvidt Maori er annerledes *nok* til at det rettfærdiggjør at de blir behandlet forskjellig fra Pakeha. Denne forskjellsbehandlingen har i dag som regel form av økonomisk støtte basert på etnisitet, egne valglister og kvoterte Maori politikere i parlamentet, særskilte dispensasjoner for å verne tradisjoner og skikker, samt konsultasjonsplikt for Pakeha politikere i saker som kan sies å angå lokale iwi/hapu.

Som gruppe, blir Maoris hevd på status som urfolk utfordret av blant annet Nationalist Party, ofte representert ved politiker og tidligere leder for partiet; Don Brash. Han har ved flere anledninger uttalt at Maori ikke lenger er ”Maori nok” til at de skal bli behandlet som noe annet enn Pakeha. Det at Maori er overrepresentert i negativ statistikk er ikke, for Brash, et symptom på at Maori som gruppe trenger særtiltak for å utjevne sosiale forskjeller. Når han blir konfrontert med statistikk basert på etnisitet, svarer Brash at mekanismene som er på plass for å bekjempe sosial elendighet for Pakeha bør være gode nok for alle som bor i Aotearoa New Zealand.

Media i New Zealand fungerer ofte som talerør for forskjellige aktører som ønsker å uttrykke sitt syn på etnisitet. I debatter om emnet, settes det svært ofte likhetstegn mellom etnisitet og rase. Argumenter om antall deler blod, genetisk arv og fysisk utseende blir som regel brukt som ”bevis” på tilstrekkelig eller utilstrekkelig autentisitet. En tendens jeg observerte ved å følge med i lokalaviser på sørøya var at når det var snakk om positiv diskriminering for Maori, så ble det argumentert for at Maori ikke var annerledes nok. Når det derimot var snakk om å forklare negative aspekter ved Maori som gruppe, så ble ofte ”raseargumentet” brukt; Maori er overvektige, kriminelle og aggressive pga sine gener; altså pga sin rase.

Jeg vil i dette kapitlet forsøke å vise hvordan forestillinger om etnisitet og etnisk autentisitet kommer til uttrykk blant mine informanter, politikere, i media og lokalt i Dunedin. Den vanligste forestillingen blant Pakeha synes å være at en form for etnisk identitet ekskluderer den andre. Man kan ha innslag av en annen etnisitet, men en etnisitet må være den dominerende; den må ”telle mest”. Blant mange av de Maori jeg snakket med, var ikke spørsmål om etnisk autentisitet like viktig. Fokuset var mer på genealogi, på stedstilhørighet og iwi.

Pure Blooded? Diskurser om etnisk autentisitet

Tidlig i mitt feltarbeid, fikk jeg høre en frase som skulle gjenta seg hos de fleste av mine nøkkelinformanter.

There are no pure-blooded Maoris left today.

Jeg reagerte med interesse på uttalelsen i og med at jeg kjente den umiddelbart igjen fra diskurser om samisk etnisitet i Norge. Vanligvis forbinder jeg slike utsagn (satt i en kontekst om urfolks rettigheter) med et noe høyreorientert syn, men snart skulle jeg høre igjen dette utsagnet fra 4 av mine venstreliberalistiske Pakeha kontakter, samt fra to Maori. Det virket som om utsagnet var en del av en selvfølgelig grunnleggende forestilling de fleste bar på. Viktigheten av mangel på ”pure blood” var man derimot ikke enige om, men allikevel var premisset for mange diskusjoner satt fra begynnelsen av: ”There are no pure blooded Maori left today”. Behovet folk følte for å markere dette tyder på at det i folks bevissthet er en sammenheng mellom blod og etnisitet, altså mellom biologi og etnisitet. Dette betyr altså at det er et brudd mellom hvordan etnisitet blir definert og forestilt blant mine informanter og hvordan jeg benytter meg av etnisitet som analytisk begrep.

King (2003) påpeker at når barn av kryssekteskap (mellom europeere og Maori) begynte å bli født på 1800 tallet, så viste det seg at barna som regel valgte å identifisere seg som Maori. Jeg har tidligere vist hvordan whakapapa fungerer som den avgjørende faktoren for å kunne gjøre hevd på Maori etnisitet (det vil si iwi tilhørighet). Fokuset her er riktignok på genealogi, på slektskap, men antall deler blod er ikke det signifikante. Kriteriet for å kunne gjøre hevd på medlemskap i en iwi er ikke *hvor mye* Maori blod du har, men *at* du har det. Det er *whakapapa* som er avgjørende for å kunne gjøre hevd på medlemskap i en iwi og det er derfor Maori kan gå med på utsagnet ”There are no pure-blooded Maori left today”. For

Pakeha er det annerledes. Der spiller det en rolle hvor mange deler Maori du er. Det hersker en forestilling om at blod – og dermed etnisitet – kan vannes ut.

Vi har da altså to forskjellige måter å tenke på når det gjelder etnisitet, men også to forskjellige måter å måle autentisitet på. For Maori gir whakapapa individet en meget nøyaktig måte å posisjonere seg i samfunnet på. Det luker ut tvil om tilhørighet, og sikrer turangawaewae; ”a place for the feet to stand”. For Pakeha derimot kan det virke som om det er *fenotyper* som blir brukt for å plassere noen i den ene eller andre kategorien. Mennesker som ikke *ser ut som* ”typisk” Maori blir dermed klassifisert som ”uautentiske” eller ”uekte” Maori. Dersom noen som ikke ser ut som om de er ”typisk” Maori hevder at de allikevel er Maori, så blir de utfordret på sine *motiver* for å identifisere seg på denne måten.

En politiker som er særlig kjent for å uttale seg om Maori sin politiske posisjon i New Zealand er Don Brash. Jeg vil i neste avsnitt ta for meg hans berømte tale; ”The Orewa Speech”. Talen fikk sterke reaksjoner fra mange hold, og blir fremdeles regnet som et av de mest oppsiktsvekkende og betydningsfulle bidragene i debatten om hvilke plass Maori som folk skal ha i nasjonen.

Don Brash og ”The Orewa Speech”

Tirsdag 27. januar 2004 holdt lederen for Nationalist Party, Don Brash²⁹, en tale på Orwea Rotary Club. Talen var titulert ”nationhood” og omhandlet forholdet mellom Pakeha og Maori samt det som blir betegnet som ”Treaty processes”; det vil si prosesser som har å gjøre med the Treaty of Waitangi av 1840, og da særlig erstatningsbeløp som har blitt og blir utbetalt til Maori for brudd på the Treaty. Som Brash innleder med;

[T]he topic I will focus on today, is the dangerous drift towards racial separatism in New Zealand, and the development of the now entrenched Treaty grievance industry. We are one country with many peoples, not simply a society of Pakeha and Maori where the minority has a birthright to the upper hand, as the Labour Government seems to believe. (s.2)

Talen vekket kraftige reaksjoner i New Zealand. Brash bruker meget sterke begreper og formelig strør om seg med nasjonalistisk retorikk. Han anerkjenner ikke Aotearoa som et multinasjonalt land og kaller enhver tendens til anerkjennelse av Maori som nasjon for farlig

²⁹ Leder for Nationalist Party i New Zealand, 28. oktober 2003 - 27. november 2006

rase-separatisme. Merk at Brash her skiller tydelig mellom Maori og Pakeha. Han betegner det reelle skillet mellom dem for separatisme basert på *rase*.

So let me begin by asking, what sort of nation do we want to build? Is it to be a modern democratic society, embodying the essential notion of one rule for all in a single nation state? Or is it the racially divided nation, with two sets of laws, and two standards of citizenship, that the present Labour Government is moving us steadily towards? (s. 2)

Brash bruker her positivt ladede ord, som `moderne` og `demokratisk` og setter dem så opp som en kontrast til en alternativ multinasjonal modell. Han oppnår med dette å presentere det multinasjonale som noe udelte negativt. En stat kan kun ha en nasjon og kun en type innbyggere. Australia er en selvstendig stat, men Brash anklager ikke australiere for rasisme, eller for å fronte et "raseskiller" mellom New Zealand og Australia. Grunnen til at han betegner Maori krav om kulturell autonomi som et krav om et "racially divided nation" er at han ikke anerkjenner Maori som en nasjon. Han blander "stat" og "nasjon" og likestiller dermed "majoritetsnasjonen" med staten. For Maori som ønsker en binasjonal modell i New Zealand har ikke dette noe med *rase* å gjøre, det har med *nasjonalisme* å gjøre³⁰. De ønsker et prinsipp om "living together differently" (Maaka og Fleras 2005:11); en stat hvor Maori og Pakeha kan bli behandlet som forskjellige, men likeverdige.

[T]he spirit of the Treaty of Waitangi was expressed simply by then Lt- Gov Hobson in February 1840. In his halting Maori, he said to each chief as he signed: He iwi tahi tatou. We are one people.

Her bruker Brash The Treaty og omstendighetene rundt ratifiseringen av denne som argument til inntekt for sitt syn på et etnisk udifferensiert New Zealand.

Over the last 20 years, the Treaty has been wrenched out of its 1840s context and become the plaything of those who would divide New Zealanders from one another, not unite us. (s. 3)

I dette sitatet ser vi at Brash har skiftet mening; The Treaty er ikke lenger et samtidsgyldig dokument. Dette til tross for at han over brukte den i sitatet over i sin egen favør.

³⁰ Se underkapittel senere i kapitlet for drøfting av multikulturalisme og multinasjonalisme

In both education and healthcare, government funding is now influenced not just by need – as it should be – but also by the ethnicity of the recipient. (s. 3. Min understrekning)

Brash protesterer her på positiv særbehandling av Maori. Som eksempel dra han blant annet frem helsevesenet. Ved å sette *behov* opp mot *etnisitet*, tar han vekk fokus fra det faktum at særordninger for Maori i helsevesenet oppstod nettopp fordi det er en sammenheng mellom etnisitet og behov for særskilte helsetiltak. Han utbroderer:

Maori-ness explains very little about how well one does in life. Ethnicity does not determine one's destiny. (s. 4)

Det interessante ved dette utsagnet er at Brash presenterer sine egne spekulasjoner som uproblematisk selvfølgeligheter. Det er en slags ”alle må jo forstå at...” retorikk, som gjør det svært vanskelig å protestere uten å virke dum og masete. Imidlertid viser statistikk og forskning at det i aller høyeste grad har noe å si for livskvalitet og muligheter hvilken etnisitet man har. Det er ikke fullstendig deterministisk, men det har definitivt en viss innflytelse på hvilke muligheter man har i livet.

It is the bottom 25% of Maori, most of them on welfare, who are conspicuously poor. They are no different to Pacific Islanders or other non-Maori on welfare; it's just that there is a higher percentage of them in that category. (s. 4)

Også her klarer Brash å si at etnisitet ikke har noe å si for dårlig sosioøkonomisk situasjon, samtidig som han innrømmer at Maori er overrepresentert på fattigdomsstatistikken. Han leverer et ikke-argument pakket inn som et argument. Han benekter at etnisitet har noe betydning, samtidig som han påpeker at det er flere fattige Maori enn Pakeha.

Videre;

The Treaty of Waitangi should not be used as the basis for giving greater civil, political or democratic rights to any particular ethnic group. (s. 8)

Og senere;

The Maori ethnic group is a very loose one. There has always been considerable intermarriage between Maori and Pakeha. Anthropologists tell us that by 1900 there were no full-blooded Maori left in the South Island. By

2000, the same was true of the North Island. Today, nearly 70% of 24 to 34 year old New Zealanders who identify as Maori are married to someone who does not. And most of the rest are themselves of multi-ethnic identity, itself a consequence of two centuries of intermarriage. As a consequence, a majority of Maori children grow up today with a non-Maori parent. (s. 12)

Det som skjer her er at Brash effektivt sikrer seg dobbelt. Han hevder at det ikke er riktig å gi flere eller bedre rettigheter til noen basert på at de tilhører en bestemt etnisk gruppe. Så går han videre med å undergrave Maoris etniske autentisitet, ved å understreke kryssekteskap mellom Maori og Pakeha. Med andre ord; hans utsagn er altså at Maori er ikke Maori nok til å bli behandlet annerledes enn Pakeha, og dersom de nå allikevel skulle være det, så skulle de allikevel blitt behandlet på samme måte som Pakeha av myndighetene i alle sammenhenger. Jeg blir minnet om en uttalelse Carl. I. Hagen, daværende leder for Fremskrittspartiet i Norge, kom med i et avisinnlegg i 2005;

De lærde strides om hvorvidt samene er et urfolk i Norge. For FrP er det uansett ikke aktuelt å gi noen grupper, uansett opphav, fordeler andre ikke har.³¹

I første del av uttalelsen sår Hagen tvil om hvorvidt samene faktisk er en urbefolkning, noe som går i mot de siste 30 års politiske utvikling, samt Norges offisielle standpunkt. I andre del av setningen "forsikrer" han seg ved å si at om samene nå faktisk skulle være en urbefolkning, så er ikke han og hans meningsfeller interessert i å dele ut særretter basert på dette. Dette er samme logikk som Brash benytter seg av.

Så hvilken relevans har Brash' utsagn for folks syn på Maori og etnisitet? Jeg vil påstå at ved å bruke en slik form for dobbeltargumentasjon, så sår Brash ikke bare tvil om Maoris autentisitet som urfolk, men han sår også tvil om folks *motiver* for å hevde en Maori etnisitet. Hans utsagn dreier seg ikke om en trygg sosial identitet, om verdisyn, om følelse av tilhørighet eller om et trygt kulturelt ståsted å se verden ut i fra. Hans utsagn setter fokus på en form for instrumental etnisk identitet; hvor motivet for å søke medlemskap i den ene eller andre gruppen, kun er motivert av hvilke materielle goder eller fordeler man kan oppnå. Hvis man ser hans argumenter i dette lyset, oppdager man at hans syn på etnisitet er prosessuelt, *samtidig* som det er primordialt. (1) Han fremstiller Maoris hevd på en annerledes etnisitet enn majoriteten som irrelevant i forhold til livskvalitet og identitet, og fokuserer på etnisitet utelukkende som en strategi for å skaffe seg fordeler som majoriteten ikke har. Ved å betegne

³¹ Carl I. Hagen. Formann, FrP i debattinnlegg i Dagbladet "Samisk fundamentalisme" fredag 13.05.05

Maoris krav om å bli behandlet *som Maori* som ”særretter”, setter han også Maoris velferd i motsetningsforhold til majoritetens velferd; Maoris rettigheter går på bekostning av Pakehas rettigheter. Dette er en indikasjon på at Maori blir behandlet som en enhet som er separat i forhold til nasjonalstaten. (2) Han betegner Maori som en ”rase”, altså med biologiske fortegn og dermed som noe ufravikelig. Jenkins (1997) tar for seg forholdet mellom rase og etnisitet. Han mener at de to ikke er forskjellige sider av samme sak. Etnisitet er ikke nødvendigvis hierarkisk, eksploaterende eller konfliktfylt, noe som må sies å være sant når det gjelder begrepet ’rase’. Gruppe vs. Kategori er et konsept som blir brukt for å belyse dette: ”Medlemskap i en etnisk gruppe er som regel frivillig; medlemskap i en rasegruppe er det ikke.” (Banton 1983:10)

Overfor de som følger Brash` syn på etnisitet og rase møter altså Maori en form for tosidig fordømmelse; de blir plassert i en rasekategori, hvor de blir betegnet som negative ”indre andre” (Se Sampson 1995 for en interessant diskusjon om ”indre andre” forestilt som fiende av majoritetskultur), samtidig får de ikke hevd for sin selvdefinerte status som en etnisk gruppe og som et urfolk, og dermed heller ikke gehør for kravet om å bli behandlet som likeverdige, men annerledes.

En person uttaler i et leserinnlegg følgende om ”uautentiske” Maori:

I was dismayed at the content of the *Close up* programme (TV One, 19.10.06) with respect to certain people who looked more European than myself, claiming, in what seems to be the new idiom, to be “Maries”. One wonders at the motive of these people. Is it to join the “gravey train”? They openly admit to having English, Italian and Spanish heritage as well but this seemed to have little consequence. Doesn't this just make them New Zealanders? [...] There is talk of being “one people, one nation”, which I thought was to be a New Zealander, but should it read “Maori”? If so, I do not want to be a part of a people who fill our courts and jails and deny justice to their murdered children.³²

Dette sitatet rommer elementer ved en høyreorientert konservativ tankegang, som blant annet Brash representerer. På samme måte som Brash bedriver forfatteren av innlegget dobbelargumentasjon. Først stiller han spørsmålstegn ved den etniske autentisiteten til individer som definerer seg som Maori, før vedkommende går videre med mer enn å antyde at det er en viss kvalitet ved Maori – som folk – som gjør at de bedriver kriminelle handlinger. Vi ser her at den individuelle opplevelsen av å tilhøre en etnisk gruppe blir underdrevet og redusert til en strategi for å skaffe seg fordeler.

³² Otago Daily Times, Onsdag 1. november 2006

Jeg vil presisere at jeg ikke mener at mennesker ikke kan benytte seg av sin hevd på en etnisk identitet på en opportunistisk måte. Det har skjedd før og vil nok skje igjen. Det jeg imidlertid ønsker å understreke er at for enkeltindivider er det ikke bare å sjonglere med sin etniske identitet, alt etter hvor mye sosial eller økonomisk kapital man kan tjene på det.

En av min (selverklærte) Pakeha bekjente, Tom, kommenterte en gang til meg:

I could probably get a grant or something, I have enough Maori in me, but I won't.

For ham ville det vært helt absurd å plutselig gjøre hevd på Maori etnisitet når han ikke selv følte seg som Maori. Han ville helt sikkert tjent økonomisk på det, men det var ikke interessant, i og med at han følte seg som en Pakeha. For meg bekrefter min samtale med min kontakt blant annet Comaroffs tanker rundt etnisk identitet. Comaroff (1996, diskutert i Jenkins 1997) argumenterer for at når en etnisk identitet først har slått rot, så har den en tendens til å bli iøynefallende imperativ for den som bærer den. Den virker naturlig, essensiell og primordial.³³ Å tale imot noe som føles så essensielt, så sentralt ved sin egen identitet som sin etniske tilhørighet, kan oppleves som like absurd som å benekte sin biologiske tilstand; for eksempel ved å skryte på seg et bein eller en arm ekstra.

Jeg vil understreke at jeg her beskriver mine informanters subjektive oppfatning av egen etnisk identitet. Etnisk identitet – som de fleste aspekter ved identitet – er selvfølgelig prosessuell og avhengig av kontekst. På vei hjem til Norge kom jeg i snakk med en medpassasjer på flyet til LA. Han snakket klingende Bryne dialekt, så jeg tok for gitt at han var nordmann. Jeg ble noe overasket da han fortalte at han var halvt Pakeha, halvt Maori, men gift med en dame fra Bryne og hadde bodd i Norge i 12 år. I en slik kontekst – denne personen satt da i et fly på vei fra New Zealand til Norge, etter å ha vært på en promoteringstur for norske landbruksprodukter – er det vanskelig å betegne denne mannens etnisitet som statisk og ufravikelig. Jeg oppfattet ham som norsk, det new zealandske kabinpersonalet oppfattet ham gjerne som Maori, mens han selv virket meget avslappet i sin rolle som ”Kiwi gone Norwegian”.

Etnisitet kan altså spille en større eller mindre rolle avhengig av kontekst. Mitt poeng er at for de fleste Maori er konteksten New Zealand. Det er der de fleste ønsker å leve og virke, og dermed blir det nettopp den konteksten de har spillerom innenfor.

³³ Comaroff, John L : “Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution” i E. N.Wilmsen & P. McAllister (eds): *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, 1996. Chicago: University of Chicago Press.

Så hvilken type ”spillerom” er det snakk om her? Som nevnt overfor er Brash sin påstand at “Maori-ness explains very little about how well one does in life”. Dette må man gi ham rett i, i den forstand at det ikke er iboende egenskap ved Maori etnisitet som gjør at Maori har dårligere utgangspunkt enn øvrige mennesker. Imidlertid så virker det som det til tider er en iboende egenskap hos enkelte mennesker å ha forutinntatte meninger om mennesker som tilhører en bestemt etnisk gruppe. Et eksempel på dette fikk jeg høre om fra en av mine Maori kontakter, Louise.

Louise var en universitetsansatt jeg fikk kontakt med i Dunedin. Hun var en kvinne sent i 50-årene, hadde en doktorgrad ved universitetet, og var et aktivt medlem av sin hapu. Hun hadde whakapapa til Kai Tahu, og til sin irsk-polske mor, men hun definerte seg først og fremst som Kai Tahu. Louise var en autoritær, selvsikker og meget kunnskapsrik dame. Hun var alltid uklanderlig kledd og nøt stor respekt fra sine studenter og kolleger. Hun hadde også en ansikts moko (tradisjonell tatovering), noe som signaliserte verdighet og mana. Med andre ord; Louise fremtrådte – for meg i hvert fall – som en verdig, imponerende og kompetent dame. Da jeg spurte henne om hun opplevde at hennes etniske identifisering hadde noen konsekvenser for henne i hverdagen begynte å hun å gi meg mange eksempler. Hun hadde blant annet nylig vært på et stort varehus for å kjøpe seg en sofagruppe. Etter å ha stått og studert en sofa i butikken en stund kom betjeningen bort til henne og viste frem en billigere versjon av det hun ville ha, mens de understreket at de kun ville ta i mot kontant betaling. Louise opplevde det som svært fornærmende;

It's because they saw my Moko, and thought 'She is Maori. Maori don't have money. She probably won't pay her [avdrag] and then we loose money, and we don't want that do we?

Det må legges til at mange i Dunedin av en eller annen grunn assosierer moko med fengselskultur blant Maori. Enkelte tror at det kun er Maori som har vært straffedømte som tatoverer seg. Dersom opplevelsen overfor hadde vært et isolert tilfelle kunne man spørre seg om Louise muligens hadde feiltolket situasjonen. Imidlertid virker det som om hendelsen heller var et eksempel på en tendens til å behandle ”synlige” Maori med skepsis. Louise har også opplevd å bli krevd dobbelt så mye som de andre beboerne i komplekset i depositum når hun skulle leie seg bolig. Barnebarnet hennes er blitt referert til som ”filthy Maori” av foreldrene til lekekameratene.

Louise sine erfaringer i møte med fordommer er et eksempel på hvilke begrensinger mange Maori møter i hverdagen. Reaksjonene Louise møtte på handletur, leilighetsjakt og

under barnepass var ikke en reaksjon på hennes ”Maori-ness”, men en reaksjon på *Pakehas oppfatning* av hennes ”Maori-ness”. Brash har rett i at det ikke er noen egenskaper ved Maori etnisitet som gir Maori færre muligheter i livet, men det å være ”åpent”, eller ”synlig” Maori – for eksempel ved å bære moko – innebærer allikevel at enkeltes reaksjoner på deg vil gjøre livet vanskeligere på enkelte områder.

Alle er like, men noen er likere enn andre

Vi har sett at Brash benytter seg av en form for rettferdighetslogikk når han argumenterer mot positiv særbehandling av Maori. Han trekker særlig frem ”likhet for alle borgere”, som et verdifullt prinsipp.

Will Kymlicka (1997) tar for seg hvilken plass nasjonale minoriteter har i liberale demokratier i dag. Han påpeker at vi i dag ikke har et utviklet teoretisk rammeverk for å kunne snakke om rollen kultur spiller i slike stater. Idealet som blir brukt i liberale demokratier er at staten skal være nøytral i spørsmål som angår etniske/kulturelle grupper og religion. Dette innebærer for eksempel at stat og kirke skal være separat, og at etniske grupper ikke skal få fordeler av staten som andre statsborgere ikke har. Will Kymlicka påpeker – og jeg er enig – at det er fullstendig umulig å ha en stat som ikke favoriserer en form for kulturelt felleskap fremfor et annet. Språket som blir brukt i administrasjonen og byråkratiet, historien og språket som det blir undervist i på skolene, standardisering av veiskilt, regler for godkjenning av boliger; alle disse aspektene ved et samfunn er med på å fremme, understøtte og popularisere en form for kulturell felleskapsfølelse fremfor en annen. *Alle* institusjoner er kulturelt ladet, og innbyggerne i moderne nasjonalstater kan ikke unngå å forholde seg til institusjoner. Det er liten tvil om at det under slike forhold vil være gunstig å snakke majoritetens språk og å kunne orientere seg etter majoritetens kulturelle koder. Til en viss grad så er det også slik det er blitt i de fleste multinasjonale land i dag; Alle Maori snakker ikke te reo, men alle snakker engelsk, alle voksne samer i Norge snakker norsk, men ikke alle snakker samisk osv. På tross av en stor nedgang av antall mennesker som snakker sitt morsmål blant urfolk, har allikevel urfolk vist seg å være imponerende resistente i forhold til forsøk på assimilering inn i majoritetskulturen. Kravet om en viss selvbestemmelsesrett og vern av egen kultur har stått sterkt – og står fremdeles sterkt – *på tross* av forsøk på å assimilere urfolk inn i majoritetskulturen. Dette er oppsiktsvekkende dersom man ser på hvilke ulemper en slik insistering på bevaring av egen kultur har ført med seg for urfolk. Historisk sett har det vært få – om noen – fordeler ved å insistere på å *forbli* samisk, forbli katalansk eller forbli Maori. Dette fenomenet forteller oss – etter min mening – noe om

hvordan etnisitet *oppleves* av individer. Det forteller oss at etnisk identitet ikke nødvendigvis er instrumentell, men at den tvert imot kan oppleves som primordial for den som innehar den.

Et godt eksempel på at mennesker kan føle seg ”fanget” i sin etniske identitet finner man i Eidheims materiale fra 60-tallet, og da særlig hans artikkel om etnisitet som sosialt stigma (1969). Han gjorde feltarbeid i en liten kystby i Nord-Norge, hvor han så på forholdet mellom samer og nordmenn. Eidheim opplevde at hans samiske kontakter ikke ønsket å bli definert som samiske. Mange forsøkte å ”gli inn i” majoritetssamfunnet, for på den måten å slippe unna stigmaet som var forbundet med en samisk etnisitet. De fleste opplevde at å redefinere seg selv ikke var så enkelt. Etnisk identitet i dette tilfellet ble opplevd som primordial av både de som var samiske og av de rundt dem. Om den *er* det eller ikke er i denne sammenheng mindre relevant; poenget er hvilke restriksjoner og rammer individet føler seg bundet av og begrenset innenfor.

Brash sine argumenter mot særbehandling av Maori, på grunnlag av at de er nasjonal minoritet, hviler blant annet på en ide om at staten skal forholde seg nøytral i forhold til maktforhold mellom etniske grupper. Imidlertid er det – som nevnt over – ikke mulig å ha en etnisk nøytral stat. Å forholde seg passiv i forhold til minoritetsgrupper, vil være likestilt med å fremme majoritetens interesser. Brash argumenterer også for at det er *individets* frihet og rettigheter som staten har et ansvar for. Han påstår at ved å sikre individets rettigheter så har man samtidig sikret individets rett til å være en aktiv kulturell medspiller i hvilken gruppe individet måtte velge. Også her faller Brash’ argumenter gjennom fordi han da forutsetter at staten med sine policys ikke er med på å fremme majoritetskultur. Det ligger også en annen holdning bak Brash sine argumenter; nemlig en oppfatning av vestlige moderne samfunn som ”kulturløse”. Kultur er noe ”De Andre” har. Dette er – etter min mening – et resultat av at majoritetskultur aldri blir utfordret i samme grad som minoritetskultur blir. Jeg har aldri hørt en Pakeha bli utfordret på om hvorvidt han eller hun har nok Pakeha blod i seg til å være ”pure-bred”. Jeg har aldri hørt noen si ”There are no pure-blooded Pakeha left today”. Majoritetskultur blir forestilt som ”normal”, som ”vanlig”, mens det blir satt likhetstegn mellom minoritetskultur og ”avvik” eller ”spesiell” og muligens ”særskilt”. I ytterste konsekvens blir altså ”things of culture” satt i kontrast til ”things of modernity”. Majoritetens verdensbilde (vestlig modernitet) er ortodoks og kulturelle praksiser (produsert og reproduisert blant annet gjennom institusjoner og byråkrati) blir habitus (se Bordieu 1994).

”Multinasjonalisme” som politisk prinsipp.

Med utgangspunkt i ideologien rundt egalitær liberalisme diskuterer Nils Oskal hvordan staten forholder seg til etniske grupper, når det overordnede idealet er lik (implisitt ”rettferdig”) behandling av alle individuell borgere (Oskal 1991). Dersom et slikt ideal er styrende – slik det er i New Zealand – burde vel dette innebære at staten ikke har noen forpliktelser overfor *etniske grupper*, og heller ikke at staten må forholde seg til individene som innehavere av en bestemt *etnisk tilhørighet*?

For å besvare dette spørsmålet tar Oskal for seg Will Kymlicka og hans argumentasjon rundt urbefolkningsrettigheter fra et liberalt, individfokusert standpunkt. Kymlicka påviser at det å hevde sin rett som et autonomt individ, forutsetter at man har - og er sikker på - en kulturell tilhørighet og trygghet. (Oskal 1999:148) Han peker også på ”Rawls distinksjon mellom valgte og ikke-valgte omstendigheter, og distinksjonen mellom valgte og ikke-valgte ulikheter” (Oskal 1999:148). Dette skillet er et rettferdighetsskille, det sier noe om hvorvidt man har moralsk ansvar for sine egne omstendigheter og sin annerledeshet. Ifølge Kymlicka er ikke urbefolkninger selv ansvarlige for sin annerledeshet. De skiller seg fra innvandrere, på den måten at ”deres historiske bosetningsområder er blitt mer eller mindre tvangsmessig innlemmet i nasjonalstaten” (Oskal 1999:149), mens en innvandrer selv har valgt å ’melde seg inn’ – altså innvandre - i nasjonalstaten. Det moralske ansvaret for en gruppes velferd hviler på nasjonalstaten man ble født inn i. Dermed er det ikke landet noen har innvandret *til* som har sviktet sitt ansvar, men nasjonalstaten som man har innvandret *fra*³⁴. Urfolk er ikke en etnisk minoritet på grunn av innvandring; deres historiske territorium er blitt kolonialisert av nasjonalstaten de fremdeles oppholder seg i. Særrettigheter – dvs. rettigheter som kun gjelder en partikulær gruppe innenfor en nasjonalstat – for urfolk kan dermed rettferdiggjøres som *utjevningsmekanismer* for ulikheter som de ikke selv er skyld i.

I følge Kymlickas resonnement, har altså New Zealand som nasjonalstat et ansvar for å bruke de mekanismer som er tilgjengelige for å jevne ut sosiale forskjeller mellom Maori og Pakeha, samt sikre Maori muligheten til å delta i storsamfunnet *som Maori*. Dette er på grunn av landets påståtte status som ”multinasjonal”. Denne betegnelsen er som regel foretrukket av urfolksbevegelser fremfor den bredere merkelappen ”multikulturalisme”. Dette fordi multikulturalisme ikke diskriminerer mellom urfolksgrupper og andre kulturelle minoriteter:

³⁴ Jeg vil understreke her at jeg ikke mener at innvandrere ikke har krav på samme rettigheter som majoriteten. Enhver stat har selvfølgelig et moralsk ansvar for alle som til enhver tid måtte befinne seg innenfor dens territoriale grenser. Jeg snakker her om særrettigheter for en etnisk *gruppe* som går utover de borgerrettighetene som er felles for alle innbyggerne i et land.

[In] New Zealand the concept of multiculturalism has been pronounced unjust by most of the country's indigenous minority, the Māori people, because, from their perspective, biculturalism logically and chronologically precedes the stage of multiculturalism. Māori opinion leaders generally contest multiculturalism on the grounds that it will negate the status of the Māori people as indigenous people and consequently reduce them to a position of one among many minorities (Pearson 1995:18-22) (sitert i van Meijl og Goldsmith 2003:205-206).

Pakeha reaksjoner på statlig vern av Maori som etnisk gruppe

Don Brash og hans meningsfeller har en verdiskapende rolle i New Zealand Aotearoa. Med det mener jeg at de uttaler seg ofte i offentlige fora, de er med på å produsere og reprodusere verdier, og de påvirker til en viss grad *hva* som diskuteres i offentligheten, og *hvordan* det diskuteres. Imidlertid er det ikke National som sitter i regjering, og heller ikke de som har hatt mest å si for utformingen av policy omkring etniske relasjoner. Myndighetene har ikke forhold seg nøytral i forhold til Maori som etnisk gruppe. Tvert imot har det de siste årene vært produsert en imponerende mengde lover og retningslinjer som skal fungere som mekanismer som skal sikre en viss Maori autonomi.

Ministry of Maori Development – eller Te Puni Kokiri – ble opprettet ved lov i 1991³⁵. Deres primære oppgave er å fungere som rådgivende organ overfor myndighetene og andre agenturer, og da særlig i forhold til Ministeren for Maori saker. Departementet jobber også med å ”assist Maori achieve their development aims”, blant annet i form av økonomisk støtte, rådgivning og kursing/videreutdanning. Den siste tiden (siden 2004) har Te Puni Kokiri jobbet under slagordet ”Maori succeeding as Maori”. Slagordet representerer et brudd med tidligere policy hvor parolen var ”closing the gap”, noe som innebar å jobbe for å utjevne de sosioøkonomiske forskjellene mellom Maori og den øvrige befolkningen. Utskifting av slagordet er signifikant. Det signaliserer et skift fra å se på Maori som en etnisk gruppe med *problemer*, til å se på Maori som en etnisk gruppe med et uforløst *potensial*. Representanten jeg snakket med i departementet – Greg – var svært oppglødd og engasjert over dette skiftet og så positivt på fremtiden. Da jeg stilte ham spørsmål om hva han mente var årsaken til mye av motstanden blant Pakeha mot særtiltak for vanskeligstilte Maori svarte han at mye bunnet ut i ”lack of knowledge”. Han mente at mange av konfliktene var et resultat av en form for angst hos Pakeha, en utrygghet og usikkerhet med hensyn til kulturell identitet;

³⁵ The Ministry of Maori Development Act 1991

I think they're displaced; lost in their own identity.

Greg viser med dette en holdning som flere av mine Maori kontakter delte med ham. Jeg registrerte en viss sympati fra Maori sin side i forhold til det som ofte ble betegnet som ”sinte Pakeha”. Ikke en eneste av de jeg snakket med nærte bitterhet i forhold til Pakeha på generell basis. Deres misnøye med samfunnsmessige forhold ble alltid rettet mot *myndighetene*, og ikke mot enkeltpersoner. Jeg fant det overraskende at ikke en av dem generaliserte negativt over Pakeha som gruppe, spesielt med tanke på at det motsatte ofte ble gjort fra enkelte Pakeha sin side³⁶. I motsetning til hva som er blitt registrert i andre urfolksstudier (se for eksempel Henriksen 1991) nektet mine informanter å plassere seg i en *offerrolle* vs majoriteten. Utsagn om forhold de mente var klanderverdig ble aldri formulert i form av ”klaging”. Slike forhold ble alltid diskutert nøkternt og strategisk, også blant unge Maori. Perspektivet var alltid et makroperspektiv. Det ble snakket om ”samfunnsmessige endringer”, ”fremtidige generasjoner”, ”behov for skifte i politisk retning” og ”orden i egne rekker”. Jeg spurte Lynne (Kai Tahu) om det var en bevisst strategi bak dette fenomenet. Kunne det ha noe med mana å gjøre?

Mana play some part but if one refuses to become a 'victim' of something then often those of the coloniser group feel a lack of power in being able to 'box their subjects' , so to speak.

Fra hennes side er det altså en bevist strategi å ikke plassere seg i en offerrolle, noe som selvfølgelig henger sammen med at hun ikke ser på seg selv som offer, men tvert imot som en vellykket og resurssterk person. Et annet aspekt motviljen mot å generalisere over Pakeha er at Maori jeg snakket med svært sjelden betegner seg selv som Maori. Man betegner heller seg selv som tilhørende til en (eller to) bestemt *iwi*. Det kan være at det er derfor Maori er mer nyansert i sitt syn på Pakeha; Pakeha blir ikke plassert i en felles kategori i og med at Maori sosial organisasjon alltid har vært mer regional og knyttet til *flere* sosiale autonome enheter innenfor (det som Pakeha betegner som) en etnisk gruppe. Lynne forklarer;

³⁶ Jeg sier ikke med dette at aldri forekommer at Maori generaliserer negativt over Pakeha som gruppe. Jeg påpeker bare at ingen av *mine* informanter kom med slike generaliseringer over Pakeha overfor meg. Dette har utvilsomt sammenheng med den sosioøkonomiske situasjonen til for eksempel Kai Tahu i forhold til en del stammer på nordøya. Kai Tahu må kunne betegnes som en rik og resurssterk *iwi*. I enkelte området nord i landet kan jeg tenke meg at det er mer verbal kritikk av Pakeha fra Maori sin side.

Pakeha use Maori as a descriptor whereas Maori use their *iwi* and *hapu* as descriptors of themselves. And no, my experience would suggest that we do not group Pakeha as a nation of Pakeha.

We have two groups in my experience of Kai Tahu. Takata Tiriti and Mana Whenua and for other *iwi* in our area *Takata whenua*. All the rest are those who are here by virtue of the treaty of Waitangi. Therefore they are ethnically different and are usually described as such. French are *takata Wiwi* and so on.

Maori som gruppe har vært involvert i en årelang kamp for rett til selvdefinisjon, en viss grad av autonomi, bevaring av språk osv. Som gruppe har de vært nødt til å drive det som nærmest kan betegnes som en reklamekampanje overfor majoriteten for å formidle sin annerledeshet og sitt likeverd. En omfattende strøm av informasjon om Maori kultur møter de fleste gjennom skole og annen allmennutdanning. Respekten for Maori tikanga (kastom) har nådd nye høyder, og samfunnet legger i økende grad til rette for gjennomføringer av diverse seremonier i det offentlige rom. Disse prosessene har ført til en form for kulturell selvsikkerhet hos de fleste Maori, samt en kompetanse på å forklare aspekter ved sin egen kultur til utenforstående. Midt opp i alt dette føler enkelte at Pakeha kultur på sett og vis har ”druknet”. Et overveldende fokus på Maori som etnisk gruppe med hevd på kulturelle særrettigheter har ført til en bekreftelse av myten om Pakeha som ”kulturløse”. Jeg drøftet tidligere i kapittelet hvordan denne myten har hatt negative konsekvenser for Maori, men det er viktig å understreke at den også har spilt en rolle for en kulturell usikkerhet som mange Pakeha lider av i dag.

Jeg registrerte 4 forskjellige holdninger blant mine Pakeha kontakter til Maori sin synlighet i samfunnet³⁷. Disse holdningene kom for det meste til syne i uformelle settinger; over en kaffe eller et glass vin eller under opphetede politiske diskusjoner. Det tok en stund før de mest konservative av mine informanter ”turte” å avsløre sitt syn på Maori til meg. Etter en stund forstod de imidlertid at de ikke trengte å være ”politisk korrekt” overfor meg for at jeg skulle høre på dem. De av mine kontakter som var positivt innstilt til Maori var derimot ikke engstelige for å fortelle dette. Disse var også opptatt av å overbevise meg om at deres syn var representativt for de fleste New Zealandere, selv om det etter hvert kom frem at de ikke var helt sikre på det selv. De 4 holdningene som skilte seg ut i intervjuer og samtaler var;

- 1.) **Motstand** og et ønske om å distansere seg fra Maori kultur: ”I’m sick of it. They’re always forcing their culture upon us.” (Elisabeth, 20 år)

³⁷ Jeg snakker her om de trekkene som kom klarest frem hos folk. De fleste hadde et snev av alle de 4 perspektivene jeg beskriver her, alt etter kontekst og hvem de var i selskap med.

- 2.) **Stolthet** over det særpreget Maori gir New Zealand, samt stolthet over at Maori blir gitt stor plass i samfunnet: "I remember when we had a sleep-over at our local *marae*. It was awesome, I loved it" (Lindsey, 24 år)
- 3.) **Skyldfølelse** over koloniseringsprosessen og urettferdig behandling av Maori: "I'm embarrassed to be white. It *is* our fault!" (Dominic, 25 år)
- 4.) En **nøytral** holdning til spørsmålet ofte forbundet med en selvsikkerhet i forhold til egen kulturell identitet, samt kunnskap om Maori kultur (eksempelvis William, 25 år, som er over normalt interessert i sin skotske bakgrunn, men som samtidig holder seg orientert om Maori saker i New Zealand. William er ikke Maori aktivist, lider ikke av dårlig samvittighet og anser Maori som en naturlig del av new Zealand kultur).

De fleste Pakeha jeg snakket med kan man plassere i kategori 1 (motstand) eller 4 (nøytral). Mange havnet også i kategori 2 (stolthet), mens det var færre som passet inn i kategori 3 (skyldfølelse). Det er verdt å notere seg at de fleste som er representert i denne inndelingen er forholdsvis unge mennesker, ofte studenter. Disse tilhører en kategori som er kjent for å være mer politisk venstreorientert enn resten av befolkningen. Tradisjonelt har Maori krav om kulturell autonomi hatt større støtte hos venstresiden i politikken enn hos andre politiske fraksjoner. Jeg finner det derfor noe overraskende at mange av mine unge informanter hadde en uttrykt fiendtlig holdning til generelle uttrykk for Maori kultur.

Lokale Maori sitt syn på urfolksrettigheter

"All fish are customary fish!"

Sitatet ovenfor – "all fisk er tradisjonell fisk" – er hentet fra teksten på en t-skjorte til en ung mann som deltok på en stor *hui* (samling/møte) ved kysten av Otago i 2006. Teksten viser til at før europeerne kom til Aotearoa, så tilhørte alle landets ressurser – inkludert fisken – Te Maori; ergo så er fiske en tradisjonell næring for Maori. Kronen har gjennom Waitangi Treaty forpliktet seg til å legge forholdene til rette for at Maori – som kulturell gruppe – skal kunne bevare tradisjoner og skikker som oppfattes som viktig for videreføring av kulturelle praksiser. Dette gjelder blant annet tradisjonell fiske. Imidlertid så var det ikke før nylig at Kronen begynte å oppfylle sine forpliktelser i så måte. Sent i 1986 satte Muriwhenua-stammen frem et krav mot myndighetene i Waitangi tribunalet. De klaget på at Maori i praksis var blitt fratatt en av sine *taonga* (verdifulle gjenstander/skatter); nemlig retten til å

drive med tradisjonell fiske. Saken omhandlet ikke bare Muriwhenua sin situasjon, men reflekterte den generelle tilstanden også når det gjaldt tradisjonell fiske for de fleste *iwi* i Aotearoa³⁸.

I 1989 vant Muriwhenua frem med sin sak. Dette resulterte i et oppgjør som ble implementert i ny lov ”The Maori Fisheries Act” av 1989:

The 1989 Act outlined several contributions made by the Crown to Maori, including the transfer of 10 per cent of existing total allowable commercial catch before 31 October 1992 to the new Maori Fisheries Commission. In order to meet this obligation, the Government actively traded in the open market to obtain ITQ. [*Individual Transferable Quotas*] The 1989 Act also included a \$10 million payment made by the Crown to Maori. It is important to note that the 1989 Act included provisions for the Crown to recognise *tinorangatanga* by enhancing Maori involvement in the control and management of fisheries, and the recognition of *taiapure* (local fishery areas) (Randall Bess 2001:28).

Som en videreføring av oppgjøret i 1989 kom i 1992 det som ofte blir referert til som ”The Sealord deal”. Denne avtalen markerte slutten på fiskerioppgjøret mellom Kronen og Maori. De to avtalene hadde til sammen ført til en betydelig styrking av Maori rettigheter til tradisjonelle og kommersielle fiskerettigheter³⁹.

I tillegg til å reflektere over den lange kampen Maori har kjempet for å få tilbake det de anser for å være en viktig *taonga*, så leder T-skjorte trykket ovenfor også – for meg – oppmerksomheten mot det absurde at man deler naturressurser inn i kategorier (”kulturelle” og ”ikke-kulturelle naturressurser”). Dypere sett henviser teksten til det grunnleggende urettferdige ved kolonialiseringen, en prosess som mange Maori fremdeles føler pågår, og som fremdeles virker svært krenkende på mange. For de Maori jeg snakket med, dreide særretter og erstatningsbeløp seg ikke først og fremst om penger, midler eller land. Det dreide seg om å få en anerkjennelse fra myndighetene om at det faktisk var begått en urett mot nålevende Maoris forfedre, og at dagens Maori merker konsekvensene av den uretten, samt å vinne tilbake retten til å benytte seg av land og sjø slik at ritualer, skikker og kunnskap knyttet til tradisjonelle aktiviteter der ikke skulle gå tapt.

Et eksempel er det store oppgjøret mellom staten og Ngai Tahu i 1997. Ngai Tahu reiste sak mot The Crown for å få kompensasjon for urettmessig tap/ulovlig salg av store

³⁸ Det å ikke ha anledning til å drive med tradisjonell fiske kan imidlertid sies å ha vært særlig uheldig for Muriwhenua, i og med at ”[the] Muriwhenua people did not have much in the way of land and what they had was of poor quality, so dependence upon sea was all the greater” (Oliver 1991:31).

³⁹ For en grundig gjennomgang av de to avtalene se Randal Bess (2001) ”New Zealand's indigenous people and their claims to fisheries resources”.

landområder. Saken ble tatt opp i The Waitangi Tribunal, og endte – etter lang tid – med en knusende dom over myndighetenes manglende vern av Ngai Tahu rettigheter. I tillegg til et betydelig pengebeløp, krevde Ngai Tahu også tilbakeføring av land; deriblant et av deres helligste fjell; Aoraki, eller Mount Cook, som kolonialistene hadde døpt det. Saken endte som nevnt med det man må betegne som seier til Ngai Tahu. I tillegg til økonomisk kompensasjon, gikk også myndighetene med på å tilbakeføre Aoraki til Ngai Tahu, samt at fjellet skulle være offisielt kjent som Aoraki/Mount Cook. Samtidig med at Ngai Tahu fikk Aoraki ”tilbake”, sjenket de fjellet i gave til ”the people of Aotearoa New Zealand”. Dette kan virke som symbolsk flisespikkeri for noen, men for de Maori jeg snakket med, var tilbakeføringen av fjellet svært viktig. Ngai Tahu var ikke interessert i Aoraki som en resurs. Ved at Kronen tilbakeførte Aoraki til Ngai Tahu, innrømmet myndigheten samtidig at det var begått en urett mot stammen og at de var interesserte i rette opp denne uretten, og for de jeg snakket med var det denne *anerkjennelsen* som var viktigst. Det var også derfor de gav fjellet i gave til folket umiddelbart etter å ha fått det tilbake. Ngai Tahus mål var ikke å frarøve ikke-Maori et av landets mest berømte landemerker, men heller å markere et moralsk poeng. Ved tilbakeføringen fikk de nyansert sin motstand mot majoriteten; en motstand som er pragmatisk på den måten at Ngai Tahu innser at en prekolonial tilstand ikke er mulig, men samtidig en motstand som gjør det klart at Ngai Tahu er iherdig opptatt av å befeste – og å få reell anerkjennelse for – sin status som urfolk; ”de som var der først”.

Selv om ikke individuelle stammemedlemmer nødvendigvis bryr seg om størrelsen på erstatningssummene, så er det ikke tvil om at kompensasjon i form av større pengebeløp har hatt en enorm påvirkning på virket til stammen som en helhet. Penger har gitt Kai Tahu mulighet til å gi sine medlemmer store fordeler; medlemmer i stammen kan søke om støtte til å starte bedrifter, de kan få fordelaktige spareavtaler, hjelp til boliglån, rådgivningstjenester samt diverse kurs og opplæring. En forbedret økonomi har gitt Kai Tahu muligheten til å forsikre seg om at medlemmene lykkes, og at de igjen kan bidra til å styrke den samlede mana og kompetanse Kai Tahu *iwi* har.

Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet tatt for meg synet på etnisk autentisitet i Dunedin spesielt og New Zealand generelt. Jeg har forsøkt å vise hvordan det lokale Pakeha-synet på Maori etnisitet ofte blir formet i en rettighetsdiskurs. Mens majoriteten som regel måler etnisk autentisitet ut ifra en forestilling om blod og fenotyper så gjør Maori fokus på *iwi*-tilhørighet

at selvidentifisering av Maori etnisitet er basert på whakapapa snarere enn fenotyper og forestillinger om rase.

I mitt feltarbeid har det vist seg at etnisitet ikke bare handler om rettigheter og om hvordan storsamfunnet definerer hva det vil si å være Maori eller Pakeha. Etnisitet oppleves som svært personlig – og dessuten primordial – av enkeltindivider. Dette kan observeres for eksempel ved at mange insisterer på å kontinuerlig gjøre hevd på sin opplevde etniske identitet (som regel som Maori) på tross av at det kan være mindre fordelaktig for dem.

Det eksisterer to forskjellige måter å klassifisere den new zealandske stat på; som *multinasjonal* eller som *multikulturell*. Mens høyreorienterte politikere ofte ønsker å definere landet som multikulturellt, så insisterer Maori på merkelappen multinasjonal. Disse to forskjellige måtene å definere New Zealand på får konsekvenser for hvordan staten forholder seg til urfolk og de er dermed ofte plassert i en diskurs som omhandler særretter for urfolk.

De siste årene har new zealanderne sett at stadig flere *iwi* har vunnet frem med krav om kompensasjon for tidligere uretter begått av myndighetene. De fleste av mine Pakeha informanter skilte ikke mellom forskjellige *iwi* når de snakket med meg om disse oppgjørene, men hadde en forestilling om at alle oppgjørene var fordelaktig for alle Maori. Konservativt uttrykte misnøye med det de så på som ”grådighet” hos Maori, og hadde et syn som lå svært tett opp til det som kommer frem i Don Brash sin Orewa Speech. For de Kai Tahu jeg snakket med så var det imidlertid ikke erstatningsbeløpene som var viktig i de statlige oppgjørene, men heller den offentlige anerkjennelsen av tidligere urettferdighet. Kompensasjon fra staten fungerte ikke bare som en utjevningsmekanisme for sosial ulikhet, men tjente også til å gjenopprette en viss grad av *mana* for den fornærmede part.

KAPITTEL 5

Rase og maskulinitet.

It was so much easier to blame it on Them. It was bleakly depressing to think that They were Us. If it was Them, then nothing was anyone's fault. If it was us, what did that make Me? After all, I'm one of Us. I must be. I've certainly never thought of myself as one of Them. No one ever thinks of themselves as one of Them. We're always one of Us. It's Them that do the bad things.

Terry Pratchett, Jingo

Innledning

Som vist i kapittel 2 så kan det virke som om urfolk ofte blir plassert ”nærmere naturen” enn andre. Maori sin betegnelse på seg selv som *tangata whenua* (”people of the land”) er med på å forsterke denne kategoriseringen. Jeg i dette kapittelet gå nærmere inn på denne forestilte linken mellom Maori og det utpregede fysiske univers. Ved se på hvordan rasebegrepet anvendes vil jeg vise hvordan Maori stereotyper er sterkt preget av forestillinger om maskulinitet og biologi.

Det er mange år siden ”rase” ble avskaffet som analytisk begrep i antropologi. Det er ikke lenger stuerent å dele menneskegrupper inn i slike kategorier. Forskning har vist at det ofte er større genetiske forskjeller *innad* i en såkalt rase enn det er *mellom* to forskjellige. Biologiske forskjeller kan dermed ikke brukes som begrunnelse for å kategorisere folk inn i ulike raser. Det man tidligere beskrev som rasekategorier er i realiteten en inndeling av mennesker i fenotyper. Selv om rase ikke lenger er et akseptert begrep i fagmiljøet nyttes fremdeles begrepet i dagligtale. Som vist i forrige kapittel folk snakker fremdeles om rase (”There are no pure-blooded Maori left today”), og de snakker ofte om det i forbindelse med etnisitet og kultur (som for eksempel Don Brash i sin Nationhood-tale).⁴⁰

Det er min påstand at rasebegrepet har fått en renessanse i forbindelse med nyvinninger innen genetisk vitenskap. Genforskning linker blant annet biologi med oppførsel, og i mange tilfeller fører denne koblingene til at miljøets og omgivelsenes påvirkning på menneskelig oppførsel blir undervurdert eller glemt. I New Zealand kommer dette særlig til uttrykk i den såkalte Warrior Gene debatten. Debatten har vært svært opphetet, mye fordi den dreier seg om biologisk bestemt oppførsel hos en spesifikk etnisk gruppe. Debatten er også

⁴⁰ For videre lesning rundt forholdet mellom rase, nasjonalisme og etnisitet, se for eksempel Eriksen (1993) eller Jenkins (1997)

interessant fordi den avslører mye om folks tanker rundt forholdet mellom biologi, ”rase” og etnisitet.

En annen faktor som ofte henger sammen med klassifisering av mennesker i den ene eller andre ”rasen” er at denne klassifiseringen ofte fører til en hierarkisk differensiering av folkegrupper. I det man går med på at biologi henger sammen med rase, som henger sammen med etnisitet, som henger sammen med oppførsel og praksis, oppstår det et noe deterministisk bilde av kultur. Det prosessuelle forsvinner, etniske grenser krystalliseres og kulturelle grupper risikerer å få forskjellige ”boende egenskaper” stemplet på sin ”kulturelle merkelapp”⁴¹

En forestilling som har preget vestlig oppfatning av Maori kultur er maskulinitet; konseptet om ”krigerfolket”. Kolonitidens ”noble savage” blir ikke lenger snakket om, men jeg vil påstå at forstillinger om ham (det er for det meste en ”ham”) lever videre i dag i andre former og i andre arenaer. Jeg vil ta for meg hvordan den mannlige Maori blir fremstilt i mainstream diskurs, i forbindelse med rugby og annen ”maskulin” oppførsel. Jeg vil også se litt på hvordan mannlig Pakeha identitet blir fremstilt, og hvordan myten om den mannlige europeiske erobrer/pioner blir fremstilt som nasjonal karakter.

Det er min påstand at mytene om henholdsvis Maori og Pakeha maskulinitet spiller opp mot hverandre og er med på å reprodusere dikotomien colonised/coloniser. Jeg vil også påstå at disse to stereotypiene til en viss grad preger folks oppfatning av Maori og Pakeha kultur generelt.

”The Warrior Gene” debatten

Denne debatten var nettopp sparket i gang da jeg ankom New Zealand i august 2006. Forskere har tidligere knyttet en viss sekvens på kromosom X til aggressiv og risikosøkende oppførsel, samt en naturlig disposisjon for avhengighet av tobakk og alkohol. Denne gensekvensen er blitt døpt ”the Warrior Gene”, et navn som spiller på at genet visstnok sannsynliggjør en type oppførsel som ofte blir forbundet med sterk maskulinitet. Dr Rod Lea har nå funnet ut at dette genet forekommer oftere hos menn med Maori avstamning enn hos menn av europeisk avstamning. Enkelte spekulerer i at dette kan forklare hvorfor Maori er overrepresenterte når det gjelder kriminalitet, alkoholisme, røyking og vold. Jeg fulgte med

⁴¹ “National identity, like any cultural identity, is a process and as such it can be described, but it is not a category whose content ever corresponds to the label.” (Frykman 1993:271-272)

stor interesse en noe opphetet debatt om dette krigergenet i lokale aviser. Dana Wensley skriver;

New Zealand researchers have recently ventured into the controversial area of genetics and behaviour with their latest research on Maori. At the 11th International Congress on Human Genetics in Australia, Rod Lea, a researcher based at ESR in Wellington, investigated what has been dubbed the "warrior gene".

What Dr Lea and his team discovered was that a repeat sequence on the X chromosome (which has previously been linked to risk-taking and aggressive behaviour) is found in greater numbers in the Maori male population compared with Caucasian males.⁴²

Ifølge Dr Hokowhitu ved University of Otago, har Dr Lea generalisert over Maori på basis av disse funnene;

No geneticist would ever come up with this kind of racialised thinking to do with white people, but they are all too ready to make such conclusions about brown or black people.

Dr Lea is reported saying "obviously this means they [Maori] are going to be more aggressive and violent and more likely to get involved in risk-taking behaviour like gambling" and also criminal behaviour, smoking, and alcoholism. [...] How exactly are gambling, criminal behaviour, smoking and alcoholism (all post-colonial phenomena) linked to a pre-colonial gene pool?⁴³

Det kommer her frem et godt poeng; de fleste av de negative måtene å oppføre seg på som krigergenet skal være ansvarlig for er i realiteten oppførsel som ikke oppstod før etter at Pakeha ankom New Zealand. Dette peker i retning av at miljø nok har mer å si for Maori sosiale problemer. Dr Hokowhitu reagerer på det han kaller for "kvasivitenskap", og påpeker at forskning på Maori som rase har vært et mindre ærefult kapittel i kolonitidens historie. Dr. Lea sin forskning provoserer ham, blant annet fordi det gir assosiasjoner til en tid hvor man målte hjernevolum på Maori for å vise at de tilhørte en mindre intelligent rase enn Pakeha.

I would suggest Pakeha go and do genetic testing on English soccer hooligans or on people who bomb innocent Iraqi communities. Make racist hypotheses on your own genetic heritage. Leave mine alone.

⁴² Utdrag; leserinnlegg fra Otago Daily Times, torsdag 17. August. Forfattet av Dana Wensley; research fellow ved the Human Genome Research Project som har base ved University of Otago.

⁴³ Utdrag fra Otago Daily Times mandag, 14. August. Kronikk skrevet av Dr Hokowhitu; foreleser ved the School of Maori, Pacific and Indigenous Studies, University of Otago

Her snur Dr Hokowhitu debatten på hodet og forsøker å gi Pakeha leserne den samme følelsen som han tydeligvis sitter med. Det er også en tydelig markering av et ønske om å ”få være i fred”, om å få slippe å være studieobjekt.

I tillegg til kronikker fra professorer og prominente figurer i politiske kretser, provoserte denne debatten også frem sterke reaksjoner fra privatpersoner. Interessant nok dukket det opp en del leserinnlegg som konfronterte det faktum at svært få – om noen – Maori, ikke har innslag av noen annen ”rase” i sin familie. En ODT leser skriver;

The Maori race of today is roughly divided genetically into three groups; Pakeha with some Maori blood, Maori with some Pakeha blood and half-Pakeha, half-Maori. I gather there are no pure-bred Maori alive.⁴⁴

I dette innlegget kommer det her frem en underliggende oppfatning om at det å være Maori kun har med blod (altså biologi) å gjøre. Et syn som de aller fleste Maori i dag ikke vil være enige i. *Whakapapa* er ekstremt viktig for Maori, men det dreier seg om mer enn blod; det dreier seg om den *mana* en person innehar, og om at den blir videreført gjennom slektsledd, *på tross av innslag fra Pakeha blod*. Leseren klassifiserer New Zealandere i forskjellige etniske kategorier basert på hvor mange deler blod personer har fra den ene eller andre gruppen.

Leseren fortsetter med å si at;

Wouldn't it be fantastic for New Zealand if we all honestly acknowledged that Maori and Pakeha are genetically related and each other's weaknesses and strengths are our common responsibility and joy?

Innlegget er tydeligvis ment som et positivt forsvar for Maori, men forfatteren protesterer ikke på oppfatningen om at krigergenet kan forklare det han kaller ”anti-social behaviour” hos Maori. Igjen forsterkes holdningen om at dette – det vil si Maori sin sosioøkonomiske dårlige situasjon – dreier seg om biologi; ikke konsekvenser av en bestemt type sosialpolitikk. En form for et genetisk felleskap mellom Pakeha og Maori blir fremhevet i teksten, sammen med en oppfordring om at denne ”svakheten” ved Maori sin gensammensetning er noe både Pakeha og Maori må ta ansvar for sammen. Selv om det her blir understreket at Maori og Pakeha deler noen gener, så gjelder dette tydeligvis ikke det ”dårlige” genet.

⁴⁴ Leserinnlegg i The Press, 16 august, 2006

De fleste av mine kontakter fikk jeg først etter at debatten var begynt å avta i media. Jeg fikk allikevel en kommentar på saken fra den tidligere nevnte representanten for Te Punu Kokiri (Ministry of Maori Affairs), Greg. På spørsmål om hva han syntes om saken svarte han;

If the Maori carry a gene that makes them more risk-taking, we need to acknowledge that.

I kraft av at han var ansatt ved departementet som jobbet mest med å forbedre Maori sosiale situasjon, mente han at de ikke hadde råd til å ignorere forskning som kunne hjelpe til å belyse mulige årsaker til sosial nød. Han ville imidlertid ikke gå inn på en etno-politisk diskusjon om saken, men foretrakk å forholde seg til det han så på som fakta. Han forholdt seg til Leas funn som et knippe nyttige medisinske oppdagelser, som kunne være med å definere en evt. behandlingsplan for Maori som led av for eksempel overvekt, risikosøkende adferd, voldelige tendenser osv.

Det er tydelig at Dr Lea sine funn, samt hans presentasjon av disse, har rørt ved et ømt punkt hos mange; både Maori og Pakeha. Blant fagfolk (blant annet Dr Hokowhitu, Dana Wensly og i ettertid; Dr Lea) hersker det en frustrasjon over at forskningsresultater blir forenklet og feilpresentert i media. Aviser er som regel mer interessert i kontroversielle og sensasjonelle overskrifter enn tørre og akademiske, og journalistikken har også i denne debatten vært preget av en tendens til å skape en debatt heller en å rapportere om en debatt.

Samtlige fagfolk som har uttalt seg til media har pekt på at miljø spiller en langt viktigere rolle enn gener når det gjelder menneskers oppførsel. Dr Lea har også i ettertid gått ut og sagt at han angret bittert på at presenterte gensekvensen som ”krigergen”. Han har også ettertrykkelig sagt at gener alene ikke styrer menneskers handlingsmønster. Det interessante er imidlertid at denne beskjeden ikke se ut til å ”nå frem” til den generelle befolkning – i dette tilfellet menigmenn som skriver innlegg i aviser. Det kan virke som om folk leser overskrifter, og ikke artikler.

Så hva er grunnen til at begrepet ”Warrior Gene” har fått en slik enorm popularitet hos den jevne befolkning? Hvorfor diskuteres det fremdeles om hvorvidt dette genet kan forklare Maori sin sosioøkonomiske situasjon, når vitenskapsmenn ettertrykkelig sier at det ikke kan det? Nå er det ikke slik at mennesker i New Zealand er dummere enn andre steder. Jeg vil snarere påstå at stemplingen av Maori menn som innehavere av et krigergen, passet inn i *allerede eksisterende forestillinger* om Maori maskulinitet.

Den geipende Maori: The Noble Savage lever videre

Maori har lenge vært sett på som interessante og ”nyttige” i new zealandsk turistindustri. Bildet av en geipende ”tradisjonell” Maori med ansiktet dekket av en *moko* står nok klart for mang en turist som har vært på besøk i landet. Utstrekkingen av tungen – eller *whetero* – var opprinnelig en gest som ble brukt i tradisjonell dans/musikk for å legge særlig vekt på enkelte ord, fraser eller referanser (forklart i Hokowhiti 2004:208). Turistenes noe stereotypiske bilde av en Native er også mye brukt innad i New Zealand. Postverket prøvde nylig å lansere frimerker med slike ”typisk” Maori motiver; nærmere bestemt tegneserieaktige Maori i tradisjonelle klær som drev med *kapa haka* (Maori performing art). Et av frimerkene var en tegning av en Maori mann i ferd med å utføre en *haka*. Han har tungen strukket ut i den klassiske posituren. Mannen er kun iført lendeklede; nevene er knyttet og kroppen spent. TVNZ rapporterte at New Zealand Post ønsket å “...celebrate Kapa Haka as an important part of Maori culture and New Zealand identity”. Da New Zealand Post offentliggjorde motivene kom det en storm av reaksjoner mot frimerkene. Det hele endte med at postvesenet trakk tilbake hele kolleksjonen fordi de ikke ønsket å støte noen. Denne avgjørelsen ble svært godt mottatt av blant annet Maori Party, som roste posten for sin sensitive fremferdsel.

NZ Post has demonstrated its credibility and professionalism as an organisation, in being prepared to change as a result of adverse feedback (Dr Pita Sharples, en av lederne av Maori Party kommenterer saken til TVNZ, 2. juni 2006)

Bildet av den tungestreckende krigeren er et godt innarbeidet motiv i New Zealand. Det er ingen tilfeldighet at postverket valgte blant annet den tegningen for å feire ”New Zealand identity”. Det er heller ikke oppsiktsvekkende at de valgte å trekke kolleksjonen etter å ha konsultert med diverse *iwi*, i og med at hensiktene bak frimerkene var nettopp å gi en positiv og ukontroversiell presentasjon av Maori kultur. Det var imidlertid mange som var skuffet over at frimerkene allikevel ikke ble lagt ut for salg. En privatperson skrev i ODT;

I have just watched two Maori boys in a TV advertisement about ‘togetherness’ poking out their tongues as is their custom. Then, on another channel, I saw Maori standing in a group wearing grass skirts, their face painted and throwing *pois*⁴⁵ up and down. Also, the *haka*, with threatening poses, was being performed. They were really exhibiting their cultural dances. On a recent Sunday morning, there was a comedy act with Maori making jokes about other cultures. All this doesn’t worry us at all, but why oh why object to the beautiful, colourful stamps

⁴⁵ Poi betyr “ball” på te reo. Poi blir brukt i kapa haka til å sjonglere med.

that New Zealand Post was supposed to issue earlier this year? Those stamps were so beautiful and colourful and the best I've seen for a while. How could Maori say that these were distasteful? They only portrayed the Maori culture as it really is – as it is portrayed to the general public. (Leserinnlegg av D. Graham I ODT; mandag 16. oktober 2006)

Jeg vil tro at det er nettopp denne typen holdninger som var grunnen til at mange Maori ikke ønsket en lansering av frimerkene. Vedkommende har helt tydelig et meget forenklet syn på Maori kultur, men påstår likevel å ha kunnskap om Maori kultur "as it really is". Hun/han ramser opp en del karakteristikk som for henne/ham oppsummerer Maori kultur: "å stikke ut tungen", ha på seg "gress-skjørt", "malte ansikter", "kulturelle danser" (i motsetning til ikke-kulturelle danser?), *haka* med "truende positurer". Dersom man vurderer frimerkemotivene i lys av den holdningen "D. Graham" har, så ser man at de innebærer en viss grad av essensialisering av Maori kultur, samtidig som de bekrefter stereotypiske Pakeha oppfatninger av Maori kultur. Det interessante med denne stereotypiske fremstillingen av Maori er at den samsvarer med kolonitidens fremstillinger. Gress-skjørt, *kapa haka*, geiping, *Moko*; alle disse symbolene frekventerte hyppig i billedlige og litterære fremstillinger for mer enn hundre år siden. En slik kulturell sjekkliste forteller svært lite om Maori kultur *i dag*, like lite som folkedans fra 1800 tallet, pudderparrykker eller kvinnediskriminering forteller noe om Pakeha kultur i dag. Riktignok finnes det slike stereotypiske fremstillinger av Pakeha også; ved jubileer og historiske teaterspill for eksempel, kler Pakeha seg av og til ut i 1800 talls klær og konverserer på det de mener er gammelt engelsk. Imidlertid er det ingen som påstår at det er slik Pakeha kultur "really is".

Det er viktig for meg å understreke at Maori selv til en viss grad er med på å sementere forestillingene som nevnes ovenfor. Imidlertid vil jeg påstå at *alle* kulturer gjør dette; i Norge kan man i sommersesongen stadig se bunadklede jenter spille hardingfele på torget i Bergen. Toget mellom Myrdal og Flåm stopper halvveis slik at turistene skal få tatt bilder av "huldra". Vi spiller *alle* på forestilte "eldgamle" tradisjoner. Overalt kan man spore en viss nostalgia; en lengten etter "gamle dager". Allikevel er det noe spesielt ved hvordan disse forestilte og "urgamle" tradisjonene blir sett på av majoriteten i New Zealand. I mange tilfeller er disse "satt-på-spissen" fremstillingene av Maori kultur ofte den *eneste* informasjonen mange Pakeha sitter på. Som følge av dette er det mange som ikke kan sette *kapa haka*-dansende Maori inn i en *kontemporær* kontekst. Dermed får man ikke satt opp bildet av Maori i lendekleder mot Kai Tahu doktoren som er ansatt ved universitetet, og stereotypen er et faktum.

En aktivitet som helt udiskuterbart er med på å konstituere New Zealandsk stolthet og patriotisme; er nasjonal rugby. Måten folk støtter opp under landslaget – All Blacks – kan av å til virke å ta nærmest religiøse proporsjoner. Brendan Hokowhitu (2004) tar for seg hvordan Maori har blitt kategorisert som ”fysiske vesener” av kolonimakten og hvordan denne praksisen fremdeles pågår. Særlig i skolene på 30-tallet ble oppfatningen av Maori som ”fysiske” underbygd og oppmuntret;

A large part of the Maori content taught in Native schools was considered physical education. Maori culture was perceived as a ‘doing’ culture and, consequently, physical education was deemed an appropriate subject area for its integration. (Hokowhitu 2004:204)

Det man så på som ”Maori culture” var med andre ord fysiske ”øvelser” som for eksempel *kapa haka*, og man søkte etter hvert å inkorporere disse praksisene i blant annet gymnastikktimene. Imidlertid var det kun *bevegelsene* som Pakeha gymnastikklærere var interessert i å flette inn i utdanningen; ikke den rituelle messingen som gjerne fulgte med, eller resiteringen av *whakapapa*. *Te reo* var uønsket i skolen og de tradisjonelle dansene ble dermed tatt ut av sin opprinnelige kontekst for å oppfylle en Pakeha ønsket funksjon. Økt respekt for Maori kultur var i økende grad ”på moten”, men kun i former som Pakeha kunne akseptere, det vil si ”nøytrale” og ”ufarlige” former, som for eksempel *kapa haka* uten de verbale elementene som gav dansen kulturell mening for Maori (Hokowhitu 2004).

Etter hvert som det ble stadig mer vanlig og akseptert å utføre disse modifiserte rituelle fysiske øvelsene, ble *kapa haka* også introdusert for Pakeha barn. På denne måten var det som regel disse dansene og gestene som ble de mest tydelige uttrykkene for Maori kultur hos mainstream gruppene. ”Chants”, *whakapapa* resiteringer, rituelle taler, kommunikasjon med ånder; det vil si de spirituelle og akademiske aspektene ved Maori kultur ble i økende grad usynlige; ikke bare for Pakeha, men for unge Maori. Det fysiske ble i stadig større grad ”a Maori thing”; det var på dette området Maori kunne utmerke seg med velsignelse fra storsamfunnet. Det var her man kunne oppnå *mana* og dessuten slippe unna det stigma som en Maori etnisitet medbrakte i de mer akademiske arenaer. Hokowhitu beskriver hvordan også Maori ledere begynte å se på sport som en slags kulturell livbøye. Spesielt rugby; med sin enorme popularitet i den jevne befolkning, ble en viktig arena for Maori. Med andre ord; Maori hadde ”betinget tilgang” til kolonistens verden (2004:209);

Maori gained access to these arenas because they were 'damn good' but, more importantly, because representations of Maori athletes or Maori warriors did not conflict with stereotypes of Maori as a physical and savage people: 'Maori, by their savage nature, were supposed to fight – in war or its peacetime substitute, rugby football. Neither required intellect.' (Hokowhita 2004:210)

Det skulle vise seg etter hvert at Maori virkelig *var* 'damn good' i rugby; ikke på grunn av et medfødt talent for det sportslige, men fordi det var det sportslige som ble veien til aksept og anerkjennelse i storsamfunnet. Signalene som ble sendt til Maori var "dersom du godtar og føyer deg etter våre forestillinger om deg, så vil du få flere muligheter her i livet enn hvis du insisterer på å gjøre motstand". Maori ble beskrevet som mer rytmiske og fysisk intelligente av Pakeha, noe som i og for seg kunne se ut som en beskrivelse av et *positivt* fortrinn ved Maori. I tråd med Foucault (1977) sine teorier om makt; den relevante maktfaktoren her lå i hvordan Maori ble oppmuntret til å selv reprodusere og bekrefte stereotyper om sin egen 'rase' gjennom å villig omfavne den veien til anerkjennelse som storsamfunnet lot ligge åpen for dem. Som Foucault sier; "If power was anything but repressive, if it never did anything but say no, do you really believe that we should manage to obey it?" (Foucault 1977, sitert i Hokowhita 2004:193) I dette tilfellet gjorde maktinnehaverne mer enn å si "nei". Imidlertid forsterket denne karakteristikken dikotomien som hersket mellom de to "rasene" og var med på å sementere Maori i "the noble savage" kategorien.

Fra Noble Savage til Terrorist?⁴⁶

Mandag 15. oktober 2007 utførte politiet i New Zealand et omfattende raid mot et området dypt inne i Urewera-bushen i Bay of Plenty området. Ved utkanten av dette området lå blant annet den lille landsbyen Ruatoki. Det ble foretatt flere arreststasjoner. Målet for raidet var såkalte geriljatreningsleirer av militær karakter. Myndighetene mistenkte at disse enhetene fungert som treningsleirer for potensielle terrorister, og hevdet at raidet var nødvendig for å stoppe eventuelle terroristhandlinger som sannsynligvis ville bli utført dersom de involverte fikk fortsette sine aktiviteter uforstyrret. I tillegg til raid mot samfunnene i Urewera ble det også foretatt flere husransakinger og arrestasjoner andre steder i landet, deriblant Hamilton, Auckland, Palmerston North og Wellington. Aksjonen ble satt i gang som følge av en årelang etterforskning utført av politiet. Ransakingstillatelsene ble utstedt med

⁴⁶ Det følgende avsnitt baserer seg hovedsaklig på 42 reportasjer fra www.TVNZ.co.nz om saken i perioden 15. oktober til 8. november, samt e-post intervjuer med en av mine Maori kontakter som kjenner en av de involverte i saken. På grunn av sakens sensitive natur vil jeg ikke gå inn på en nærmere beskrivelse av min kontakt eller hennes virke, ei heller hennes *iwi*-tilhørighet.

begrunnelse i mulig brudd på to lover: Våpenloven og den nylig vedtatte loven mot terrorisme (the Terrorism Suppression Act av 17. oktober 2002). Dette var første gangen den nye loven mot terrorisme ble tatt i bruk. Mer enn 300 politibetjenter ble tatt i bruk under den landsdekkende aksjonen, som endte med ca 16 – 17 arrestasjoner. Samme dag kom det frem i media at ”man” fryktet at de arresterte var støttespillere for Maori selvstendighet, og at statsminister Helen Clark og president George Bush var ”blitt nevnt” som ”potensielle mål” (hvem som fryktet hva, hvem som hadde nevnt hva og hva de mente med ”potensielle mål” kom ikke frem i media). Treningsleirene lå på territoriet til Tuhoe stammen (the Tuhoe Nation), og en av de arrestert var den svært profilerte Maori aktivistveteranen, Tame Iti.

De pågrepne i saken var ikke fra et og samme miljø; de hadde tilknytning til en rekke organisasjoner, deriblant Maori selvstendighetsgrupper, en støttegruppe for Palestina-rettigheter, miljøgrupper og et uavhengig nyhetsorganisasjon. Både Pakeha og Maori ble pågrepet.

I dagene som fulgte aksjonene, ble politiet og myndighetene mål for en strøm av protester fra forskjellige hold. Mange mente at politiet hadde misbrukt terrorismeloven, samt brukt overdrevent aggressive metoder under pågripelsen. Særlig ble myndighetene kritisert for sin fremferd i det lille samfunnet Ruatoki, hvor det bor flere småbarnsfamilier. Ruatoki er nesten utelukkende bebodd av Maori (Tuhoe *iwi*), noe som førte til anklager om statlig rasisme mot Maori. Særlig bekymret var man for barna i Ruatokis mentale helse. Folk i det lille samfunnet sa at opplevelsen hadde vært svært traumatisk for dem, og stilte spørsmål ved hvorfor *hele* landsbyen – og ikke bare de mistenkte – ble involvert i aksjonen. De andre stedene hvor politiet hadde foretatt ransakinger, hadde det kun vært de mistenkte som ble holdt igjen, mens det i Ruatoki hadde blitt satt veisperringer rundt hele området, og ingen hadde fått slippe inn eller ut mens raidet pågikk. Det ble også sagt at fullt bevæpnet politi hadde stoppet og undersøkt en skolebuss samt ransaket lunsjboksene til barna på bussen.

Etter hvert som dagene gikk etter raidet, ble protestene stadig mer høylytte. Tuhoe gikk ut i media og forklarte at leirene var reformeringsleirer for vanskeligstilte Tuhoe ungdom, og at hensikten med dem var å lære vekk *tikanga*. Dette inkluderte blant annet opptrening i våpenbruk og jakt, samt metoder for å bevege seg og overleve i villmarken.

The fact is that in order to teach them about being Tuhoe in the Tuhoe nation one needs to know about how to use weaponry, says Maori Party MP Te Ururoa Flavell. (TVNZ.com, 16. oktober 2007)

Det viste seg fort hvor Maori Party stod i saken. De gav sin fulle støtte til Tame Iti og de andre arrestantene. Det generelle konsensusen blant medlemmene i partiet var at politiet hadde overreagert voldsomt. ”De kunne jo bare kalt de mistenkte inn på stasjonen og snakket med dem først”, var det mange som sa. En av mine kontakter ble svært opprørt over saken, og uttrykte en viss oppgitthet over myndighetenes behandling av Tuhoe;

The Tuhoe thing is mostly media hype. It is non Maori who have been phone tapped making threats NOT Tuhoe. Very interesting that the police raided a bus with Tuhoe preschoolers on it. Dreadful for them really. Also Tame Iti was jailed for 4 times the length as the others. He had [under the time of the raid], as he always has, his unlicensed gun. It is so old that we know it would not hurt a soul. No matter, NZ media and consequently world media get a terrorist story and really it is they who are [...] terrorists for what they have misrepresented and [...] for creating very inflated facts. Most of those who made threats as people do in conversations when they are annoyed is make some statement such as “I would like to kill so and so” or “They need a bomb under them”. The police have now decided that constitutes terrorist action because of the fringe 2-3 people. So here we are now, said to be endangered, from Prime Minister to opposition leader to George Bush. Well, have not many [people] made statements about that man? [...] Hope I now don't get arrested for passing on so called quotes. [e-post intervju]

E-postene hun har sendt meg har vært merket med top-secret/high priority. Hun er ironisk når hun snakker om å bli arrestert for å snakke om saken med meg, men det ligger noe mer under her. At min kontakt skulle bli arrestert nå, er ikke for henne mer uaktuelt enn at Tame Iti har blitt arrestert, noe hun synes er forkastelig og skandaløst i utgangspunktet. I et annet intervju sier hun;

[It] is more than just a Maori thing; Pakeha arrested are feeling just as badly acted upon. So things are very, very unsettled in the sense of the media who are now no longer interested since they have caused the ruckus which the media CE said he owed to the public of NZ to make public what the police said was evidence. The parliament passing new laws on terrorism because the law we made after the US attacks was only for external terrorists and did not cover local ones.

It is disgusting in my opinion and being done to keep Bush onside since the government are too scared to make a law that would allow nuclear capable ships and nuclear power as a source of energy. Therefore many like me believe that this terrorism thing is sending a message to the US that we are serious in what we do here. [e-post intervju]

Denne saken har provosert frem kommentarer om mer enn hvorvidt de tiltalte er uskyldig eller ikke. Min kontakt trekker inn internasjonale relasjoner, rasisme, og atomenergipolitikk. Likevel; saken har helt tydelig rørt ved en nerve når det gjelder etniske relasjoner og

fremstilling av Maori i New Zealand. Dette kommer ekstra tydelig frem ved at det har vært svært mye mediafokus på Tame Iti og Tuhoe nasjonen i media, selv om Iti er den eneste fra Ruatoki som er blitt arrestert, og kun tre av de 17 arresterte er Maori. De fleste har oppfattet saken som en historie om Maori separatisme. ”Treningsleirene” og apparatet bak dem er blitt fremstilt som et forsøk på opprør basert på etno-nasjonalisme. Når den amerikanske presidenten blir trukket frem som et mulig mål for ”opprørerne” så gir det assosiasjoner som strekker seg lang ut over interne nasjonale forhold. Ordene ”Bush” og ”terrorisme” i dagens kontekst opererer nesten utelukkende i sammenheng med krig og vold i Midtøsten, og er sådan med på å plassere ”terrorsaken” i New Zealand i en global kontekst som omhandler vold utført av fundamentalistiske terrorgrupper. Fremstillingen av Tame Iti som farlig separatist – som en kriger og innehaver av The Warrior Gene – passer bare så altfor godt inn i allerede eksisterende bilder befolkningen har av ham som en Maori aktivist fra før av. Det som folk trekker frem ved ham som er ”typisk Maori” er som regel det at han har en aggressiv fremferd, er misfornøyd med staten, at han danser *haka*, vifter med spyd og andre våpen, at han bærer en full *moko*⁴⁷; nesten alle trekk som er forbundet med typisk maskulin fremferd. Saken og mediaoppstyret som har fulgt den, har satt sitt preg på hvordan Maori blir oppfattet; det preger assosiasjonene som folk har til Maori. Som Pita Sharples poengterer overfor ONE News; hvorvidt de anklagede er skyldige eller ikke er til syvende og sist ikke relevant i så måte;

In Bangkok right now they think Maori are going to kill the Prime Minister. In Turkey right now they think Maori are going to bring the country down. The damage has been done... and how do we repair that? (ONE News, 8. november 2007.

Har Maori makt til å definere seg selv ut av denne representasjonskrisen? Lokale Ruatoki Tuhoe personer forsøkte å nyansere bildet noe gjennom media, og er sitert i ONE News på at de har ”provided some of Maoridom’s smartest academics”. Det faktum at Tuhoe føler et behov for å påpeke at ”vi produserer også akademikere” sier noe om den kategoriseringen de føler på kroppen fra storsamfunnet. Det at de ser seg nødt til å påpeke dette i forbindelse med *terrorsaken*, forteller oss at de ser en direkte sammenheng mellom de overnevnte hendelsene og majoritetens negative stereotypering av Maori som folk. Andre som protesterte mot behandlingen og presentasjonen av Maori i saken brukte frasen ”We are the people of the

⁴⁷ En full moko i hele ansiktet - også øvre del – bæres kun av menn. Kvinner tatoverer som regel kun underleppen, hake og i enkelte tilfeller, øvre del av brystkassen.

land, we are not terrorists” som slagord i sin protestmarsj. Slagordet kan virke noe underlig for en fra utsiden. Hva har det å være ”people of the land” å gjøre med terrorsaken? Faktum er at ved å påberope seg status som ”folk av landet” bruker Maori en av de ytterst få motstandsstrategiene de har tilgjengelig, og som har fungert tidligere. På tross av enkelte Tuhoes sitt forsøk på å trekke frem akademisk prestasjon som et trekk ved individer i deres samfunn, så er det vanskelig å inkludere en slik påstand i et protestslagord; ”We have academics too”, klinger ikke like bra som ”We are the people of the land”. Imidlertid så er ”people of the land” retorikken en form for motstand som er blitt konstruert i direkte tilsvarende på Maori som maskuline aggressive vesener. Den klarer dermed ikke å fri seg fra *premissene* bak diskusjonen. ”Folk av landet” er fremdeles utpreget fysiske, de er fremdeles nærmere naturen og fjernere kulturen enn Pakeha. Så lenge de to overnevnte konkurrerende beskrivelsene av Maori er de dominante, kan det virke som om Maori kun har to ”bokser” de kan plasseres i; enten kan de være romantiserte naturbarn – people of the land – eller de kan være stolte krigere – the Noble Savage.

The Kiwi Bloke

Mellom 2001 og 2006 ble det gitt ut tre filmer som skulle få en stor innvirkning på hvordan New Zealand valgte å presentere seg selv i forhold til turister og andre besøkende. Filmene var selvfølgelig *Lord of the Rings* og regissøren var New Zealanderen Peter Jackson. Filmene er spilt inn i New Zealand, og inkluderer blant annet flertallige ”shots” av vakker og storslagen New Zealandsk natur. Historien i seg selv er en episk fantasy fortelling – opprinnelig i bokform og skrevet av J.R.R. Tolkien – og den inneholder alle de nødvendige ingrediensene et verk i den sjangeren skal ha. Hovedpersonen er en heroisk mann (eller det vil si, en ”hobbit”) som legger ut på en reise for å redde verden. Med seg har han sin gode og lojale kamerat. De møter mange farer på veien, men overvinnes selvfølgelig alle disse – ikke på grunn av sin store styrke eller sine kampferdigheter – men rett og slett ved å bruke hodet og være iherdige.

Filmene fikk en enormt varm mottagelse i New Zealand. Det faktum at det var snakk om en stor Hollywood film, spilt inn ”her hjemme” og med en ”native” regissør, har selvfølgelig mye å si for filmens popularitet i New Zealand. Imidlertid fikk filmen ringvirkninger langt utenfor populærkulturens grenser. Under mitt feltarbeid betegnet flere av mine (Pakeha) informanter seg som ”hobitter”. Riktignok med et smil om munnen, men samtidig med en antagelse om at jeg ville forstå referansen til filmene. (Det er for så vidt ingen urimelig antagelse; filmen er erklært som et mesterverk i de fleste vestlige land). De

kommenterte ivrig at Kurt Nilsen, som ble kåret til World Idol i 2003, var blitt kalt for en ”hobitt” av den australske dommeren i programmet⁴⁸. Turistnæringen utnytter også filmenes popularitet til det fulle, og presenterer ofte New Zealand som ”the real Middle earth”⁴⁹.

Det er altså ingen tvil om at filmtrilogien Ringenes Herre er viktig for New Zealand. Selv de som ikke er særlig begeistret for filmene har et forhold til dem, og alle er enige om at ettervirkningene av dem har vært positive for landet. Jeg vil påstå at filmene har glidd inn i repertoaret av nasjonale symboler som er tilgjengelige for folk i New Zealand. Filmen reproducerer og forsterker forestillinger om Mannen og Naturen, og i en utvidet forstand; Mannen i Naturen. Bronwyn Beatty (2006) skriver om hvordan heroisk, episk fantasy litteratur kan være med på å promotere nasjonalisme. Hun trekker frem Ringenes Herre som et verk som støtter oppunder monokulturalisme (se Beatty kap.7). Bøkene (og filmene) presenterer homogene nasjoner og ”stive” og krystalliserte folkegrupper, med liten eller ingen interaksjon:

Following the epic, *The Lord of The Rings* energises the concept of the *natio*. The closed borders and exclusivity of the nation coincide with the epic’s sense of finality and completion (Beatty 2006:310)

Ifølge Beatty er Tolkiens verk en støtte til den homogene og forestilt urgamle nasjonen. Det er unektelig et preg av nostalgi over Tolkiens historie, en lengten etter det romantiske ikke-moderne homogene samfunn. Hobbittene blir presentert som enkle landsens menn med beina på jorden og folkevett i pannen. Og det er spesielt i fremstillingen av hobbittene at man kan se paralleller til The Kiwi Bloke. I dokumentarfilmen *The Real Middle Earth* legger en entusiastisk Jim Hickey (fortelleren i filmen) ut om betydningen Ringenes Herre triologien har hatt på New Zealand;

[They are] masterpieces by a New Zealand director who’s now become one of the world’s leading movie makers. And yet of all the places on the planet, Peter Jackson chose his own country and thousands of his own countrymen to help make these movies. And that loyalty gave New Zealanders a sense of ownership. It inspired the passion and creativity and lots of hard work. Just as the little hobbits helped restore Middle-earth, the little guys of New Zealand, ordinary kiwis, helped produce the success of the Rings trilogy from within the scenic

⁴⁸ Ian Dickson; dommer fra Australia; "You have the voice of an angel, but you look like a Hobbit. [...]. And the fact is if we were looking for Middle-earth Idol you'd be an absolute hands down winner" Jeg vil også legge til at på den første handleturen min i New Zealand, spilte de Kurt Nilsen over høytalerne i supermarkedet.

⁴⁹ Interesserte kan gå inn på www.google.com og skrive inn ”New Zealand + the real middle earth”. Mitt eget søk 21. november gav ca 1.790.000 treff.

magnificence of their own back yard... (*Hickey spreads out his arms to direct attention to Southern Alps mountain backdrop*) the real Middle Earth (Real Middle Earth, sitert i Beatty 2006:353-354, min understrekning)

Samtaler jeg har hatt med mine kontakter tilsier at uttalelsen ovenfor er typisk for hva kiwier tenker om Ringenes Herre. Spesielt naturen og hvordan den blir presentert i filmene blir gang på gang trukket frem og kommentert. På en biltur rundt omkring på sørøyen tok en av mine kontakter oss med til flere av innspillingsstedene. Han kommenterte;

Remember that scene where Arwen stops the horsemen by the river by invoking those horse-spirit things? This is that river. The scene was shot here. Bit smaller in real life, eh...?

Det er altså ikke bare turister utenfra som er opptatt av hvilke spor filmingen har satt i det new zealandske landskapet. Lokale folk merker seg også disse stedene, og de går inn i lokale måter å snakke om landskapet på. Man "husker" oppstyret rundt filmene gjennom landskapet man beveger seg i. En annen interessant faktor er at det er for det meste "vill" og storslått natur som blir kommentert. Filmen beskriver et preindustrielt samfunn og inneholder dermed ingen scener fra moderne byer eller urbane strøk. Den tegner et bilde av Midtgard (og dermed New Zealand) som uttemmet, vakkert og utfordrende. Jeg vil påstå at denne fremstillingen av New Zealand stemmer overens med generelle lokale fremstillinger. Det at regissøren også er en kiwi har nok hatt en innvirkning på hans fremstilling, og ikke minst for hvordan hans fremstilling er blitt akseptert og applaudert av befolkningen. Som Jim Hickey sier: "... that loyalty gave New Zealanders a sense of ownership." Denne følelsen av eierskap overfor filmprosjektet førte også med seg følelsen av at New Zealand *var* en entitet som kunne *ha* eierskap. Filmene var dermed et bidrag til oppbyggingen av en partikulær og moderne new zealandsk identitet.

Så hva er det egentlig som kjennetegner The Kiwi Bloke? Blant mine Pakeha informanter virket det som om idealmannen var en "øldrikkende, friluftsliv-elskende, pragmatisk, udramatisk, usnobbete kroppsarbeider med jordnær og folkelig humor". Det var ikke mye å se til den engelske Gentleman. Jeg husker svært godt en av mine kontakters enorme glede over det nye teltet han hadde kjøpt. Mannen var 30 år, men insisterte på å sette opp teltet i stuen og overnatte i det, noe som førte til at hans samboer ble en smule oppgitt. Da våre naboer tok oss med til den enes hjemsted, så dro de frem paintball-geværet og viste oss hvordan man kunne skyte blink på geiter. Øl var den selvskevne drikke for de fleste av mine

mannlige venner, og rugby var det nærmeste de fleste av dem kom religion. Ian skrøt av at "it was a kiwi bloke who conquered Mount Everest", og William var svært stolt over sin forfader som egenhendig (kunne det virke som) hadde ryddet vei inn til det som skulle bli en av de første settler gårdene i Dunedin området. Kort sagt; det dannet seg etter hvert et bildet av the Kiwi Bloke som en nevenyttig og pragmatisk mann med, det vi på norsk kaller, sunt bondevett. The Kiwi Bloke er erobreren, pioneren og klatreren. Han er ikke "people of the land", han er "people on the land". Spesielt selvkontroll og utholdenhet ble ofte trukket frem som ønskelige egenskaper.

De ultimate new zealandske symboler (det som de fleste av mine Pakeha kontakter var opptatt av å trekke frem for meg) viste seg å være All Blacks og/eller filmtrilogien Ringenes Herre. Som kjent så må man være mann for å spille for All Blacks, og det er stort sett menn som frekventerer i Ringenes Herre (heltene er menn og regissøren er en Kiwi Bloke). De typiske ønskede trekkene ved The Bloke – rydd en gård og vinn en rugbylandskamp – er vanskelig for kvinner å identifisere seg med.

Konklusjon

Dette kapittelet har i hovedsak omhandlet stereotypiske maskuline uttrykk for nasjonal og etnisk identitet. Det kan – etter en slik utgreiing – være nærliggende å etterlyse *feminine* aspekter ved det å være Maori eller Pakeha. Mine egne funn fra feltarbeidet tyder imidlertid på at det kvinnelige som regel er henvist til private sfærer, mens det maskuline er det som preger det offentlige liv. Med femininitet mener jeg ikke "kvinner", men tvert imot stereotypiske "kvinnelige" trekk ved for eksempel den nasjonale folkekarakter. Kvinner frekventerer til stadighet i det offentlige liv i New Zealand; statsminister, Helen Clark er et eksempel på det. Allikevel så kan det virke som om maskuline idealer blir reproduisert også av kvinner. Helen Clark er kjent for å være autoritær, glad i friluftsliv og "med på det meste"; med andre ord hun representerer mange av verdiene man forbinder med den overnevnte Kiwi Bloke. Uttrykk for femininitet er synlig i Dunedin, men som regel kun i forbindelse med det visuelle; altså bekledning, sminke og "passiv" oppførsel (i kontrast til stereotypisk maskulin aggressiv oppførsel). Jeg opplevde at det (Pakeha) kvinnelige ikke hadde en sterk offentlig stemme. Mens Pakeha menn kan tre inn i rollen som *pioneren*, så eksisterer det ikke en tilsvarende nasjonal rolle for kvinner *som* kvinner.

Hva så med Maori femininitet? Min opplevelse er at Maori kvinner i større grad spiller en rolle (som kvinner) i Maori offentlig liv. Særlig en del ritualer (som for eksempel *powhiri*-seremonien) er umulig å gjennomføre uten kvinner. Det er mitt inntrykk at *whaea* (tante/mor)

spiller en svært stor rolle i *whanau* (familien). De *whaea* som jeg traff på var autoritære, kompetente og gled fint inn i det politiske liv. Det er nærliggende å spørre seg om dette kan ha noe å gjøre med det faktum at *whakapapa* spiller en så stor rolle i Maori sosial organisasjon. Som vist i kapittel 2; Maori er bilaterale og landrettigheter er knyttet opp til slektskap. Dette betyr at også kvinner har rett til land, og dermed også rett til å være med på å forvalte felles land. Muligens har dette har en innvirkning på Maori kvinners synlighet i samfunnet.

Med dette kapittelet har jeg ønsket å vise hvordan dikotomier som omhandler rase blir produsert og reprodusert, samt hvordan skjulte (i den forstand at de aldri eksplisitt ”snakkes om”) stereotyper er med på å påvirke disse dikotomiene. Maori som urfolk og naturbarn blir satt opp mot Pakeha som intellektuelle erobrere, mens alternative urfolksrepresentasjoner drukner i befestede definisjoner på etnisitet. Dette viser seg blant annet sterkt i mediarepresentasjon av Maori.

Etterord

Gjennom de foregående fem kapitlene håper jeg at leseren har fått et inntrykk av de symboler og forestillinger som jeg støtte på i mitt feltarbeid og som påvirker enkeltindivider på mikronivå hver dag i Aotearoa New Zealand. Jeg har ønsket å gi et innblikk i det som for meg må kunne betegnes på et underlig eksempel på kolonitidens arv. New Zealand er – som det siste landet i verden til å bli kolonialisert – i en særstilling. Det er et ungt land, det er et lite land, og det er et land som er sterkt preget av uttrykk for interaksjon mellom etterkommerne av settlere og urfolk. The Waitangi Treaty er en avtale unik i sitt slag, og den har bidratt til at de forskjellige *iwi* i dag står så sterkt som de gjør overfor staten i forhold til andre urfolks situasjon i andre land. På tross av det gode strukturelle forholdet mellom Maori som urfolksgruppe og Kronen, så eksisterer det symboler og forestillinger blant folk, som gjør at Maori opplever mer motstand i livet enn den jevne Pakeha. Er du født som Maori i dag, så er det stor sjanse for at du dør tidligere, har dårligere utdanning, har flere helseproblemer, har flere bekjente i kriminelle miljøer og at du møter mindre aksept fra samfunnet enn dersom du er født som Pakeha. Mange av disse problemene er blitt mindre den siste tiden. Historiedelen i kapittel 1 maler ikke bare et bilde av en urfolkstragedie, den viser også hvordan situasjonen er blitt stadig bedre for Maori i Aotearoa. For de Maori jeg snakket med i Dunedin, var det ikke den materielle eller sosioøkonomiske situasjonen som var dårlig. Det som disse menneskene var opptatt av var at deres barn skulle slippe å måtte slåss for sin rett til å kunne gi uttrykk for sin kulturelle identitet uten å møte motstand fra majoriteten.

Som vist i kapittel 2 og 5 så blir Maori som urfolk sett på som nærmere naturen enn Pakeha. Feministisk forskning har vist at også kvinner – i vestlig tradisjon – har blitt kategorisert som mer biologiske/naturlige vesener enn mannen.

På samme måte som kvinner *er* sitt kjønn før de er individer, så kan det sies at Maori til tider *er* sin etniske identitet før de er individer. Sagt på en annen måte; kun ett trekk ved deres identitet (henholdsvis kjønn og etnisitet) blir tellende i møte med andre mennesker. Deres etnisitet/kjønn blir i mange sammenhenger en primordial identitet; et sosialt og nasjonalt imperativ. Forestillingene om Maori som enten Savage eller Naturbarn fremstår for meg som et slik imperativ. Den intellektuelle sfæren er ikke åpen for disse to kategoriene.

Som jeg skriver i kapittel 3, så pågår det hele tiden en definisjonskamp når det gjelder beskrivelser av Maori etnisitet. En ny måte å være Maori på er ønsket av mange, og det er en trang blant mange av mine kontakter til å kunne trekke frem den intellektuelle Maori, den reflekterende og innovative Maori og Maori som mennesker med grunder-evner og

foretningssans. Dette representerer ikke nødvendigvis ett ønske om å bryte med tradisjonelle kulturelle praksiser, men heller et ønske om å videreføre disse i en ny kontekst. Hokowhitu (2004) viser som nevnt ovenfor hvordan utdanningsseksjonen i New Zealand på 30-tallet oppfordret til et brudd mellom det intellektuelle og det fysiske i Maori *kapa haka* tradisjoner. Det er dette bruddet mange nå ønsker å reparere. Som vist i kapittel 3 innebærer ikke dette et kulturelt brudd med for eksempel tradisjonelle idealer om *whakapapa*, men snarere en reintroduksjon av slike prinsipper i hverdagen. Diskusjonen innad blant Maori om *iwi*-organisasjon versus etnonasjonalisme involverer med andre ord ikke to radikalt forskjellige syn, men er heller en diskusjon om hvordan felles prinsipper (som for eksempel *whakapapa* og *mana*) skal tolkes og praktiseres i dag.

På tross av at de aller fleste Maori er enige om at det er *whakapapa* som er bestemmende for om du kan definere deg som Maori eller ikke, så er det ikke like stor enighet om dette blant Pakeha. Etnisk autentisitet er blant Pakeha – som vist i kapittel 4 – i stor grad knyttet opp til fenotyper og kulturelle stereotyper. Som vist ovenfor så er det *The Noble Savage* og *People of the Land* som er ”legitime” uttrykk for Maori etnisitet for mange Pakeha. Så lenge media fortsetter å reprodusere disse stereotypene (som i terrorsaken og i *Warrior Gene* saken) og storsamfunnet opprettholder forventninger om disse fenotypene (som når *New Zealand Post* trykker bilder av ”typiske” Maori) så vil det være vanskelig for partikulære Maori å frigjøre seg fra majoritetens kategoriseringer og finne alternative uttrykk for sin etniske identitet.

REFERANSER

Anderson, Benedict

1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso

Anderson, Kay

2000. Thinking "Postnationally": Dialogue across Multicultural, Indigenous, and Settler Spaces in *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 90, No. 2. (Jun.. 2000), pp. 381-391.

Barth, Fredrik

1969. Introduction. i Barth, Fredrik, *Ethnic groups and boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Universitetsforlaget.

Basso, Keith

1996. Wisdom sits in places. Notes on a Western Apache Landscape. Steven Field & Keith Basso in *Sense of Place*. Santa Fe: School of American Research Press. (S.53-90)

Belich, James

1996. *Making Peoples: A History of the New Zealanders from the Polynesian settlement to the end of the nineteenth century*, University of Hawaii Press

Belich, James

2001. *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from 1880 to the Year 2000*, University of Hawaii Press

Bess, Randall

2001. New Zealand's indigenous people and their claims to fisheries resources. I *Marine Policy* Volume 25, Issue 1, January 2001, Pages 23-32

Brosius, J. Peter

2003. "The Forest and the Nation: Negotiating Citizenship in Sarawak, East Malaysia.

I: Rosaldo, Renato (ed) *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia: Nation and Belonging in the Hinterlands*. Berkeley: University of California Press

Bronwyn Beatty

2006. The currency of heroic fantasy: The Lord of the Rings and Harry Potter from ideology to industry: a thesis presented in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in English at Massey University

Comaroff, John L.

1996. Ethnicity, Nationalism and the politics of Difference in an Age of Revolution. I *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power* by Edwin N. Wilmsen, P. A. McAllister, University of Chicago Press

Dominy, Michele D.

1995. White Settler Assertions of Native Status in *American Ethnologist*, Vol.22, No. 2 (May 1995), pp. 358-374.

Eidheim, Harald

1969. When ethnic identity is a social stigma. I: Barth, Fredrik, *Ethnic groups and boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Universitetsforlaget.

Eidheim, Harald

1992. Stages in the Development of Sami Selfhood Oslo: IMA-Working Papers no. 7

Frykman, Jonas

1993. Becoming the Perfect Swede: modernity, body politics and national process in Twentieth-century Sweden. *Ethnos*, 58/3-4: 259-274

Goodenough, Ward H.

1955. A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization. In *American Anthropologist*, New Series, Vol. 57, No. 1, Part 1. (Feb., 1955), pp. 71-83

Hanson, Allan

1989. The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 91, No. 4 (Dec., 1989), pp. 890-902

Henriksen, Georg

1991. The experience of social worth as a force in inter-ethnic relations. In *The Ecology of Choice and Symbol*, Eds. R. Grønhaug, G. Haaland & G. Henriksen, Bergen: Alma Mater: 407-425

Hokowhitu, B.

2004. 'Physical Beings: Stereotypes, Sport and the "Physical Education" of New Zealand Māori'. In *Ethnicity, Sport, Identity: Struggles for Status*, Mangan, J.A. & Ritchie, A. (eds.). London: Frank Cass, pp. 192-218.

Jenkins, Richard

1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London: Sage

Roger M. Keesing

1984. Rethinking Mana, i *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, No. 1, Fortieth Anniversary Issue 1944-1984. (Spring, 1984), pp. 137-156.

King, Michael

2003. *The Penguin History of New Zealand*, Auckland, Penguin Books

Kymlicka, Will

1995. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press

Kymlicka, Will

1997. *States, Nations and Cultures: Spinoza Lectures* (Van Gorcum, Amsterdam).

Löfgren, Orvar

1989. The nationalization of culture. *Ethnologia Europea*, XIX: 5-23

Maaka, Roger and Fleras, Augie

2005. *The Politics of Indigeneity. Challenging the state in Canada and Aotearoa New Zealand*, University of Otago Press

Mead, Sidney M

2003. *Tikanga Māori: living by Māori values* Wellington, N.Z.: Huia

Meijl, Toon van

1990. Political Paradoxes and Timeless Traditions; Ideology and Development among the Tainui Maori, New Zealand. Unpublished PhD thesis, Australian National University, Canberra

Oliver, W. H.

1991. *Claims to the Waitangi Tribunal* Waitangi Tribunal Division, Department of Justice

Oskal, Nils

1999. Kultur og rettigheter. I: Eidheim, Harald, *Samer og nordmenn*.

Oslo: Cappelen Akademiske Forlag

Pratchett, Terry

1998 (First edition). *Jingo*. Corgi Books

Rata, Elisabeth

2005. The Rise and Rise of the Neotribal Elite. (Address to the Summer Sounds Symposium Marlborough Sounds 11 – 13 February 2005)

Roberts, R. M., Haami B., Benton, R., Satterfield, T., Finucane M. L and Henare, M.

2004. Whakapapa as a mental construct of Maori, and its implications for genetic engineering. *The Contemporary Pacific* 16 (1): 1-28

Ryan, P.M.

1994. *P.M. Ryan's Dictionary of modern Maori*, Heinemann

Smith, Philippa Mein

2005. *A concise history of New Zealand*. Cambridge University Press

Walker, Ranginui

2004. *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*, Penguin Books

Internettsider og andre publikasjoner

Dunedin Community Report 2006

Hjemmesiden til Te Runanga Ngai Tahu (TRoNT):

<http://www.ngaitahu.iwi.nz/Home> (sist hentet november 2007)

British Columbia sin hjemmeside – Ministry of Forests and Range:

<http://www.gov.bc.ca/for/> (sist hentet november 2007)

Hjemmesiden til byen Dunedin:

<http://www.cityofdunedin.com> (sist hentet november 2007)

TVNZ sin hjemmeside:

www.tvnz.co.nz

Otago Daily Times (ODT)

www.odt.co.nz