

Bula, vavalagi!

Turisme, møte, kategoriseringar og makt i Yasawa, Fiji



Ola Bergset Ulvedal
Mastergradsavhandling
Institutt for sosialantropologi
Universitetet i Bergen
Juni 2010



Bula, vavalagi betyr 'hallo, utlending'.
Framsidediletet er tatt på skulen i Naboro under eit av dei faste besøka frå cruiseskipet, "Reef
Escape" i april 2008.

Takk til:

Sarah, mamma, pappa, Ane, Pål, Dag, bestemor, bestefar, Mari-Louise Uldbæk Stephan, Edvard Hviding, Ane Straume, Kari Mosta, Marte Nes, Aase Hjelde, Joeli Veitayaki, Dawn Gibson, Per Bjarte Ulvedal Nes, Stig Arild Ulvedal Nes, Anette Stevnebø, Anja Bere, Bjørn Gausdal, Karstein Noremark, Line Natalie Sundt Næsse, Lise Tønjum, Marianne Sandstad Iversen, Pål Hægland, Olav Helge Aase, Mary Bente Bringslid, Ørnulf Guldbrandsen, Bergen Pacific Studies Research Group, Arne Cato Berg, Rolf Scott, Thomas Mountjoy, Knut Mikjel Rio, Annelin Eriksen, Andrew Lattas, Kristine Sunde Fauske, Eilin Holtan Torgersen, Annicken Lundgård, Rita Kvinge, Allison, Chris, Kedric, Suzie og informantane mine.

Innhald

Forkortingar og ordliste	6
1. Isles of Smile, Miles of Isles, Fiji Islands	9
Turisme i akademia	9
Eit studie av møte	11
Fiji	13
Historie	13
Fiji som turistdestinasjon	16
Turismen si standardiserte framstilling	16
Turisme som alternativ næringsveg	20
Feltarbeidet	20
Waya Lailai	21
Namara	23
Språk	25
Sosial innpass i felten	26
Kapitteloversikt	27
2. Sosiale relasjonar i ein fijiansk landsby	29
Slektskap	30
Fijianske slektskapskategoriar	32
Sosiale implikasjonar for slektskapskategoriane	35
Fijiansk sosial gruppering	41
Hierarki og respekt	43
Alder	43
Kjønn	44
Kroppslig manifestering av hierarki	44
Yaqona-seremoniar	47
Mot ei kategorisering av turistar	49
3. Kategoriseringar, oppfatningar og framstillingar i globale møte	51
Landsbyetikette	53
Vavalagi – definisjonen av ”den andre”	59
”It’s up to the Fijian”	62
Kai Viti – sjølvpresentasjon i møte med turistar	65
Eit bevisst fokus på kontrastar	66
Forenkling av vaka-Viti	69
Tilrettelagd samhandling	70
Turistar og yaqona-seremoniar	72
Eit mål med dei globale møta	74
Ei effektiv handtering av møte	76
4. Cruisebesøk i Naboro	78
Ei hending som fortetta historie	79
Å selje ei oppleving	80
Ein turist sitt syn på møta	81
Captain Cook Cruises si aktive manipulering av røyndommen	82
Presentasjonen av produktet	84

Ungt entreprenørskap	86
Å oppfylle ei rolle	88
Utspeling av generelle strukturar	90
5. Lokalt eigarskap og makt	93
Sjølvtendig etablering	93
Det økonomiske begjær	97
Ønske om økonomisk vekst	97
Turismen sitt økonomiske bidrag på Waya Lailai	99
Dei kjende utfordringane	99
Dei negative konsekvensane	100
Turistnæringa sine svakheiter	101
Eit lokalt føretak – av og for befolkninga	102
Tilbakeføring av økonomisk overskot	103
Eit spel på heimebane	103
Å jobbe for landsbyen	104
Familiære former for arbeidsorganisering	106
Utanforståande aktørar	108
Symbiotiske forhold	109
Sosial makt	110
Sjonglering av sosiale kontekstar	111
Makt i lokal kunnskap	112
Bibliografi	117

Forkortingar

AA:	Awesome Adventures
CCC :	Captain Cook Cruises
FJD:	Fijiansk Dollar
NLTB:	Native Land Trust Board
NTP:	National Tourism Policy
USD:	Amerikansk Dollar
USP:	The University of the South Pacific

Ordliste

Bilo:	kopp av eit halvt kokosnøttskal som vert brukt for drikking av <i>yaqona</i> .
Bu:	mor si mor/far si mor
Bula:	å leve. <i>Sa bula</i> betyr god dag, men vert som oftast brukt i denne tydinga utan "sa"; altså betyr <i>bula</i> goddag/hallo. Dette er også eit uttrykk som har blitt adoptert av turistindustrien på Fiji og vert brukt umetteleg i møte med turistar.
Bure:	nemninga på eit hus som skil seg frå hus for private familiar (<i>vale</i>). Det er ifølgje definisjonen enten for ein gud, (<i>bure kalou</i>), eller eit hus der ugifte menn eller framande søv (<i>bure ni sã</i>). Ein <i>bure</i> er bygd av naturlege materiale som bambus, halm og trestokkar, men nyare materiale har blitt brukt i dei nyaste <i>bure</i> 'ane. Omgrepet <i>bure</i> vert i dag (i alle fall av mine informantar) brukt på alle hus i denne stilen. Sjølv om dei <i>bure</i> 'ane som finnast på resortane passar definisjonen av <i>bure ni sã</i> (der framande søv).
Curu ucivai:	det som kjem over vatnet
Gane:	søsken/parallellsøskenbarn av motsatt kjønn
(Kai) vavalagi:	frå Europa/ europear, vert også brukt generelt om utlendingar.
Kai Viti:	frå Fiji/ fijianar
Karua:	parallellsøskenbarn av same kjønn/klassifikatorisk søsken (for meir detaljert, sjå side 33)
Kana:	å ete
Katuba:	ei opning i eit hus
Kerekere:	å tigge eller be om noko.
Lailai:	liten
Lali:	ei tromme laga av ein uthola trestamme som blir spelt på med to trepinnar og som no til dags også vert brukt for å kalle inn til gudsteneste.
Levu:	stor

Loma ni vale:	sentrum/midten av huset
Loqi:	privat
Loulou:	å gå framoverbøygd med hovudet er bøygd rett mot bakken (for å vise respekt for dei ein går forbi).
Loma ni koro:	sentrum av landsbyen. Område med strengare tabu enn resten av landsbyen.
I cake:	over
I ra:	under
I Tokatoka:	slektslinje
Mataqali:	sub-klan
Meke:	ein tradisjonell dans.
Momo:	mors bror/mannen til søstera åt far (for meir detaljert, sjå side 33)
Nei:	søstrene åt far/kona til broren åt mor (for meir detaljert, sjå side 33)
Sevusevu:	ein skikk som består av at gjester legg fram kavarøter for høvdingen i ein formell seremoni. Dette symboliserar ein hyllest til høvdingen. Dersom denne vert akseptert gjev det den besøkjande rett til å kome inn i landsbyen. Det fører også med seg at den som aksepterar det er plikta å vise gjestfridom.
Siga tabu:	søndag (den forbodne dagen).
Sulu vakatoga:	sarong med belte og lommar i fint stoff som vert brukt i meir formelle høve; ”fin-sarong”. Vakatoga tyder ”på tongansk vis”.
Taci:	yngre søsken
Tama:	far (for meir detaljert, sjå side 30)
Tanoa:	stor rund <i>yaqona</i> -bolle laga av tre som vert brukt til miksing og oppbevaring av den ferdigblanda kavaen under seremoniar.
Tauvu:	av den same rota
Tavale:	kryss-søskenbarn (for meir detaljert, sjå side 33)
Teitei:	hage
Tilou:	uttrykk for unnskyldning som vert uttrykt dersom ein beveger seg over eller bak nokon (spesielt viktig å uttrykke i forhold til folk med høgare rang enn ein sjølv).
Tina:	mor (for meir detaljert, sjå side 30)
Tuaka:	eldre søsken
Tubu:	far sin far
Tuka:	mor sin far
Vaka-Viti:	fijiansk vis.
Vanua:	land, region, plass, stad med sosiale dimensjonar tilknytt seg.
Veitabani:	av den same greina

Vei-tabu-i:	folk som er forbydde å ha noko med kvarandre å gjere.
Vinaka:	takk
Viti:	Fiji
Vugo:	søster sin son
Were Levu:	høvdingen sitt hus
Yavu:	oppbyggd grunnmur for hus som symboliserar høg rang
Yavusa:	klan
Yaqona:	kava. Kjem frå planten piper methysticum og vert framstilt gjennom å bruke tørka, malne røter som vert silt med vatn og drukke. Konsumeringa av dette gjev ein svak rus.

Kapittel éin

Isles of Smile, Miles of Isles, Fiji Islands

I første halvdel av 2008 var eg på Fiji i fem månadar for å gjennomføre mitt feltarbeid for denne avhandlinga. Eg kom dit med ambisjonar om å etablere ei forståing for kva som skjer når folk frå Fiji og utanlandske turistar møter kvarandre. Eg var spesielt interessert i å sjå på dei aspekta ved desse møta som eg såg for meg som potensielt problematiske for lokalbefolkninga. Innfallsvinkelen min tek utgangspunkt i eit nærast utelukkande lokalt perspektiv med fokus på dei faktiske møta som pregar kvardagen til lokalbefolkninga.

Eit av dei første spørsmåla eg var interessert i før eg kom til Fiji var: Korleis reagerar fijianarar på vestlege turistar sine vanar? Seinare dukka det opp spørsmål som: Korleis vil fijianarar presentere seg sjølve og korleis vil dei oppfatte andre? Korleis handterer fijianarane møta med utanforståande personar som ikkje har kjennskap til dei lokale reglane for åtferd, og som derfor sannsynlegvis vil gjere ting som er i strid med lokale reglar? På kva premissar møter folk kvarandre, og kva legg dei forskjellige partane i møta? Kva ligg bak folk sine konstruksjonar av kodar for åtferd og korleis føreheld dei seg til desse? Generelt sett var eg interessert i å finne ut kva som skjer i møte mellom menneska, med spesielt fokus på forholdet mellom fijianar og turist. Eit viktig moment i forhold til desse spørsmåla er også å finne ut av kva som kan seiast om maktbalansen i desse møta. I denne samanhengen vil eg gå nærare inn på ulike former for makt. Denne makta utspelar seg gjennom formelle forhold som økonomisk kontroll, eigarskap og leiarskap, men også gjennom kunnskap som fører til makt i sosiale situasjonar. I denne diskusjonen vil Foucault (1982) sitt maktomgrep vere eit svært viktig perspektiv. Hans teoriar gjev grunnlag for forståinga av korleis folk sin internaliserte kunnskap om sosiale relasjonar er eit verktøy også i møte med turistar.

Turisme i akademia

These people have not organized their existence
in answer to what has been troubling us lately.
-Marshall Sahlins (1999:406)

Det finnast mange forskingsfelt innanfor studiar av turisme. Alt frå det som vi lausleg kan kalle "Tourism Studies" til reine antropologiske studiar. "Tourism Studies", har ofte ein tendens til å fokusere på kundetilfredsheit blant turistane og på utfordringane som sjølve

Kapittel éin

industrien står overfor enten økonomisk eller sosialt (Gottlieb 1982, Booms & Bitner 1980 og Choy 1991). Innanfor antropologien var turisme lenge eit perifert tema og før 1980-talet var det som oftast eit tema dei fleste antropologar unngjekk. Ifølgje L. Burns (2004) grunn gav dei dette for det første med at det var eit uverdigg og betydingslaust tema for seriøse antropologar. For det andre vart det lagt vekt på likskapane mellom turistane sine reiser og antropologen sitt studium, og for det tredje var det stor mangel på medvit om den sosiokulturelle betydninga av turisme (Burns 2004:3).

Innanfor Cultural Studies og Anthropology of Tourism har mykje av fokuset vore på studiar av turistane sjølve, på turismen sin innverknad på lokalbefolkninga og på konflikhtar mellom turistane og vertane (sjå Graburn 1983, Urry 1990 og Duffield & Long 1981). I Valene L. Smith si bok, *Hosts and guests: The Anthropology of Tourism* (1989), som for nokre framleis står som eit av dei viktigaste verka innanfor turisme og antropologi, ligg fokuset på den siste dimensjonen, nemleg turismen sine innverknader på lokalbefolkninga og konflikhtar i turismen. Gjennom antropologisk forskning si vektlegging på dette vart biletet ofte meir negativt. Dei meinte at turisme, administrert utanfrå, vert ein form for imperialism og kan utvikle seg til å bli neokolonialisme (L. Burns 2004). Desse er reelle tema og i mange tilfelle oppstår det alvorlege konflikhtar som i verste fall kan utarte seg gjennom vold og terrorangrep. Dei gjentekne angrepa retta mot turistar i Egypt mellom 1991 og 1995 som kom som reaksjonar på uansvarleg turismeutvikling er eksempel på dette (Aziz 1995:91).

Eldre antropologiske modellar, som "cultural commoditization"-modellen har også vore brukt i analysar av turisme ("cultural commoditization" viser til kommersialiseringa av kultur; prosessen som gjer kultur om til ei omsetteleg vare). Her var fokuset lagt på turisme som vesten si utnytting av vertsbefolkninga og deira kultur. Cohen (1988) derimot, meinte at denne ideen var ei overgeneralisering. Han hevdar at denne kommersialiseringa av kultur ikkje berre må sjåast som destruktiv og påpeikar at turistindustrien ofte medverkar til at kulturelle tradisjonar som elles ville gå i oppløysing blir ivaretatt (1988:322). Også L. Burns meiner at "commoditization" blir satt i eit meir positivt lys når ein ser at det i slike møte oppstår bevisstgjerung av "utryddingstrua" tradisjonar (2004:6). Gjennom sitt døme frå Belize viser Laurie Medina (2003:362) korleis innbyggjarane i ein tidlegare Maya-landsby tok i bruk vitskapelege publikasjonar for å lære om, og gjenoppta gamle kulturelle tradisjonar som tilhørde forfedrane. Dette gjorde dei for å møte turistane sin etterspurnad av ein essensialisert Maya-kultur. Ifølgje Cohen kan det også oppstå "invented traditions" som blir framstilte som gamle tradisjonar, og under dei rette omstendene kan desse over tid bli inkorporert inn i og oppfatta som manifestasjonar av lokal kultur (1988:380).

Kapittel éin

Med turisme i relativt stor skala i nærleiken av små landsbyar, slik som ofte er tilfellet på Fiji, vert det umogleg å utelukke at det har visse effektar på staden. Det fører med seg endringar i mellom anna rutinar og arbeid, i matvanar og jordbruk, i materiell kapital og pengebruk. I tillegg kan hotell og resortar føre til større forureining av naturen.

I tillegg til dei økologiske utfordringane fører turisme til ei større grad av interaksjon med folk frå andre delar av verda og eit sterkare samband med utanforståande faktorar som vil kunne ha betydeleg innverknad på livet til lokalbefolkninga. Der er mange utfordringar ved turisme som ofte kan vere vanskelege eller umoglege å gjere noko med. Det kan dukke opp problem knytte til ein større avhengnad av pengeøkonomi og industrialiserte varer, samtidig som produksjonen av eigne matvarer går ned. I tillegg knyter ein seg uløseleg til nasjonale og globale faktorar som er utanfor eins eigen kontroll. Eit viktig aspekt ved turisme er difor kor vidt det er bærekraftig. Stem m.fl. ser i sitt casestudie frå Costa Rica at det er viktig for lokalsamfunn å diversifisere inntektskjelda si (2003:342). Dette er viktig for å unngå avhengje av eit produkt og derfor stå i risiko for å miste heile inntektsgrunnlaget sitt som følgje av mangel på etterspørsel. Som eg vil kome tilbake til seinare er dette høgst aktuelt også blant mine informantar som er nærast totalt avhengige av turisme for å oppretthalde si økonomiske inntekt.

Trass i at spørsmåla som akademikarar og andre skribentar har fokusert på er aktuelle for situasjonen blant folk i mitt feltarbeid, er det ikkje desse tema som opptar lokalbefolkninga mest. Som Marshall Sahlins skriv: "These people have not organized their existence in answer to what has been troubling us lately" (1999:406). Det eg vil presentere her er derfor eit alternativt etnografisk basert studie av møte i turisme, med fokus på dei aspekta ved realiteten til mine informantar som spelar ei stor rolle i kvardagslivet deira.

Eit studie av møte

Trass i at fokuset mitt ikkje vil liggje på autensitetsspørsmål ser eg på diskusjonen som eit fruktbart inntak for å sjå på nokre av dei aktuelle spørsmåla i mi avhandling. Her vil eg i stor grad seie meg einig i Vincanne Adams som, i sitt studie av forholdet mellom sherpaer og turistar i Nepal, viser til at det er ikkje snakk om ei einvegspåverking utanfrå eller at det er ei lokalbefolkning sin "autentiske og urørte" kultur som kjem til uttrykk i slike møte. Det er derimot resultatet av interaksjonen mellom turistane og lokalbefolkninga som gjev grunnlaget for korleis ting vert framstilt (1996:10-11). Framstillinga av det fjijske i møte med turistar

Kapittel éin

er heller ikkje berre eit resultat av samhandlinga som fijianarane har hatt med turistar, men også den dei har hatt med andre utanforståande frå lengre tid tilbake.¹

For å analysere desse globale møta er det essensielt å først ha kjennskap til lokal kunnskap og lokalbefolkninga sine måtar å handtere møte seg imellom. Denne avhandlinga tek først føre seg måten folk i ein fijiansk landsby møter andre frå lokalbefolkninga. Desse møta er basert på strenge reglar for åtferd med sterk vekt på hierarki og respekt.² Vidare vil eg fokusere på menneskelege kategoriar og statusar knytte til desse. Eg vil også kome inn på Goffman (1959) sin situasjonsdefinisjon i forhold til rolleutspeling i møte med andre. Kort sagt vil eg vise korleis dei er fijianarar saman og korleis dei samhandlar i kvardagen. Denne kunnskapen vil seinare bane veg for ei forståing av andre typar møte som oppstår mellom desse lokalinnbyggjarane og utanforståande. Ved hjelp av eit innblikk i fijiansk sosialitet vil eg prøve å vise korleis vi gjennom spesifikke hendingar kan spore større strukturar i denne konteksten. Omgrepet struktur brukar eg i tråd med Anthony Giddens (1984:17) sin definisjon: "the structuring properties allowing the 'binding' of time-space in social systems, the properties which make it possible for discernibly similar social practices to exist across varying spans of time and space and which lend them 'systemic' form". Dette innblikket vil omfatte alt frå slektskap og historie, til kategorisering, sjølvframstilling og oppfatning av andre. Som Sahlins skriv i *Islands of History*, kan ein ut frå ei hending lese mykje meir enn akkurat den eine hendinga; den kan vere ei "structure of conjuncture"; "a practical realization of the cultural categories in a specific historical context, as expressed in the interested action of the historic agents, including the microsociology of their interaction" (Sahlins 1985:xiv). Eg vil i denne avhandlinga argumentere for at den måten lokalbefolkninga presenterar seg sjølve, måten dei møter utanforståande på og deira handtering av ein kvardag som er prega desse møta, er basert på fleire lokale og ekstralokale dimensjonar. For det første er det basert på lokal kunnskap. For det andre er det bygd på ei historie av møte som, dersom ein ser det i eit større perspektiv, ikkje starta med turistane, men som inkluderar pre-koloniale møte med folk frå andre stillehavslend i tillegg til koloniale møte med både europearar og indarar. Denne historia av møte, som har vore ein viktig faktor i konstruksjonen av sosiale kategoriar som *vavalagi* (utlending) og *kai Viti* (fijianar), strekk seg heilt fram til i dag og er stadig med på å farge framtidige strukturar i samfunnet. Desse møta, og det som ligg bak, er mitt hovudfokus.

¹ Dette gjeld, som eg vil vise seinare i kapittelet, i stor grad kolonimaktene og indarar.

² Eg definerar hierarki, i tråd med James W. Turner, som rangeringa av sosiale kategoriar eller posisjonar i forhold til kvarandre (1992:291).

Fiji

Fiji, ein øynasjon beståande av rundt 330 øyar, ligg på grensa mellom Melanesia og Polynesia i det sørlege Stillehavet. Ifølgje Carmen M. White (2007:31) har landet derfor innflytelsar frå begge desse geografiske regionane. Forskjellane som finnast innanfor Fiji sine landegrensar er store. På den eine sida finnast pulserande metropol som hovudstaden Suva, med over 250 000 innbyggjarar beståande av både fijianarar, indo-fijianarar, og eit vesentleg tal utlendingar frå Australia, New Zealand, Storbritannia og mange andre hjørne av verda. Her finn ein alt ein kan forvente seg i ein by. Her ligg det regionale University of the South Pacific, ei travel hamn, kjøpesenter, kino, store marknader, og eit aktivt natteliv. I andre delar av landet finn vi landsbygder med store sukkerplantasjar, byar med eit overveldande fleirtal av indo-fijianarar, ein gammal kolonihovudstad og ein by som er meir eller mindre bygde rundt turisme. På mindre øyar lenger ute i havet finn ein landsbyane som er meir avskjerma frå Viti Levu (den største øya på Fiji). Variasjonane i planteliv og klima frå den eine sida av Fiji til den andre er også store. Dette fører til at nokre øyar har naturområde som kan produsere fram nok mat til at ein i teorien kan greie å drive subsistensjordbruk, medan ein på andre øyar knapt kan dyrke noko og har ein stor vassmangel.

Historie

Fiji var mellom 1874 og 1970 under britisk kolonistyre og europearar busette seg permanent på Fiji frå byrjinga av denne perioden. Gjennom kolonitida gjennomgjekk Fiji store grunnleggande endringar som ifølgje Kaplak & Kelly vart gjennomført gjennom eit samarbeid mellom britiske lensherrar og fijianske høvdingar (1994). I si analyse av Fiji si kolonihistorie skriv dei at då høvding Cakobau av Bau³ og tretten andre stor-høvdingar avsto Fiji til Dronning Victoria, var kristendommen allereie utbreidd i store delar av Fiji (1994:130).⁴ Under kolonitida etablerte britane ein stor sukkerindustri og kristendommen (for det meste metodisme) fekk stødige feste som den overordna "sanninga" (Kaplan & Kelly 1994, Sahlins 1985:37). Konfliktane som opp gjennom åra har oppstått mellom fijianarar og indo-fijianarar er komplekse (Lal 2003). Den indiske innvandringa byrja då den britiske guvernøren Sir Arthur Gordon på slutten av 1800-talet la ned eit forbod mot lokal arbeidskraft på sukkerplantasjane. Britane henta derfor indiske arbeidarar for å fylle etterspurnaden av

³ Bau var ein konføderasjon som hadde dominerande makt på Fiji på 1800-talet.

⁴ Høvding Cakobau konverterte i 1854 til kristendommen etter over femten år med hundsing frå misjonærar. Etter at han konverterte vart kristendommen spreidd vidstrakt på Fiji (Sahlins 1985:37).

Kapittel éin

arbeidskraft på dei veksande plantasjane. Den indo-fijianske befolkninga har seinare gått litt opp og ned, men ved folketeljinga i 2007 låg andelen indo-fijianarar på 37,5 prosent (Fiji Islands Bureau of Statistics 2007).⁵

Britane sitt sterke nærvær gjennom kolonitida førte med seg mange store omveltingar, som Sahlins skriv i *Islands of History*: ”The extraordinary European presence was for Fijians a ’total’ social fact, ’religious’ at the same time it was ’political’ and ’economic’” (1985:38). Både religiøse, politiske og økonomiske strukturar frå kolonitida vart i stor grad verande og sjølv om Fiji fekk tilbake sjølvstyre i 1970, er desse strukturane framleis sterkt tilstades.

Det er altså tydeleg at den fijianske befolkninga har ei lang historie med møte med andre. Dei har sidan midten av 1800-talet hatt signifikante andre, både britar og andre, men spesielt indiske arbeidarar, å forholde seg til. Dei har derfor lang erfaring i å måtte posisjonere seg, gjennom sjølvevaluering, i forhold til mange forskjellige menneske. Nærveret av europearar og deira etterkomarar har dei siste tiåra kome tilbake i form av store mengder turistar, viss nærvær, møte og samhandling med lokalbefolkninga er temaet for denne avhandlinga.

I 1987, etter sytten års sjølvstende frå britisk styre, vart to militærkupp gjennomført av oberstløytnant Sitiveni Rabuka, ut frå ei oppfatning om at regjeringa var for dominert av indo-fijianarar. Det som følgde var sivil uro og utstrakt indo-fijiansk emigrering som igjen førte til store økonomiske problem (Lal 2003). Rabuka vart statsminister i 1992. I valet i 1999 vart Rabuka slått av Mahendra Choudry; Fiji sin første indo-fijianske statsminister. Akkurat eitt år seinare vart Choudry fråteken statsministerposten i eit nytt militærkupp, denne gongen leia av George Speight, ein fijiansk nasjonalist som var mot ideen om ein indo-fijiansk statsminister. Speight utnemnde først seg sjølv og deretter dåverande president Sir Kamisese Mara som statsminister, men to dagar seinare gjekk Mara av under uklare omstender. Ei midlertidig regjering vart då etablert. Denne vart leia av Commodore Frank Bainimarama, som vart mistenkt for å ha tvinga fram Mara sin avgang. Bainimarama utnemnde Laisana Qarase som statsminister, og Qarase forblei statsminister til 2006 då regjeringa vart styrta av militæret med Banimarama i spissen (Fraenkel m.fl.).

I april 2009 avgjorde Fiji Court of Appeal at regjeringa som vart etablert som følgje av kuppet i 2006 ikkje var legitim. Som ein reaksjon på dette utnemnde den sittande presidenten, Ratu Josefa Iloilovatu Uluiuvuda, seg sjølv som statsleiar, forkasta den fijianske konstitusjonen og gjeninsette Banimarama som statsminister, ei stilling han framleis har (BBC 2009). Under

⁵ Etniske fijianarar utgjorde 56,8 prosent. Dei resterande 5,7 prosentane består for det meste av kinesarar, europearar og andre minoritetar frå Stillehavet (Fiji Islands Bureau of Statistics 2007).

Kapittel éin

denne prosessen vart det innført sensur mot all media basert i Fiji (Comittee to Protect Journalists 2009); det var ikkje lenger lov å skrive om politikk og media vart bedde om å ta i bruk ein "journalism of hope" som i praksis var eit forbod mot å kritisere regimet på nokon som helst måte (Radio New Zealand 2009). Tre utanlandske journalistar vart seinare deporterte og minst eit dusin lokale journalistar vart avhøyrd for å ha brote denne sensuren (Comittee to Protect Journalists 2009). Fijianske aviser hadde dermed ingen anna utveg enn å imøtekomme kravet om sensur (Fiji Times 2009). I august same året ga Det britiske samveldet, det fijianske regimet valet mellom å kunngjere ein dato for eit nytt demokratisk val innan ein månad eller å møte represaliar og bli suspendert frå samveldet; noko som også skjedde når denne kunngjeringa ikkje kom (BBC News 2009).

Den fijianske nasjonalstaten si historie har med andre ord vore turbulent, men uansett er det ikkje eit land i krise. Dei fleste barn går på skulen, lese- og skriveferdigheitsnivået er høgt, helseesystemet er brukbart, eksportsektoren er relativt variert, og Fiji ligg høgare oppe på FN sin Indeks for menneskeleg utvikling enn sine naboland Salomonøyane, Papua Ny Guinea og Vanuatu (Fraenkel m.fl. 2007:4). I tillegg har også mange fijianarar moglegheita til å ta høgare utdanning innanfor mange felt på USP. Når ein reiser rundt på Fiji er det likevel ikkje vanskeleg å sjå at det finnst problem på mange område og at mange har ein utfordrande kvardag. Dette gjeld spesielt i urbane strøk, der trongen etter pengar er størst. Fattigdommen er mellom anna synleg gjennom dei mange tiggara i gatene i Suva og dei okkuperte landområda rundt byen beståande av meir eller mindre provisoriske bølgeblekkhus. I landsbyane framstår situasjonen som svært annleis. Der finnst ikkje uteliggjarar, tiggjarar eller okkuperte område, og ifølgje alle mine informantar vil ein aldri svelte om ein bur i ein landsby. Dette utdraget frå ei samtala med Ilivasi, som er ein av dei eldre blant mine informantar, er nokså typisk for forklaringa av landsbylivet sine fordelar:

It's an easy life in Fiji. If we don't even have one cent, we will survive. Because we can just eat fish, and if we pass by one uncles house they will call and say "Hey! Come have some food!" and you will have food.⁶ We all help each other, that's our way of life.

Dette er eit svært vanleg romantiserande (og delvis nostalgisk) bilete av landsbylivet, der ein ofte unngår å påpeike at det også i landsbyen finnst mange ting som ein treng pengar til. I landsbyar der naturen kan tilby nok mat er det svært sjeldan svolt å finne, men realiteten

⁶ Dersom ein sit og et når nokon går forbi utanfor huset, vert det alltid ropt ut til vedkomande som går utanfor: "Kana!", som betyr å ete. Deretter svarar personen utanfor "Vinaka!", som betyr takk, før dei som oftast går vidare utan å komme inn. Det vert rekna som svært uhøfleg dersom ein ikkje kjem med denne innbydinga.

er at ein uansett treng pengar til andre ting, og økonomiske problem er også å finne her.⁷ Dei aller fleste lever med relativt avgrensa tilgang til økonomisk kapital. Dei jobbar hardt for å skaffe seg pengar og det virka svært vanleg å leve frå hand til munn.

Fiji som turistdestinasjon

”Look around, there’s no place on earth like Fiji.”

-Fiji Islands Visitors Bureau

Turisme, som i byrjinga var ein aktivitet som berre den privilegerte rike middelklassen hadde råd til, har no blitt ein aktivitet for så nær som alle i vesten (Urry 2000:16). På verdsbasis har omfanget vakse enormt, frå 25 millionar reisande i 1950 (Baum 1996:25) til omtrent 880 millionar i 2009 (World Tourism Organization 2010). Dei siste 50 åra har talet besøkjande på Fiji stege med om lag 3000 prosent frå 14 722 i 1961 til 585 031 i 2008 (Fiji Islands Bureau of Statistics 2009, Fijime 2009). Fiji har med andre ord greidd å etablere seg som ein svært populær destinasjon og turismen er no den største industrien i landet. Landet kan skilte med alt frå svært enkle hytter i nærleiken av ein landsby, til ei av verdas mest luksuriøse øyar der ein kan leige villaar med tilhøyrande privat strand til 7600 USD for ei natt (The Wakaya Club & Spa 2010). Godane som kjem frå turisme har likevel ein tendens til å ikkje bli likt distribuert blant lokalbefolkninga, og dette er ein generell trend i mange land (Tosun m.fl. 2003:133). Det kan mellom anna dreie seg om ubalanse både mellom regionar og klassar (sjå Tosun m.fl. 2003) eller ein asymmetri i graden av tilgang for ulike etniske grupperingar (sjå Gounder 2005).

Turismen si standardiserte framstilling

Trass i Fiji sitt etniske mangfald, har fokuset i turistindustrien i aller største grad vore på den etnisk fijianske befolkninga med svært lite merksemd til den høgst synlege og fullt etablerte indo-fijianske befolkninga. I tillegg er der så godt som ingen av aspekta av turismen på Fiji der etniske fijianarar og indo-fijianarar er i konkurranse med kvarandre (White 2007:40). Fleire internettsider har blitt flinkare til å framstille mangfaldet som finnst, men det vert ofte framstilt på ein måte som trekk fram dikotomiar, der indo-fijianarar representerar eit opportunistisk og individualistisk samfunn, og dei etnisk fijianske representerar eit venleg, samlande og generøst samfunn med ei ryggrad basert på ”sharing-and-caring”. Denne

⁷ Mjøl, sukker, salt, ris, parafin og drivstoff er blant varene som må kjøpast til dagleg bruk. I tillegg må ein mellom anna betale for skulegang og legebesøk.

Kapittel éin

distinksjonen kan ein ifølgje White tilskrive den koloniale splitt-og-hersk-politikken under kolonitida som skapte separate sosiale og økonomiske sfærar (White 2007:42).

Den etniske fjijske befolkninga gjekk inn i turistindustrien som eit resultat av ei tilstrøyming av ufaglærte fjijske arbeidarar til urbane område. Dette skjedde etter at forordningane som forbaud urban migrasjon vart løfta i 1966, og fordi Nadi International Airport vart etablert som etterfyllingsbase for internasjonale flygingar (White 2007:42). Turistindustrien vart for mange ei ny form for inntekt og er no ein svært ettertrakta bransje. Fiji er eit land der turismen har gjort eit så tydeleg inntog at til og med øyar har fått nye namn som er tilpassa turistar. Øyar som Beachcomber, South Sea Island, Treasure Island, Bounty Island og Robinson Crusoe Island (viss originale namn er Tai, Vunavadra, Luvuka, Kadavu Lailai og Likuri) står med andre ord som tydelege uttrykk for kor etablert turismen har blitt.

White skriv i sin artikkel, "More Authentic Than Thou", at det vestlege ønsket om eit autentisk andre stammar, frå ideen om at "den andre" har tatt vare på ideal som har gått tapt i det vestlege samfunnet (White 2007:26).⁸ Øyane i det sørlege Stillehavet har blitt romantisert av det koloniale South Sea-bildet av kvite sandstrender, palmetre og "the noble savage" som igjen har blitt støtta av turistindustrien. Det "venlege og autentiske" folket i Stillehavet har såleis vore ein av dei største marknadsføringspunkta, og dette har blitt presentert som deira store fordel framfor konkurrerande geografiske regionar i det globale sør som tilbyr det tropiske paradiset som er så ettertrakta av vesten (White 2007:29).

Innanfor det sørlege Stillehavet har det vore eit fokus på polynesiatar som "the noble savage", sidan det typiske biletet av Stillehavsoyane er eit polynesisk paradisi (Feinberg & Macpherson 2002:101). Som White skriv: "Far from representing a cultural and ethnic bricolage, western construction of the Pacific as one region and sign for paradise entailed making Polynesia and Polynesians focal, and corresponding erasure of non-Polynesians" (2007:29). Denne konstruksjonen stammar frå siste halvdel av 1800-talet. I hennar analyse av turisme på Hawaii identifiserar Jane Desmond (1999:460) "the noble savage" som den euro-amerikanske ideen om at hawaiiiske og polynesiske "innfødde" var dei ideelle innfødde. Under denne perioden med imperiumsbygging auka dei borgarlege sine ønske om å kome i kontakt med det "primitive" folket i koloniane, og turistindustrien i Stillehavet vart etablert. Den etniske befolkninga på Hawaii vart etablert som representantar for dei ikkje-truande, behaglege og foryngande primitive (Desmond 1999:460). Dette idealet vart seinare overført

⁸ Uttrykket, autentisk, brukar eg her som eit emisk omgrep frå turistedisursen, der det vert brukt meir eller mindre som eit synonym for "ekte" og ofte i den forstand at "autentisk fjijsk" er noko upåverka av utanforståande faktorar.

Kapittel éin

til det sørlege Stillehavet, der polynesiarar representerte "the noble savage", og melanesiarar representerte the "ignoble savage", som ofte viser til aggressivitet. Tidlege reiseskribentar sette ofte kannibalisme i samanheng med melanesiarane, som vart skildra som farlege og aggressive krigarar og hovudjegerar. Her representerte kannibalisme den essensielle skilnaden mellom vesten og det sørlege Stillehavet (White 2007:30).

Sjølv om det utan tvil er naturen og klimaet som er hovudattraksjonen på Fiji (Ministry of Tourism Fiji 2009), så er det viktig å skilje seg frå andre land som kan tilby liknande omgjevnadar. Det faktum at Fiji ligg på grensa mellom Melanesia og Polynesia tilbyr derfor ei unik moglegheit for turistindustrien å promotere Fiji som ein destinasjon som tilbyr den polynesiske venlegheita, og det eventyrlege, skumle og spennande i den melanesiske kulturen. Biletet på den skumle melanesiar kunne eg klart sjå både i turistbutikkane på Fiji, der kannibalgaflar og krigsklubber vart selde i store mengder, og på dei aggressive krigsdansane som vert framført for turistar på mange resortar. Samtidig vert biletet av den venlege fijianar teke godt vare på over heile linja, både i promotering og i dagleglivet.⁹

Fiji's Tourism Development Plan 2007-2016 erklærer følgjande: "The overall aim is to ensure that whilst a diversity of products will be developed, Fiji as a tourism destination emerges with a unique character, a 'Fijianess'" (Sustainable Tourism Development Consoritum 2007). Med andre ord meiner dei at det er ønskeleg å presentere ein standardisert fijianar. Vidare gjev dei uttrykk for at det fijianske folk si vennlegheit er deira ess i ermet i vanskelege tider:

Fiji has a number of aspects which help to create the Fiji character in the experience visitors have. The old marketing tag line "miles of isles, isles of smiles" captures the smiling, friendly character of the indigenous Fijian (sic.). This is reinforced by a friendly community in villages and towns and among the tourism industry with a high standard of "friendliness" by staff at all levels. While this friendly image may have been 'bruised' in recent times due to political instability, nevertheless, the underlying strength and depth of the genuine 'friendly character' does enable the important image rebuilding. (Sustainable Tourism Development Consoritum 2007)

Det er grunn til å hevde at denne promoteringa prøvar å skape ei forventning til ein viss type standardisert fijianar som alltid er venleg og lukkeleg. Denne fijianaren vert ein turistattraksjon i seg sjølv. Skal ein tru den følgjande promoteringa på den norske internettsida sydhav.no, så har dei langt på veg lukkast i å få fram det biletet dei var ute etter:

⁹ Sjå til dømes Fiji Visitors Bureau 2009, Bulafijinow 2009, Tourism Fiji 2009, Go Visit Fiji 2009 og Fiji Guide 2009.

Kapittel éin

Bula! Et bredt smil i et mørkebrunt ansikt blir helt sikkert ditt første møte med Fiji. [...] Vennligheten og smilene er Fijis varemerke, selv om han sikkert ville benekte det, kaptein Bligh, som bokstavelig talt måtte ro for livet for å unnsnippe to kanoer fulle av kannibaler! [...] Det som folk som har besøkt Fiji forteller når de kommer hjem til kalde Norge er gjerne hvor blide og vennelige menneskene der er. Hvordan de har blitt kjent med mange av de innfødte og føler at de nærmest føler at de (sic.) har fått en ny familie på den andre siden av kloden. Spesielt gjelder dette de som har kommet seg ut på landbygda (sic.) eller de ytre øyene, hvor folk er langt mindre opptatt av gods og gull enn de som bor i byene (Sydhav 2010).

Dette avsnittet fangar essensen av biletet av den standardiserte fijianar; ein blid person med ei skummel fortid som lever eit enkelt, men lukkeleg liv. Dette er eit fokus som eg vil gå nærare inn på i kapittel tre.



Reklamefoto frå Salomonøyane med bildeteksten: "Simple hospitality... It may not always be fancy but you'll always get a smile. Village life is simple and unhurried with a focus on subsistence living" (Visit Solomons 2010). Biletet gjev uttrykk for nokre av dei same verdiane som dei som vert presenterte på Fiji; venlegheit, den "primitive" melaneser som lever under enkle forhold. Samtidig finnast det eit sterkare innslag av den skumle melanesiske fortida prega av kannibalisme (som ein ser på hovudskallane i bakgrunnen).



Til venstre ser vi eit reklamefoto frå Tahiti (Tahiti Tourism 2010), der the "noble savage" og "the south sea maiden" er meir framtreddande. Til høgre ser vi eit bilete frå Fiji som promoterar ein smilande "krigar" som representerar ei blanding mellom den skumle melanesiske fortida og den polynesiske venlegheita (Fiji Islands Visitors Bureau).

Turisme som alternativ næringsveg

Dei store variasjonane innanfor Fiji byr på store skilnadar i moglegheitene for kva næringsveg ein kan satse på. Det seier seg sjølv at ein ikkje kan drive subsistensjordbruk dersom ein bur i Suva eller på ei øy med svært dårleg fruktbarheit. Det er også naturleg at dersom ein bur på ei øy som har ustabile transportmoglegheiter så er utsiktene for turisme mykje mørkare enn dersom det går båtar fleire gongar dagleg. For dei områda som har lite fruktbare naturressursar vil det vere naturleg å finne alternative levedyktige næringsveggar. Her har turisme blitt eit populært alternativ som har potensiale for å komme lokalbefolkninga til gode. Dette potensialet vert utnytta i stor utstrekning, også av mine informantar.



Dei fleste bilete fangar mykje av den essensialiserte framstillinga i promoteringa av Fiji som turistdestinasjon, der dei standardiserte venlege smilande innbyggjarane med blomar bak øyret ønskjer deg velkomen til ei vakker eksotisk øy (Fijismile 2010).

Feltarbeidet

Eg var til saman fem månadar på Fiji. Av desse var eg ein og ein halv månad i hovudstaden Suva, fire veker på Gau i provinsen Lomaiviti søraust for Viti Levu, og to og ein halv månad på Waya Lailai. I utgangspunktet skulle eg tilbringe heile feltarbeidet på Gau og hadde allereie etablert kontakt med folk derifrå. Ein av desse var Sunia, som eg kom i kontakt med gjennom ein tilsett ved The University of the South Pacific (USP). To veker etter at eg kom til Fiji, reiste eg derfor saman med Sunia til landsbyen Malawai på Gau, der eg fekk bu i huset hans. Sunia vart også ein av mine viktigaste informantar og hjelpte meg svært mykje med få eit innblikk i fijiensk slektskap, som eg skriv om i kapittel to. Eg var i Malawai i tre veker og prøvde å få med meg så mykje som mogleg av det som skjedde i landsbyen. Denne første tida

Kapittel éin

vart ein akklimatiseringsperiode prega av at eg ofte ikkje skjønnte kva som skjedde rundt meg. Denne landsbyen var dessutan heilt skjerma frå turistar, og turisme var ikkje eit tema som folk var særleg interesserte i. Eg lærte mykje om fjiansk landsbyliv og såg korleis kvardagen til innbyggjarane i ein rural landsby heilt utan turisme såg ut. Eg bestemte meg likevel for at eg ville prøve å komme meg til eit anna område med etablert turisme.

Eg kom raskt i kontakt med ein tilsett på USP som skulle til Waya Lilai i samanheng med si doktorgrad. Etter ein månads ventetid i Suva reiste vi ut til øygruppa Yasawa, nordvest for Viti Levu, der øya ligg. På øya vart vi innlosjerte i ei av dei nybygde hyttene på ein uferdig resort som ligg cirka 30 minutters gåtur frå den næraste landsbyen, Namara. Ettersom eg skulle drive deltakande observasjon vurderte eg det slik at det ville vere ein stor fordel dersom eg kunne opphalde meg så nært landsbyen som mogleg. Dette meinte eg ville gje eit mykje betre innblikk i dagleglivet og eit betre grunnlag for å samle informasjon. Etter to dagar tok eg derfor kontakt med Maleli frå Namara som sa at han hadde plass i huset sitt og at eg kunne få lov til å besøke dei eit par dagar. Då eg kom på plass i Oloba, som huset heitte, vart vi einige om at eg kunne bu der resten av opphaldet mitt mot at eg betalte dei ein fast sum for kvar dag eg budde der.¹⁰ Her fekk eg både kost og losji under resten av opphaldet mitt.

Waya Lilai

På det tidspunktet eg var på øya budde der omtrent 450 menneske fordelt på tre landsbyar. På sørsida av øya ligg landsbyen Namara der eg budde under heile mitt opphald i Yasawa.¹¹ Dei to andre landsbyane, Yamata og Naboro ligg femten minutt med båt frå Namara. Rett ved Naboro ligg det ein barne- og ungdomskule for barna på Waya Lilai.

Yasawa-gruppa ligg berre nokre timar med båt frå Nadi, som med sin internasjonale flyplass er eit naturleg utgangspunkt for turistar. I fleire tiår har Yasawa vore ein viktig turistdestinasjon på Fiji. Dette er noko som innbyggjarane i Yasawa naturlegvis merkar godt og for mange har det skapt nye arbeidsmoglegheiter. Lokalbefolkninga på Waya Lilai har i mange år vore involvert i turisme, både gjennom tilsettingar på andre nærliggande resortar og underhaldning for forbigåande turistskip. I seinare år har lokaleigde resortar gjort turisme til ein hovudnæringsveg og dermed ein stor del av kvardagen.

Det finnast tre resortar på lokalt eigd grunn i nærområda. Hovudeininga for eigarskap av land er ifølgje nasjonal lov på Fiji sidan 1913, den slektskapsbaserte sub-klanen *mataqali*

¹⁰ Alle husa i landsbyen har særnamn.

¹¹ Fram til 1985 budde alle innbyggjarane på øya i denne landsbyen, men etter at eit ras ramma landsbyen i 1985, vart folk spreidd ut over tre forskjellige landsbyar.

Kapittel éin

(Boydell & Shah 2003:5, Nayacakalou 1978:61, Sahlins 1993:864). Dette betyr at kvar *mataqali* har kontroll over kvart sitt landområde som er offisielt registrert på dei. Landområdet på øya er derfor delt mellom dei tre *mataqali*'ane som bur der og kvar *mataqali* kan i dette aspektet også reknast som ei uavhengig økonomisk eining i landsbyen.

Den største resorten, som også var den første som opna (i 1994), heiter Sunrise Resort og ligg tett i tett med Namara. Den er hundre prosent lokaleigd, og i motsetnad til dei to andre resortane er eigarskapet av denne samla under heile lokalbefolkninga.

Det er ikkje meir enn 50 meter frå det siste huset i landsbyen til den første *bure*'en¹² på resorten. På denne resorten har dei 54 sengeplassar fordelt på forskjellige typar rom. I tillegg finnast det mange andre bygningar som rommar alt frå matsal og bar til dykkarutstyr. Resorten ligg på eit landområde som er eigd av *mataqali* Boutolu, men sjølv resorten er eigd av Waya Lilai sin *yavusa* (klan); Sabutoyatoya, som altså inkluderar heile befolkninga på øya. Den er altså noko som alle kan samle seg om. Hovuddelen av empirien i denne avhandlinga handlar mykje om akkurat denne resorten, medan dei to andre vil spele ei meir perifer rolle. På resorten tilbyr dei mange typar aktivitetar til gjestene sine. Desse inkluderar både sport, underhaldning, suvenirhandel og guida omvisningar.

Den andre resorten som vart opna av lokalbefolkninga heiter Kucau Natural Resort og ligg på ei mindre øy som ligg vis-à-vis Namara som heiter Kucau. Området som resorten er bygd på er eigd av Boutolu og sjølv resorten høyrer også til Boutolu åleine, som kun tilset personar frå sin eigen *mataqali*. Denne rommar også rundt 50 gjester på det meste. Både Sunrise og Kucau er såkalla "backpacker resorts" som vert profilerte mot yngre folk med avgrensa økonomi. Ein annan *mataqali*, Tagova, er no i slutfasen med å byggje ein tredje resort som heiter Navia Lodge på sin grunn som ligg litt lenger aust for Sunrise Resort. Denne vil då vere eigd av Tagova åleine, og dei planlegg å gje prioritet til medlemmane av sin *mataqali*, når dei skal tilsetje folk. Denne er mindre enn dei to andre, men satsar på å halde ein høgare standard og vil satse på meir etablerte vaksne folk som er villige til å betale litt meir.

Dei to største av desse resortane, Sunrise og Kucau, genererar arbeidsplassar for 97 personar. I tillegg vil sannsynlegvis Navia Lodge skape rundt 25 arbeidsplassar. I Waya Lilai sine tre landsbyar finnast det til saman 82 hushald og i 60 av desse bur det minst eit medlem

¹² Ein *bure* er ifølgje A. Capell nemninga på eit hus som skil seg frå hus for private familiar (*vale*). Det er ifølgje definisjonen, enten for ein gud, (*bure kalou*), eller eit hus der ugifte menn eller framande søv (*bure ni sā*) (Capell 1991). Ein *bure* er bygd av naturlege materiale som bambus, halm og trestokkar, men nyare materiale har blitt brukt i dei nyaste *bure*'ane. Omgrepet *bure* vert i dag (i alle fall av mine informantar) brukt på alle hus i denne stilen. sjølv om dei *bure*'ane som finnast på resortane passar definisjonen av *bure ni sā* (der framande søv).

Kapittel éin

som er tilsett på ein av resortane. I tillegg er det femten hushald som har inntektskjelder som enten kjem frå å selje suvenirar til turistar eller å leige vekk båten sin til ein av resortane. Med andre ord er det berre sju hushald på heile øya som ikkje har direkte inntekt gjennom turisme. Denne næringa spelar altså ei enormt stor økonomisk rolle for innbyggjarane. Turismen opptek ein stor del av kvardagen til dei fleste, heilt frå små barn som kvar dag må vere med mødrene sine til suvenirmarknaden på stranda, til dei eldre i landsbyen som sit i styret for resortane.

Namara

Historisk sett er Namara den tredje busettinga på øya. Bestefaren i Oloba, Tai Tomasi, fortalde meg at det før i tida var vanleg å byggje busettingane lenger oppe i fjella, mellom anna for å få utsikt over vatnet der eventuelle fiendar kunne komme i båt. I moderne tid har det blitt vanleg å busette seg i nærleiken av vatnet dersom det er mogleg; dette er også av praktiske grunnar i forhold til både fiske og transport.¹³ Både Namara, Naboro og Yamata ligg rett ved sjøen.



Sunrise resort til venstre i biletet og Namara til høgre. Det siste huset i landsbyen kan skimtast inne i skogen, omtrent midt i biletet. Som vi ser, ligg landsbyen og resorten tett i tett.

Namara har 27 bebudde hus og 134 innbyggjarar.¹⁴ Husa er fordelt på eit område som er nokså smalt og langt. På oppsida ligg det skog og kratt og på nedsida finn ein stranda. Det er mellom 400 og 450 meter frå ende til annan. Den største bygningen i landsbyen er kyrkja. Dernest kjem huset til høvdingen som var under konstruksjon medan eg budde der. Det er også vanleg for ein fjijsk landsby å ha eit forsamlingshus. Dette hadde også Namara, men det raste saman på grunn av erosjon for mange år sidan. Sosiale samlingar som vanlegvis

¹³ Det finnast ikkje vegar på Waya Lailai, så dersom ein skal ein plass på øya, så må ein enten gå eller bruke båt.

¹⁴ Desse tala er basert på ei lokal folketeljing som vart gjort på øya i 2007 og som eg fekk tilgang til.

Kapittel éin

ville blitt haldne i forsamlingshuset vert no haldne enten utandørs i landsbyen eller på Sunrise. Områda rundt husa og mesteparten av det flate området i landsbyen er dekt av grasplen. Den første rekka med hus ligg nokså nært stranda. Ved sidan av denne rekka er ein sti. Omtrent i midten av landsbyen ligg høvdingen sitt hus og omtrent 40 meter lenger mot resorten ligg kyrkja. Mellom desse to bygningane ligg det nokre hus, men området er nokså ope. På dette området (frå kyrkja og litt forbi høvdingen sitt hus) gjeld spesielle reglar for åtfærd og etikette.

Dei fleste husa i landsbyen er enkle konstruksjonar i éin etasje bygde av betong eller tre.¹⁵ Der finnast tre tradisjonelle fijianske *bure* der, men desse vert berre brukt som kjøken. Høvdingen sitt hus er bygd i tradisjonell stil med grastak og huset er bygd på ein grunnmur som stikk cirka ein halv meter opp over bakken. Denne typen grunnmur (*yavu*), saman med eit høgt, bratt tak understrekar, ifølgje den fijianske antropologen Asesela Ravuvu, prestisjen til dei som bur der (1983:14). Husveggane består av moderne trebord og vindauge i plast og glas. Mange av husa har berre eitt rom og ein del av kjøken består av eit lite skur bygd av trestolpar og bølgeblekk. Desse er separert frå sjølve huset. Folk oppheld seg mesteparten av tida enten ute eller i opphaldsrommet i huset. Dei fleste har senger, men folk søv likevel av og til på matter på golvet. På veggane heng det ofte bilete av familie, religiøse motiv og bilete av den britiske kongefamilien. I tillegg heng det i dei fleste heimar tapa-stoff (barkstoff) til dekorasjon på veggane og nokre meir moderne større fargerike stoff øvst oppunder taket. Sjølv om folk flest sit på golvet, både under måltid og elles, er det nokså vanleg å ha ein sofa, stolar, bord eller andre formar for møblement.

Elektrisitet har dei frå klokka seks på kvelden, og sidan dei brukar det same aggregatet som resorten, vert det slått av når turistane legg seg. Vanlegvis vert det skrudd av mellom klokka ti og tolv på kvelden. Husa er som oftast utstyrt med eit enkelt lysstoffrør i dei romma som er mest brukt. Dei fleste har radio og fjernsyn, og mange har DVD-spelar som ofte vert brukt. Elles er det ikkje mykje elektrisk utstyr som vert teke i bruk. Det er nokså vanleg at det finnast fleire enn to generasjonar i huset. Ofte vert eit av barna i huset buande der etter at han/ho har gifta seg og fått barn. Eg registrerte opp til fire generasjonar i eitt og same hus.

¹⁵ Fjorten hus er bygde i betong, tolv i tre og eitt i bølgeblekk. I tillegg er der to hus som står tomme, tre ruinar og fire kjøkenbygningar.

Språk

Før eg kom til Fiji hadde eg ingen kjennskap til språket og kunne ikkje seie stort meir enn *bula* (goddag). Eg hadde på førehand førebudd meg på at dette ville vere ei ulempe, men samtidig visste eg at dei aller fleste snakka godt engelsk, sidan det trass alt er eit offentleg språk på Fiji. Eg kjøpte ei fijiansk ordbok som skulle vise seg å kome godt med i visse samtale- og intervjusituasjonar der vi kom inn på viktige fijianske uttrykk. I vanlege daglegdagse situasjonar var det likevel lite hjelp i å ha ei ordbok, då det største problemet ofte var at alle fijianarane snakka fijiansk med kvarandre utan at eg forsto meir enn ein liten brøkdell av orda. I samtalar med folk måtte eg derfor bruke engelsk og dette baud på ein del utfordringar på fleire nivå. For det første var mange relativt tilbakehaldne og kortfatta når dei snakka på engelsk. For det andre kan det hende at mange engelske omgrep som vart brukte ikkje gav ein presis skildring av det som vart meint, enten på grunn av feil bruk eller fordi omgrepet ikkje finnst på engelsk. For det tredje avgrensa dette min tilgang til uformelle samtaler folk imellom, samtidig som det forsterka mi stilling som utanforståande. Dette gjorde det meir utfordrande å oppnå tilgang til deira backstage (jamfør Berreman 1962). Eg hadde likevel ein stor fordel ved at eg budde i landsbyen saman med ein familie der. Eg deltok på mange formelle og uformelle samlingar som turistar ikkje hadde tilgang til og kunne observere folk i mange forskjellige kontekstar. På denne måten fekk eg mykje verdifull empiri gjennom ikkje-verbal informasjon, i tillegg til at dette markerte eit skilje mellom meg og turistane.

Gjennom heile opphaldet på Fiji brukte eg tolk i berre ein situasjon, og det var då eg skulle intervju Tai Tomasi. Han var den eldste mannen i huset og kunne mykje om historia på øya. I desse tilfella hjalp sonesonen Kele, med å oversette. I alle andre situasjonar kunne eg bruke engelsk og slapp derfor å bruke tolk. Eg unngjekk derfor visse Berremanske komplikasjonar som elles kunne ha oppstått dersom eg heile tida hadde vore avhengig av tolk (Berreman 1962). Som eg vil vise i kapittel to, finnst det strenge sosiale reglar for respekt basert på slektskapsrelasjonar, og desse ville ha gjort det komplisert for meg å bruke ein person frå lokalbefolkninga til å hjelpe meg å tolke. På same vis som at Berreman (1962) sine assistentar i nord-India hadde avgrensa tilgang til forskjellige backstage, ville ein eventuell tolk på Waya Lailai også hatt avgrensa tilgang til nokre kategoriar av slektningar. Samtidig ville han/ho hatt større høve til å kunne tolke i møte med visse andre delar av befolkninga. Eg sjølv hadde ikkje den same typen restriksjonar i forhold til kven eg kunne snakke med, men samtidig kunne ein tolk sjølv sagt ha opna tilgang til andre område som eg ikkje greidde å nå.

Sosialt innpass i felten

Då eg landar på Fiji vert eg ønska velkomen på terminalen av ein trio i blomstrete skjorter og sarong, før eg går til den førehandsbestilte bussen til Suva og tek taxi til vertshuset. Dagen etter bestemmer eg meg for å gå ein tur i hovudstaden for å sjå meg litt rundt. Før det er gått to minutt tek ein mann kontakt med meg: ”Bula, my friend! Where are you from?”, seier han og startar ein hyggeleg samtale. Eg fortel at eg er norsk og han seier at han har slektningar i Noreg og vil gjerne gje meg ei gåve. Før eg veit ordet av det står eg med eit suvenirsvend i hendene med mitt namn inngravert. Han skal no ha femten fjijske dollar for det, men eg får pruta det ned til ti.¹⁶ Før mannen har gått kjem ein annan mann bort til meg. Han åtvarar meg mot den andre mannen og seier at han vil vise meg rundt i byen for å finne skikkelege suvenirar. Ti minutt seinare har også han fått pengar av meg. Eg føler meg lurt og eg føler meg som ein naiv turist.

Seinare såg eg på denne hendinga som ei rask innføring i eit meir eller mindre typisk møte mellom turistar og seljarar i Suva.¹⁷ På eit vis gav det meg også eit lynkurs i kva den viktigaste plikta til turistane er, nemleg å bidra økonomisk. Det fungerte i tillegg som ei påminning, gjennom heile feltarbeidet, om kvar eg trass alt hørde heime. Det var viktig å huske på den midlertidige karakteren av mitt feltarbeid, og i likskap med Malcolm R. Crick (1985), meiner eg at ein som antropolog må vere forsiktig med å karakterisere seg sjølv som ein ”innsider”. Då eg hadde vore i ein landsby ei stund visste dei fleste kven eg var, men når det kom til stykket var eg alltid ein utanforståande og i einkvar situasjon identifiserbar som akkurat det. Dette var delvis på grunn av språket, men mest av alt fordi eg var ein utlending.

At eg var ein utlending utan å vere akkurat ein turist som sådan, var ei rolle som av og til kunne føre til usikkerheit. I byrjinga var der ikkje stor forskjell på deira oppfatning av meg og den dei hadde av ein turist. Sjølv om eg betalte for meg til familien eg budde hjå, så bidrog eg lite økonomisk til fellesskapet i landsbyen (utanom gjennom donasjonar til kyrkja). Ettersom tida gjekk byrja folk litt etter litt å komme med inkluderande kommentarar til meg. Utallege gongar fekk eg på ein godkjennande maner høyre at ”you’re a local now”. Den typen kommentarar kom ofte etter at eg hadde delteke på noko som vart karakterisert som *the Fijian way*, som til dømes å drikke *yaqona* (kava), klatre i tre, fiske eller gjere anna fysisk arbeid.¹⁸ Denne godkjenninga, som eigentleg er meir ein høfleg gest enn ei godkjenning, vert ytra som at ”no har du teke eit steg oppover i stigen”, eller som at, ”no er du ikkje lenger berre ein turist”. Ved eit høve då rugbylaget frå Namara sto samla etter ein kamp og prata medan eg heldt meg litt i bakgrunnen for å ikkje forstyrre ropte ein av dei på meg og sa: ”Ola! Come

¹⁶ I 2008 var ein fjijsk dollar verd omtrent 3,7 norske kroner.

¹⁷ Disse sverdseljarar er notoriske i Suva.

¹⁸ Dette er aktivitetar som lokalbefolkninga ser på som noko fjijsk og dei er ikkje vande til å sjå utlendingar gjere denne typen ting.

Kapittel éin

here, you don't need to stand over there, you're a local, not a tourist". Dette viser at lokalbefolkninga har visse område som dei opnar for turistar medan andre er meir lukka for denne gruppa. Det viser også at eg, trass i min *vavalagi*-status, vart aktivt ønska velkomen i nokre situasjonar som turistar ikkje vart inkluderte i. Det kan seiast at den interaksjonen som utspelar seg mellom turistar og lokalbefolkning er av ein litt annan karakter enn mellom meg og lokalbefolkninga, både på grunn av den svært korte tida turistane oppheld seg der og på grunn av den rolla dei spelar i samfunnet. Dette er aspekt som eg vil fokusere på i kapittel tre og utover.

Kapitteloversikt

Kapittel to tek føre seg lokale sosiale relasjonar i ein fjijsk landsby. Eg går inn på dei grunnleggande strukturane i samfunnet med vekt på kjønn, alder og (mest av alt) slektskap. Viktige aspekt ved sosiale møte som status, hierarki og respekt blir analysert. Denne innføringa er meint å fungere som ein bakgrunn for seinare kapittel som går inn på forholdet mellom den fastbuande lokalbefolkninga og utanforståande. Gjennom kapittelet går eg gjennom folk sine kategoriseringar av kvarandre og eg går inn for å forklare korleis kvar kategori har forskjellige statusar og normer knytte til seg.

Tredje kapittel går inn på møta som skjer mellom lokalbefolkninga og turistane, med hovudfokus på øya Waya Lilai og deira kvardag som deltakarar i turistbransjen. Eg ser nærare på omgrep som rolle og status i forhold til desse møta. Kapittelet fokuserar på korleis ansikt-til-ansikt-møta med utanlandske turistar vert handterte av lokalbefolkninga og eg ser på dei underliggande strategiane som utgjer ein del av den lokale verktøykassa som vert brukt i kvardagen for å handtere desse møta. Gjennom dette kapittelet viser eg også kva førestillingar og oppfatningar lokalbefolkninga har av turistane og korleis dei framstiller seg sjølve. Dei økonomiske aspekta rundt turisme er også relevante i forhold til dette og vil derfor bli ein naturleg del av analysen av dette forholdet. Dei lokale diskursane for "oss" og "dei", som eg meiner heng saman med dei strengt avgrensande definisjonane som dei lokale relasjonane inneheld, er også ein viktig faktor i denne analysen.

Kapittel fire omhandlar eit regelmessig cruise-besøk som går føre seg på den lokale barneskulen. Gjennom dette møtet kan ein sjå fleire tendensar til meir generelle strukturar i turistdestinasjonen Waya Lilai. Det fungerer dermed som eit godt døme på kva som skjer når turistar og lokalbefolkning møter kvarandre. Eg skal også å sjå nærare på korleis turistar ser på møta med Fiji og fjijskane. Her vil eg også plukke opp igjen tråden frå dette kapittelet

Kapittel éin

om turistindustrien si framstilling av Fiji og fïjïanarar, og den relativt nære korrespondansen mellom denne framstillinga og den fïjïanarane sjølve presenterar.

I kapittel fem ligg fokuset på makt og kontroll. For det første tek eg føre meg dei formelle rammene rundt møta, alt  eigarskapet og leiarskapet på resortane som eg meiner har stor innverknad på korleis denne situasjonen vert opplevd fr  lokalbefolkninga si side. Deretter tek eg føre meg maktspektet i desse møta gjennom ei analyse av perspektiv som eg har kome inn på i tidlegare kapittel. Gjennom Michel Foucault sitt maktspekt vil eg sette fokus på makt over sosiale situasjonar; alt , makt over defineringa, framstillinga og handteringa av sosiale m te, posisjonar og menneskelege kategoriar.

Kapittel to

Sosiale relasjonar i ein fijiansk landsby

Eg deltek på ein formell *yaqona*-seremoni. Det er berre menn til stades. Høvdingen sit heilt åleine i den eine enden av forsamlinga. Mellom han og resten av mennene står det ein stor *tanoa*.¹ Det vert servert *yaqona* til høvdingen først og deretter til resten av forsamlinga. Serveringa skjer i den rekkefølgja folk sit; dei som sit nærast høvdingen får først og dei som sit lengst vekk får til slutt. Alle klappar både før og etter dei drikk. Situasjonen er sterkt prega av ei streng prosedyre og alle følgjer nøye med. Eg sit i motsatt ende frå høvdingen, ved sidan av ein mann i førti-åra. Når dei to første serveringane av *yaqona* er ferdig slappar folk litt meir av. Ein annan mann i førti-åra kjem bakanifrå og spør sidemannen min om noko, han svarar og begge to skrattar godt. Den eine av dei snur seg mot meg og seier: "He asked me if I have a cigarette and I told him that I have a big one in my pants. Hehehe. He is my cousin."

Dette utdraget frå mine feltnotatar er eit døme på ein interaksjon mellom fijianarar. Utan noko bakgrunnskunnskap om sosiale relasjonar i ein fijiansk landsby er det vanskeleg å forstå kva som ligg bak handlingane i denne situasjonen. I dette kapitlet vil eg gje ei innføring i desse relasjonane og det vil etter kvart verte tydeleg at dømet ovanfor inneheld mykje som er alt anna enn tilfeldig. Dette kapitlet er naudsynt nettopp fordi ein ikkje vil oppnå ei djup forståing samhandlinga som² skjer på Fiji dersom ein ikkje har den grunnleggjande forkunnskapen om strukturane som denne byggjer på. Denne innføringa vil fungere som ein bakgrunn for seinare kapittel som vil fokusere meir på forholdet mellom den fastbuande lokalbefolkninga og utanforståande. Eg skal vise korleis relasjonane innanfor landsbyen knyter menneska saman på ein så kompleks og uløseleg måte at alle står i eit unikt og samansveisa forhold til kvarandre, eit forhold ein ikkje kan sjå vekk ifrå.

Eitkvart mellommenneskeleg møte vil vere påverka av innforståtte idear om andre menneske, av korleis ein gjennom livet har lært å gå andre personar i møte og kva for røyndomsoppfatning ein har i forhold til verda rundt seg. Dette påverkar ikkje berre sjølve møta som ei hending, men også folk sine idear og definisjonar rundt alt som har med desse møta å gjere: "Our relations with those others whom we encounter in the course of daily life, from birth to death, inform the process through which, over time, we constitute our ideas of the lived world of objects and other people" (Toren 1999:3). For å få eit inntak til å forstå dette vil eg gå nærare

¹ Stor rund *yaqona*-bolle laga av tre som vert brukt til miksing og oppbevaring av den ferdigblanda kavaen under seremonien.

Kapittel to

inn på det som eg lausleg vil kalle tradisjonelle fijianske relasjonar. Det har blitt skriva ekstensivt om dette av fleire antropologar.³ Christina Toren (1990, 1999) har mellom anna skriva detaljert og utgreiande om fijiansk sosialt liv, med særleg vekt på hierarkiske relasjonar. Hennes skildringar viser at ei kvar lokal scene alltid er hierarkisk. Ho meiner også at kultur og historie vert innskrive i den kognitive utviklinga av sosiale aktørar. Den hierarkiske oppbygginga av samfunnet og strukturane for relasjonar generelt, er tema som prega mitt eige feltarbeid, og eg vil gjennom dette kapittelet fokusere på dei lokale relasjonane som eg sjølv observerte. Eg meiner at desse lokale kategoriseringane bidreg til eit rammeverk som vert brukt i møte med folk som kjem utanfrå. Eg vil argumentere for at ei forståing av lokale kategoriseringar kan vere til god hjelp i tolkinga av både den typen situasjon som eg viste ovanfor og av møte mellom lokalbefolkninga og turistar.

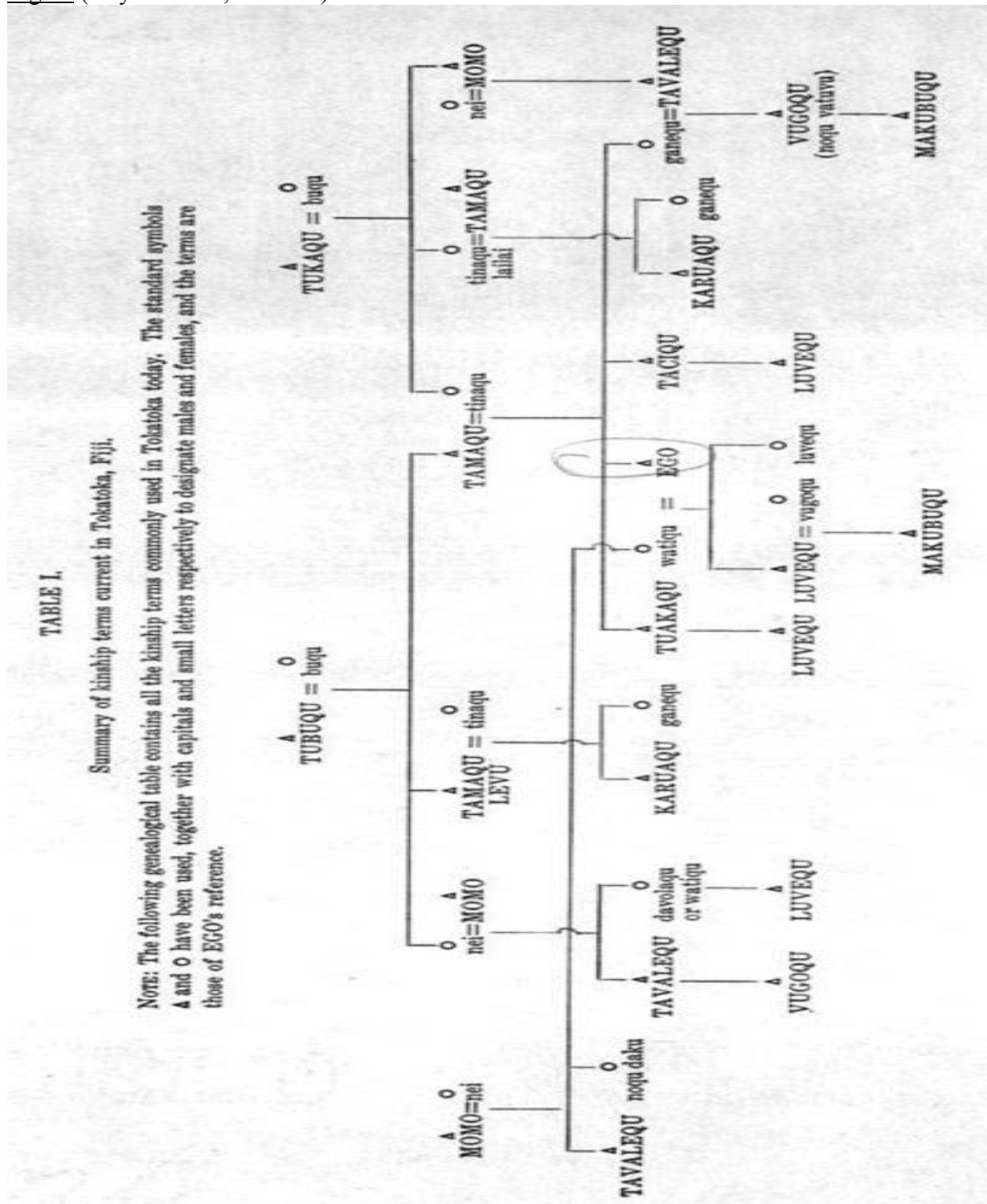
Slektskap

Grunnmuren i den lokale sosiale røyndommen for folket i ein landsby på Fiji kan seiast å vere bygd opp av relasjonar til folk i direkte geografisk nærleik, der kvar og ein av personane i landsbyen fell inn under ein viss kategori som krev eit visst åtferdsmønster. Dette åtferdsmønsteret vil vere dominert av egalitet eller hierarki og medfører visse forventningar og pliktar i forhold til andre, alt etter kva relasjon ein har til dei (Toren 1990:17). Hierarki i denne konteksten definerar eg, i tråd med Turner, som rangeringa av sosiale kategoriar eller posisjonar i forhold til kvarandre (1992:291). Det er ofte tilfelle på Fiji at alle innanfor ein landsby er i slekt med kvarandre og kvardagslege relasjonar vil vere sterkt farga av kva slektskapsrelasjon ein har til dei andre rundt seg.⁴ Eg vil derfor prøve å gje ei lita innføring i fijianske slektskapsrelasjonar. Eg baserar dette for det meste på eige materiale i tillegg til at eg vil trekke ein god del på eksisterande antropologisk materiale.

³ Sjå Sahlins 1962; Ravuvu, 1983; Nayacakalou 1955, 1957, 1978; Capell & Lester 1945; Groves 1963.

⁴ Med dette meiner eg at alle i landsbyen fell innanfor ein av dei tolv kategoriane av slektingar som eg nemner nedanfor. Dette var tilfelle i alle landsbyane eg besøkte.

Fig. 1. (Nayacakalou, 1966:44)



Fijianske slektskapskategoriar

For å forklare nokre av desse relasjonane vil eg bruke illustrasjonen (Fig. 1) av den fijianske antropologen Nayacakalou (1957). Termene som vert brukte på dei forskjellige relasjonane varierar frå stad til stad, og dei forskjellige plassane har ofte fleire termar for kvar relasjon, men eg vil i denne avhandlinga bruke omgrep som gjeld for Tokatoka.⁵ Sidan eg gjorde størsteparten av innsamlinga av informasjon rundt slektskap på Gau vil skildringane av dei sosiale implikasjonane for desse relasjonane skilje seg litt frå det som Nayacakalou skriv. Han seier sjølv at det finnast regionale variasjonar på visse områder, men eg kan støtte meg på både Nayacakalou (1955) og Ravuvu (1983) når eg seier at dei grunnleggande prinsippa som ligg bak strukturane i slektskapsrelasjonane, i ”tradisjonell” forstand, er gjeldande for mesteparten av den etnisk fijianske befolkninga. Denne korrespondansen såg eg også mellom Gau og Waya Lailai. Sjølv om eg brukar Nayacakalou, er mykje av diskusjonen basert på eige materiale som kom fram i samtaler med Sunia.

Det fijianske slektskapssystemet er, ifølgje Ravuvu, patrilineært, sidan ein vert fødd inn i sin far sin *mataqali* (1983:1). Dette kan virke litt forenklande av fleire grunnar. For det første vert ein ikkje fødd inn i den; ved fødselen vert ein allokert medlemskap i ein *mataqali*. For det andre meiner Toren at sjølv om dette stemmer med omsyn til rang vil det vere meir presist å rekne det som bilateralt, sidan det ofte vert lagt vekt på mora sin høge rang dersom det er formålstenleg (Toren 1990:42).

Mange av termene presentert i illustrasjonen (Fig. 1) har endingane *-qu*. Dette er ein eigedomssuffiks som tyder ’min’ (Nayacakalou 1966:45). Dette betyr med andre ord at *tama-* betyr ’far’ og *tamaqu* betyr ’min far’. Dei tre vanlegaste eigedomssuffiksane på fijiansk er *-qu*, *-mu* og *-na*, altså første, andre og tredje person eintal (Nayacakalou 1966:45). Eg vil vidare halde meg til rota av desse orda utan å bruke suffiks. Dei relasjonane eg vil konsentrere meg om her er følgjande:

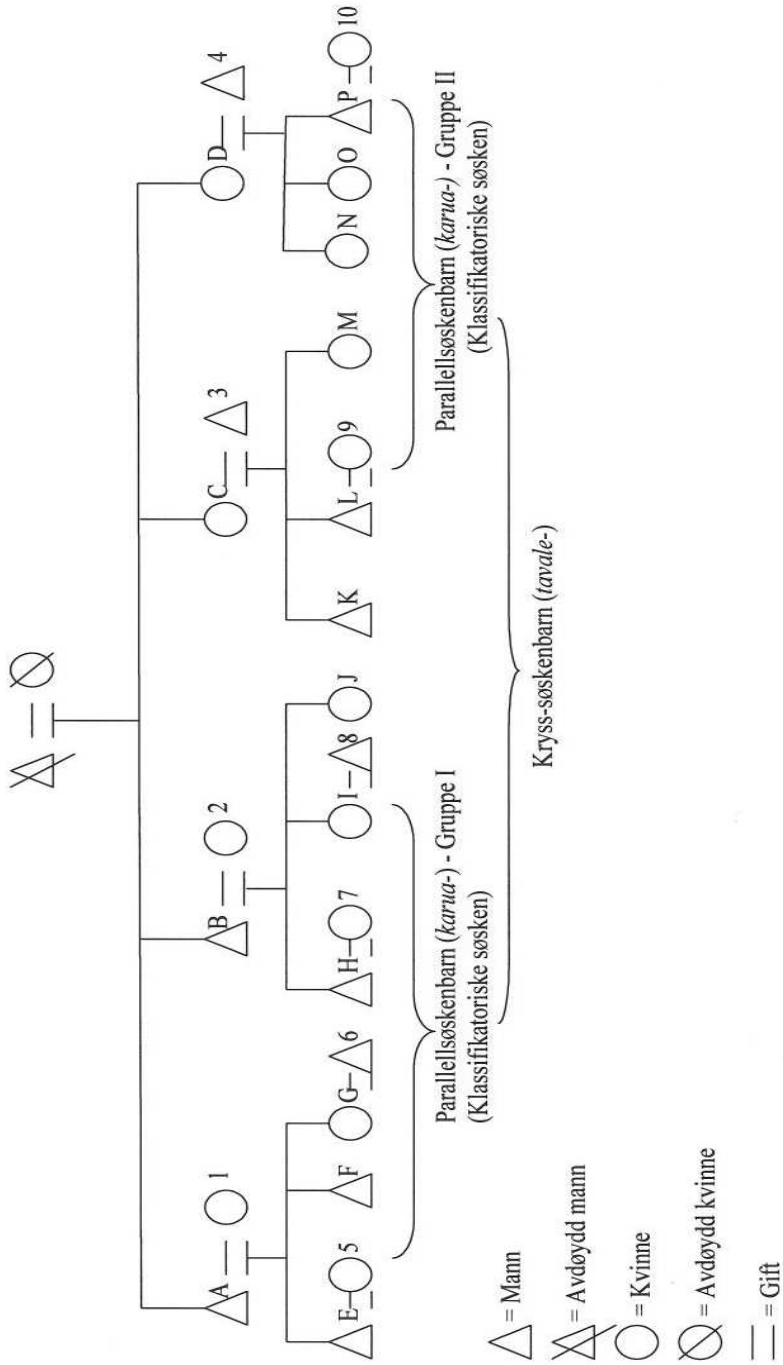
- 2 (to generasjonar over ego) : *tubu-*, *tuka-* og *bu-*
- 1 (ein generasjon over ego) : *tina-*, *tama-*, *momo*, *nei*,
- 0 (same generasjon som ego) : *tuaka-*, *taci-*, *gane-*, *karua-*, *tavale-*,

⁵ Tokatoka er ei gruppe av seks landsbyar i provinsen Tailevu aust på Viti Levu og er området der Nayacakalou henta informasjon om sitt studie av slektskapsrelasjonar.

Forkortingar:

Far	F	Mor	M
Søster	Z	Bror	B
Son	S	Dotter	D
Kone	W	Ekte mann	H

Fig. 2: illustrasjon av grunnleggjande slektskapsrelasjonar



Illustrasjon basert på Ravuvu, 1983:5

Kapittel to

Dei første relasjonane eg vil ta tak i er *tina-* (mor), *tama-* (far), *tuaka-* og *taci-* (søsken), *gane-* og *karua-* (parallellsøskenbarn). Når det gjeld *tama-* og *tina-*, er dette omgrep som omfattar meir enn berre sine foreldre. Far sine brør vert kalla *tama-levu* (stor far) og *tama-lailai* (liten far) alt etter om dei er eldre eller yngre enn far. Det same gjeld mor sine søstrer som blir kalla *tina-levu* eller *tina-lailai*. ”Ekte” søsken heiter *tuaka-* (eldre søsken) og *taci-* (yngre søsken).

Både søsken av motsatt kjønn og parallellsøskenbarn av motsatt kjønn vert kalla *gane*. Parallellsøskenbarn av same kjønn heiter *karua-* og vert også klassifiserte som søsken. Parallellsøskenbarn er dei som er barn av to søstrer eller av to brør; altså ungane av eins foreldre sine parallellsøsken.⁶ For å forklare søsken/kryss-søsken/parallellsøskenbarn/kryss-søskenbarn vil eg nytte ein modell (Fig. 2) som er basert på Ravuvu (1983). Denne modellen er ein forenkla versjon i forhold til Nayacakalou sin, men den kan vere nyttig for å illustrere akkurat desse relasjonane.

Dersom vi tek utgangspunkt i ”E” som ego, er ”F” *taci-* og ”H” *karua-* sidan dei er søner av A og B, som begge er menn. Derfor er begge desse brør; den første er ”ekte” bror medan den andre er klassifikatorisk bror. I tillegg kan vi sjå at K, L og M er klassifikatoriske søsken med N, O og P sidan C og D begge er kvinner.⁷ Dersom vi ser på forholdet mellom alle i ”gruppe I” og alle i ”gruppe II” ser vi at dei er kryss-søskenbarn med kvarandre fordi deira respektive foreldre i den gjeldande søskenflokk (A, B, C og D) er kryss-søsken. Dette forholdet heiter *tavale-/davola-/raiva-* (eg vil konsekvent bruke *tavale-* for denne relasjonen).⁸ Det er ein vesentleg forskjell mellom korleis ein behandlar sin *tavale-* og korleis ein forhold seg til sin *karua-*, og dette vil eg komme tilbake til seinare.

Som eg vil vise er slektskapsforholdet til ein person avhengig av kjønn til alle personane som utgjer eit ledd i denne relasjonen. Søstrene åt far (FZ) og kona til broren åt mor (MBW) vert

⁶ Altså: FBS, FBD, MZS OG MZD.

⁷ Ifølgje Sunia inkluderar *karua-/gane-* også mellom anna barna av foreldra sine kryss-søskenbarn av ulikt kjønn (FFZDD, FFZDS, FMBDS, FMBDD, MMBSD, MMBSS, MFZSD, MFZSS), mannen til søstera til ektefellen (HZH eller WZH), kona til broren til ektefellen (HBW eller WBW), kona til sonen til far si syster (FZSW), mannen til dottera til far si syster (FZDH), kona til sonen til mor sin bror (MBSW), mannen til dottera til mor sin bror (MBDH), kona til kona sin bror (WBW) og mannen til ektemannen si søster (HZH).

⁸ *Tavale-* vert brukt av ein mann om sitt mannlige kryss-søskenbarn og *davola-* om hans kvinnelege kryss-søskenbarn. *Raiva-* vert brukt av ei kvinne om hennar kvinnelege kryss-søskenbarn og *davola-* om hennar mannlige kryss-søskenbarn. *Tavale-* er likevel, i følgje Nayacakalou (1955) den generelle termen brukt om kryss-søskenbarn (utan å spesifisere kjønn). Eg vil derfor halde meg til denne termen. Dette vart også kalla ”bad cousin” når uttalt på engelsk. Denne kategorien inkluderar også m.a. alle barna til foreldra sine *tavale-* som er av same kjønn (altså barna av foreldra sin *tavale-* som er av same kjønn som den gjeldande forelderen: FFZSS, FFZSD, FMBSS, FMBSD, MMBDS, MMBDD, MFZDS og MFZDD) og søskena til ektemaken (WB, WZ, HB og HZ).

Kapittel to

kalla *nei*,⁹ medan mors brør (MB) og mannen til søstera åt far (FZH) vert kalla *momo*.¹⁰ *Tubu-* er far sin far, *tuka-* er mor sin far (MF), medan *bu-* er mor si mor (MM) og far si mor (FM).

Sosiale implikasjonar for slektskapskategoriane

Eg har no nemnt tolv forskjellige slektskapstermar. Desse er *tina-*, *tama-*, *tuaka-*, *taci-*, *gane-*, *karua-*, *tavale-*, *momo*, *nei*, *tubu-*, *tuka-* og *bu-*. Eg har gitt eit innblikk i kven som kjem innunder dei forskjellige kategoriane og vil no kome inn på kva desse relasjonane har å seie for folk i kvardagen. Her er det viktig å understreke at både i Malawai og Namara kunne folk bekrefte at alle i landsbyen var i slekt med kvarandre og at alle ville falle innunder ein av dei tolv kategoriane i forhold til kvarandre.¹¹ Dette er derfor noko som heile lokalbefolkninga må forholde seg til i møte med alle andre som er frå landsbyen.

Desse relasjonane har ei direkte tilknytning til sosiale statusar som innbyggjarane vil ta til etterretning i eitkvart møte med andre slektningar og er derfor avgjerande i folk si utspeling av roller. I eit møte mellom to slektningar vil det oppstå noko som Barth kallar ei gjennomførleg semje, fordi alle deltakarane har ein ”status i deira repertoar som artikulerer med dei andre sine statusar og er villige til å handle i eigenskap av den” (1972:209, mi omsetjing). Ein slektskapsrelasjon i ein fijiansk landsby er ein type forhold som i stor grad definerar former for interaksjon mellom to menneske, og derfor er den nært knytte opp mot ei viss utspeling av roller og vil ha stor innverknad på situasjonsdefinisjonen (Goffman 1959:4).

For å gjere dette så klårt som mogleg vil eg samle dei tolv relasjonane i tre hovudgrupper. Grunnen til at eg vil dele det opp i akkurat tre er fordi det kan seiast at det finnst tre svært ulike åtferdsmønster som kjem til syne i møte med andre folk i landsbyen. Kva for eit av desse åtferdsmønster som vert teke i bruk, er avhengig av kva slags slektskapsrelasjon ein har til den andre personen. Om eg hadde gått meir detaljert inn i desse møta kunne eg ha delt opp i fleire kategoriar, men eg vel å samle dei i tre grupper sidan eg meiner at det var mellom desse eg fann dei sterkaste skiljelinjene i daglege ansikt-til-ansikt-møte. Eg meiner at desse kategoriseringane utgjer byggestein for det rammeverket lokalbefolkninga tek i bruk i møte med turistane.

⁹ Dersom ein går litt lenger ut i slekta kan det også nemnast at *nei* i tillegg inkluderar; dotter til bror av mor åt far (FMBD), dotter til søster av far åt mor (MFZD), dotter til bror av far åt far (FFBD), dotter til søster av mor av mor (MMZD) og mor åt ektemaken (WM/HM).

¹⁰ Momo inkluderar også følgjande: son til bror av mor åt far (FMBS), son til søster av far åt mor (MFZS), son til bror av far åt far (FFBS), son til søster av mor åt mor (MMZS) og far åt ektemaken (WF/HF).

¹¹ På Waya Lailai gjeld dette heile øya sidan befolkninga der fram til 1985 budde i éin og same landsby og derfor høyrer til den same klanen.

Kapittel to

Som Goffman skriv, har reglar for åtferd innverknad på ein person på to forskjellige måtar: direkte gjennom plikter som fastslår korleis ein er moralsk avgrensa til å oppføre seg, og indirekte som forventningar som fastslår korleis andre er moralsk bundne til å oppføre seg i forhold til ein sjølv (1956:473-474). Som eg vil vise nedanfor har kvar av desse tre gruppene eit sett av plikter og forventningar knytte til seg. Eg meiner at det er delvis med bakgrunn i denne strenge organiseringa at turistar vert plasserte i ei liknande form for avgrensande kategori. Kvifor eg meiner dette, vil eg kome nærare inn på i kapittel tre. Den følgjande gjennomgangen av desse baserar seg hovudsakleg på samtaler med Sunia i tillegg til det eg sjølv observerte. Samtidig spelar Toren, Ravuvu og Nayacakalou sine funn ei viktig rolle.

I den første gruppa finn ein *tina-*, *tama-*, *tubu -*, *tuka-* og *bu-*. Folk innanfor denne kategorien behandlar ein relativt likt. Ein må vise respekt til dei som er eldre enn seg sjølv, men utanfor dette kan ein snakke med folk i denne gruppa, så lenge ein ikkje hevar stemma si for mykje eller bryt sosial etikette i forhold til dei.¹² Det var tydeleg at foreldra hadde hovudansvaret for oppfostringa av barna og var derfor strengare enn besteforeldra, men blant vaksne er relasjonen til alle desse relativt lik.

Den andre gruppa består av *karua-*, *tuaka-*, *taci-*, *gane-*, *momo* og *nei*. Desse relasjonane krev stor grad av respekt for den andre i forholdet. Denne respekten vert utøvd gjennom ei avgrensing av direkte synleg kommunikasjon mellom dei involverte. Dette forholdet vert kalla *vei-tabu-i* og ifølgje Toren, som også såg på dette i sine feltarbeid, betyr det ”forbodne for kvarandre” (1990:43). Det eg såg var at desse forholda er dominert av at ein generelt, utanom i ekstraordinære situasjonar, ikkje snakkar med kvarandre. Der er strenge restriksjonar mellom ei kvinne og hennar *momo* eller ein mann og hans *nei*.¹³ Dette er eit strengt tabu som vanlegvis ikkje vert brote, men aller strengast er det ein har til *karua-* og *gane-*. I *karua-/gane-*forhold har ikkje alder like stor innverknad, då ein person sin *karua-/gane-* kan være både eldre og yngre enn ein sjølv, og ein må likevel vise meir eller mindre like stor grad av respekt.

Sunia fortalde at sjølv om ungar lærer om desse relasjonane gjennom oppveksten sin, vert det ikkje forventa at barn skal forholde seg strengt til det før ein når ein viss alder. Eg såg sjølv at desse reglane ikkje sette nokon stoppar for barn sin kommunikasjon med jamaldringar eller med

¹² Her viser eg spesielt til å bevege seg med hovudet fysisk over eller bak vedkommande utan å unnskyld seg eller å forsyne seg av mat eller drikke før desse har gjort det. Dette gjaldt også tydeleg i større grad i forhold til mennene enn kvinnene.

¹³ Andre stader har ein også *veitabui-*forhold til dei av same kjønn (altså ein mann til sin *momo* og ei kvinne til si *nei*) (sjå Sahlins 1962:169).

Kapittel to

momo og *nei*. Ungar vert flittig brukt til å sende beskjedar eller spørje om ting til folk som ikkje er i nærleiken. Dette gjeld spesielt dersom ein vaksen vil kontakte nokon som han/ho ikkje har lov til å prate med sjølv. Trass i at dei har eit avslappa forhold til kvarandre når dei er yngre, plasserar eg også ”ekte” søsken i denne kategorien.¹⁴ Rett nok varierar det avhengig av kvar på Fiji ein er, men ”ekte” søsken går meir og meir over til å stoppe direkte ansikt-til-ansikt-kommunikasjon med kvarandre desto eldre dei blir (Ravuvu 1983:7, Toren 1990:43). Slik var det mellom anna i Malawai og ifølgje Sunia vert dette gjort som eit teikn på stor respekt i forhold til den andre. Denne relasjonen kan vere svært vanskeleg å legge merke til for ein utanforståande fordi der er ingen umiddelbart synleg kommunikasjonen mellom desse menneska.

Når du eksempelvis vil ha kontakt med din *tavale*- som er sonen til din far si søster og han bur heime hjå foreldra sine, vil mora hans, som eg viste ovanfor, vere din *nei* som du då har *veitabui* mot. Om denne *tavale*- i tillegg er gift, vil kona hans vere din *gane*-. Viss du då kjem til huset og ser at den eller dei einaste som er i huset er ein ”forboden person”, er det vanleg å berre snu i døra utan å seie noko.

Sjølv om det kan vere vanskeleg å legge merke til denne kommunikasjonen, fordi dei verken pratar med kvarandre eller utvekslar blick, er det likevel ei svært sterk form for ikkje-verbal kommunikasjon som uttrykker respekt. Av og til såg eg også at det likevel kan vere vanskeleg å unngå å prate med desse personane. I desse situasjonane må ein trø svært varsamt og folk brukar ein spesiell måte å tilnærme seg og snakke til den andre på. Ein vil som regel ha hovudet bøygd og unngå direkte augekontakt når ein snakkar. Når ein pratar er det vanlegvis med ei lav stemme som høyrest nølande ut. Det er også typisk at ein held på nokre av vokalane mykje lengre enn vanleg. Generelt sett må ein oppføre seg på ein audmjuk måte og halde seg ein sikker distanse frå grensa til det som kan lesast som fornærmande.

Trass i desse strenge reglane er det nokre som tek lettare på det enn andre og dersom éin begynner å strekke grensene treng det ikkje nødvendigvis å bety at det vert konsekvensar av det. I tillegg til desse reglane for åtfærd i direkte møte finnast det også visse reglar for kven ein kan spørje om tenester og ting frå. Dersom ein vil ha noko frå sin *momo* eller *nei* vil ein vanlegvis gå til sin *tavale*-, altså barnet deira, og denne personen vil bringe førespurnaden vidare. I denne situasjonen vil ein nesten alltid få det som ein vil ha, for ein *momo* kan ikkje seie nei til sin

¹⁴ Nayacakalou skil mellom ekte søsken, som er alle barn av same to foreldre, og klassifikatoriske søsken, som er *karua*.

Kapittel to

vugo.¹⁵ I nokre tilfeller når ein går lengre ut i slekta og ser på forhold som vert klassifiserte som *karua-*, *gane-*, *momo* eller *nei* kan ein sjå at folk ikkje bryr seg så mykje om det. Det skjer til og med at folk som vert klassifisert som *gane-* endar opp med å gifte seg, noko som både eg og Sahlins (1962:167) har sett døme på.

I den tredje og siste gruppa har eg plassert *tavale-* og *davola-* åleine fordi åtferdsmønsteret knytt til dette forholdet er svært annleis frå dei andre. Nayacakalou (1957) skriv at ein i ein annan del av Fiji må vise stor respekt til sin *tavale-/davola-* og vere varsam med korleis ein tilnærmar seg han eller ho. Dette står i stor kontrast til både Gau og Waya Lailai, der forholdet til eins *tavale-/davola-* er eit godt eksempel på det som Sahlins (1962) definerar som eit klassisk spøkeforhold. Forholdet er sterkt prega av ei openbar spøkefull frekkheit. Dette forholdet er ifølgje Toren det einaste som ikkje er hierarkisk, men høgst egalitært (1990:50). Her er det akseptert og forventa å slå vitsar og gjere narr av kvarandre. Dette forholdet vart ofte kalla ”bad cousin” på engelsk. Eg fekk ikkje ei tydeleg forklaring på kvifor dei oversette det slik, men det har nok ein samanheng med den frekke tonen ein har til kvarandre. Eg kunne ofte høyre mykje latter og høgrøysta prating når to eller fleire *tavale-* var til stades. Dette kan seiast å vere på det andre ytterpunktet av skalaen i forhold til dei som ein har *veitabui* mot.

Innanfor dette slektskapsforholdet er det lett å få venner og med desse deler ein det meste av materielle ting. Ifølgje Toren har dei eit resiprositetsforhold som gjer at dei kan hjelpe kvarandre med meir eller mindre kva som helst (1990:51). Når ein treng noko er det derfor vanleg å gå til sin *tavale-* eller *davola-*. Det er også innanfor denne kategorien at folk vil sjå etter ein ektemake, fordi eins ektemake er per definisjon eins *tavale-/davola-* sidan dette er den einaste kategorien som er ”giftbar” (Toren 1990:52; Sahlins 1985:27). Dette vert endå tydelegare ved å sjå på figuren ovanfor (Fig. 1) som viser at ein annan term som vert brukt for *davola-* er *wati-*, som igjen er den same termen som ein brukar på si kone. Dette forholdet er som sagt egalitært, men eit giftemål vil derimot føre til at det vert endra til å bli hierarkisk, med mannen som den dominerande i forholdet (Toren 1990:55).

I byrjinga av mitt feltarbeid la eg merke til at det ofte var mykje latter og spøking mellom visse folk. Eg skjønnte ikkje at der var noko meir knytt til det, sjølv om det ofte skjedde at folk sa til meg ”he is my cousin”. Seinare, når eg hadde fått meir forståing for slektskapsrelasjonane begynte eg å legge meir merke til desse forholda. Eg la spesielt merke til dei to mennene i 40-åra

¹⁵ Søster sin son (ZS).

Kapittel to

frå utdraget i byrjinga av kapittelet. Desse to ropte og spøkte med kvarandre svært ofte. I byrjinga oppfatta eg det heile seg som litt barnsleg og eg skjønnte ikkje kvifor to middelaldrande menn alltid skulle tulle slik med kvarandre, men etter å ha lært meir om desse relasjonane vart det mykje tydelegare kva som låg bak.

Ein vil ofte komme i situasjonar der ein har personar frå fleire av desse kategoriane til stades på same tid. Ein må då ha omsyn til fleire statusar samtidig og sjonglere mellom dei. Eit døme frå Malawai kan vere med å belyse korleis desse forholda kan utspele seg. Her med ein person som kjem på besøk til eit hus der den eine er hans *karua*- og den andre er hans *davola*-.

Ein dag kjem katekisten i landsbyen opp til huset der eg bur medan Mereiah, kona til Sunia, driv og lagar til ettermiddagste. Han er Mereiah sin *tavale*- og kjem derfor sjølv og spør om han kan få mat. Når han kjem inn sit eg allereie ved den "øvste" enden av duken (som eigentleg er reservert for dei med høgast rang) sidan vi var berre tre personar der.¹⁶ Han kjem inn og sit seg "nedanfor" ved sidan av meg. Plutseleg innser eg kvar eg sit, og sidan han er eldre enn meg, reiser eg meg opp og sit meg "nedanfor" han. Med ein gong reagerer han med eit utbrot av latter og protest på same tid. Han protesterar og seier: "Sett deg ovanfor", "Nei, du!" seier eg. Han brest ut i latter og legg seg deretter ned på golvet og seier, "nei, då ligg eg!"¹⁷ Heile tida medan han sit der tullar han ein god del og snakkar mykje med Mereiah, men utan å nokon gong vende seg til eller på nokon annan synleg måte anerkjenne at Sunia er til stades. Sunia, mannen i huset, sit rett ved sidan av oss. Han er katekisten sin *karua*- og det einaste han seier er med ei svært lågmælt stemme. Han snakkar ikkje til meg før katekisten har gått. Då snakkar han også til Mereiah på vanleg måte.

Ut frå katekisten sitt repertoar av statusar (Barth 1972:207) er det her fleire som gjer seg gjeldande og som han må ta omsyn til. Ut frå sin definisjon av situasjonen kjem han fram til korleis han bør oppføre seg. Barth skriv at når ein person treff ein annan vil han oppfatte det fysiske miljøet selektivt og klassifisere det kulturelt for visse, og berre visse, former for aktivitetar (1972:209). Som Mereiah sin *tavale*- snakkar katekisten mykje med ho, samtidig som han ikkje seier noko til Sunia på grunn av deira *veitabui*-forhold. I tillegg utøver han ei tredje rolle gjennom å utvise respekt mot meg som gjest ved å motseie seg å sitte øvst. Det at han viser respekt til meg trass i at eg er yngre enn han kan ifølgje Ravuvu forklarast gjennom at fijiansk gjestfridom legg vekt på å ta seg først og best av gjesten før nokon andre (1983:42). Dessutan er eg også ein *avalagi* som ikkje deltek i dei lokale forhandlingane av statusar. Det at han snakkar

¹⁶ Betydinga av fysisk plassering av kroppar i forhold til kvarandre vil eg komme tilbake til nedanfor. Kort sagt er den "øvste" delen for dei med høgast rang.

¹⁷ Den med høgst status skal også ha hovudet høgst over golvet.

Kapittel to

mykje meir enn Sunia reknar eg som eit resultat av at han har sin *davola*- til stades medan Sunia ikkje har det.

Når eg no har gått gjennom alle desse tre gruppene er det ingen fastbuande innanfor landsbyen som er blitt satt utanfor. Alle i landsbyen som er i slekt med kvarandre er no plassert innanfor ein kategori der det finnast ei generalisert norm for korleis ein skal oppføre seg.¹⁸ Lite innanfor dei sosiale relasjonane er tilfeldig og alle vaksne menneske i landsbyen er godt klar over akkurat kva status som gjer seg gjeldande i forhold til alle andre i landsbyen. Den einaste relasjonen som kan seiast å vere utanfor desse slektskapsbaserte normene er forholdet mellom ektemakar, sidan det ikkje vert definert frå kva slektskapsforhold dei har til kvarandre men ut frå det faktum at dei er gifte.

Det finnast også definerte relasjonar mellom dei forskjellige regionane på Fiji som liknar på dei eg har gått gjennom ovanfor. Her vert det basert på geografisk tilhøyrse i staden for slektskap. Etniske fijianarar frå forskjellige regionar kan stå i eit forhold til kvarandre som er basert på nedstamming frå ein felles stamfar-gud og vert kalla *veitabani* (av den same greina) eller *tauvu* (av den same rota) (Toren 1990:96). Dette kan samanliknast med forholdet mellom to *tavale*- og påverkar korleis ein kan oppføre seg når ein besøkjer ein landsby i ein annan region eller korleis ein mottek ein etnisk fijianar frå ein annan region av landet. Denne typen relasjon observerte eg også sjølv då ein etnisk fijiansk mann frå ein annan provins var på besøk i Namara. Under ein *yaqona*-seremoni var det mykje spøking mellom han og dei andre mennene. Då eg seinare spurde nokre av mine informantar om dette, fortalde fleire av dei at deira forhold til den besøkjande mannen var omtrent som det dei har til sin *tavale*-. Dette sa dei var på grunn av relasjonen mellom folk i hans provins og deira eigen. Dei fortalde samtidig at deira forhold til folk frå nokre andre provinsar kunne samanliknast med måten ein relaterer seg til sin *karua*-. Nokre av rollene som vert utspelt innad i landsbyen vil derfor også til ei viss grad bli brukt i møte med andre etniske fijianarar.

Slik eg har lagt fram dette, finnast det ei rolle for kvar status og ein regel for kvart møte mellom to etniske fijianarar. Det å kunne sjonglere mellom desse rollene er ein svært viktig eigenskap for folk flest. I kvart møte må ein ta til etterretning kven som er til stades før ein veit korleis ein kan fare fram. Det vil likevel ikkje bety at det i praksis er snakk om eit heilt ryddig system av personar som alltid følgjer desse reglane til punkt og prikke, då det ofte vil vere ein

¹⁸ Dette inkluderar som sagt alle innbyggjarar, både i Namara og Malawai.

Kapittel to

viss diskrepans mellom norm og handling. Som Barth skriv, er det ikkje nok å demonstrere visse objektive omstender åleine for å forklare regelmessigheit i fleire tilfeller av val, men det krev ei skildring av korleis desse omstendene vert oppfatta og evaluert av aktørane (1972:209).

I møte mellom slektningar har ein både plikter og forventningar i forhold til kvarandre. Som Goffman skriv, finnast det både hyggelege og uhyggelege plikter (1956:474). Ein har sjølv sagt eit val; ein kan oppfylle pliktene sine eller ein kan la vere. Eit eventuelt brot på regelen vil imidlertid gå ut over både den som utfører brotet, som burde ha oppført seg med omsyn til regelen, og det går ut over den fornærma, som burde ha blitt behandla på ein spesifikk måte på grunn av sin posisjon (Goffman 1956:475). I praksis oppstår det ofte kompliserte situasjonar mellom folk, og i eit møte mellom fleire personar ser det som oftast ut til å vere eit visst slingringsmonn for korleis ein kan oppføre seg. Det kan bli gjort unntak for reglane dersom det passar best slik og dersom begge partar er einige. Likevel finnast det eit relativt rigid system av relasjonar som folk er innforstått med.

Dei forholda som eg no har gått gjennom er uløyseleg knytte til slektskapsforhold og vert definerte ut frå det. Desse står i sterk kontrast til dei forholda som lokalbefolkninga har med utanforståande. Sjølv om kontrasten er stor, vil eg likevel seie at dei møta mellom turistar og fijianarar som eg såg gjennom mitt opphald på Fiji byggjer på ein annan versjon av det same systemet. Sidan slektskapsrelasjonane, altså det strukturelle rammeverket som dei lokale relasjonane bygger på, ikkje er til stades her må der altså oppstå ein ”ny” kategori. Det er derfor ein føresetnad å få innsikt i dei lokale relasjonane før ein hiv seg ut i dei internasjonale og det er med tanke på dette at eg brukar dette som ein introduksjon for seinare kapittel.

Fijiansk sosial gruppering

Det eg har kome inn på ovanfor omfattar slektskapsrelasjonar og går inn på dei meir detaljerte forholda mellom individa i landsbyen, men det er også viktig å gje ei kort innføring i korleis den fijianske sosiale grupperinga er inndelt. Fundamentalt sett er fijiansk sosialt liv forankra i *vanua*-omgrepet. *Vanua*, som er eit grunnleggjande omgrep for land, region, plass og stad (Capell 1991:255), omfattar både folk og land. Den er ifølgje Ravuvu den største grupperinga av slektningar strukturert inn i ei rekke sosiale einingar som er relaterte til kvarandre (1983:76). Vidare skriv han, ”the Fijian term, *vanua*, has physical, social and cultural dimensions”

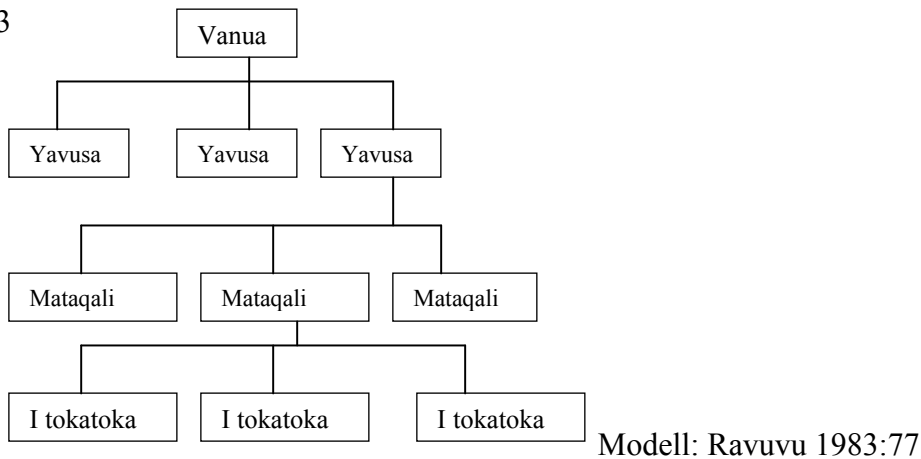
Kapittel to

(1983:70). Det handlar altså om ei fysisk avgrensing og om ei tilhørsle, om ein identitetsfølelse knytt til ein stad og ei gruppe menneske samtidig. Ravuvu skriv også:

[...] it also includes the social and cultural system – the people, their traditions and customs, beliefs and values, and the various institutions established for the sake of achieving harmony, solidarity and prosperity within a particular social context [...] it feels good and comfortable when he feels that he belongs to a particular *vanua* or a social unit identified with a particular territorial area in which its roots are established. (1983:70)

Det er ei eining som kvar og ein av fijianarane høyrer til viss medlemskap gjer dei tilknytte andre folk i den same sosiale gruppa. Denne gruppa utgjer det øverste leddet, eller som Ravuvu skriv, den største grupperinga av slektningar som finnast på Fiji. *Vanua* vert vidare delt inn i mindre sosiale einingar kalla *yavusa*, *mataqali* og *i tokatoka*. Dei kan eksempelvis bli inndelt på denne måten:¹⁹

Fig. 3



Kvar *mataqali* kan vidare inndelast i *i tokatoka*, som er rangerte med omsyn til rekkefølga av avstamming med referanse til relasjonen mellom den eldste og dei etterfølgjande brørne som var dei grunnleggjande forfedrane av den gjeldande *i tokatoka*'en (Toren 1990:66).²⁰ På Waya Lilai finnast det éin *yavusa* og denne heiter Sabutoyatoya. Den vert delt inn i tre *mataqali*'ar; Boutolu,

¹⁹ Eg skriv eksempelvis sidan skjemaet kan sjå annleis ut i den forstand at kvar *vanua* kan innehalde fleire enn tre *yavusa* osv. Den vertikale forma i dette systemet, med *vanua* som største eining og *i tokatoka* som minste, er derimot alltid lik.

²⁰ Den *i tokatoka* som vart grunnlagd av den eldste av brørne er den med høgast rang.

Kapittel to

Yabola og Tagova.²¹ Boutolu er høvding-*mataqali*'en. Dette betyr at høvdingen på Waya Lailai alltid er frå Boutolu. Dette er også den største klanen på øya.

Desse inndelingane i sosial tilhøyrslø er strengt definerte og gjer seg gjeldande for alle medlemmane av Sabutoyatoya. Ingen kan tileigne seg tilhøyrslø i ein annan *yavusa* eller *mataqali*; ein vert allokert medlemskap ved fødselen. Det vert sagt at ei kvinne giftar seg inn i sin mann sitt hus, men som eg viste ovanfor, vert dei matrilineære slektskapsbanda med kvinna sin *mataqali* vedlikehaldne (Toren 1990:42). Med andre ord er det teoretisk umogleg for ein utlending, som ikkje har noko fijiansk opphav, å bli ein del av dette. Derimot kan ein turist likevel framstå som medlem av ein annan namngitt kategori med tilknytt sosial signifikans, nemleg *vavalagi*.

Hierarki og respekt

Som vi ser, vil dei mellommenneskelege forholda og samhandlinga i ein fijiansk landsby ofte bere preg av forhold basert på respekt medan nokre forhold og situasjonar er meir egalitært prega. Som eg viste ovanfor heng altså dette nært saman med slektskapsforhold. I ein fijiansk kontekst er ein utanlandsk turist ingen slektning og fell ikkje på noko anna måte innanfor nokon av dei lokale kategoriane. Dei reglane for åtferd som heng saman med slektskapsrelasjonane i landsbyen er derfor ikkje gjeldande for utlendingar.

Det finnast likevel lokale reglar for åtferd som ikkje er slektskapsbaserte, men som går meir generelt på framvising av respekt overfor andre menneske i landsbyen. Dei reglane eg her siktar til vert uttrykte mellom anna gjennom plassering i forhold til andre, rekkefølge av servering og generell kroppsføring i nærleiken av andre personar.

Alder

Alder er alltid viktig i avgjeringa av sosiale handlingsmønster og dette skin gjennom i dei fleste sosiale møte (Ravuvu 1983:7). Det var ikkje vanskeleg for meg å leggje merke til at alder hadde innverknad på rang. I nesten ei kvar samling kunne eg observere at eldre menn fekk tildelt dei viktigaste plassane og at dei elles vart behandla med stor respekt. Eg kunne også tydeleg sjå på sittemønster at eldre kvinner er høgare rangert enn yngre kvinner. I nokre tilfelle kan eldre

²¹ Desse vert igjen delt inn i *i tokatoka*; Boutolu vert inndelt i *Lotuma*, *Natabale* og *Natabataka*; Yabola, vert inndelt i *Navadrasiga*, *Wasewa* og *Waributa*; og til slutt *Tagova* som berre har éin *i tokatoka* som heiter *Veto*.

Kapittel to

kvinner også vere rangert høgare enn menn, på grunn av tilhøyrse til ein høgare rangert *i tokatoka/mataqali*.

Kjønn

Tradisjonelt sett er menn høgare rangert enn kvinner og dette gjeld spesielt mellom mann og kone (Nayacakalou 1966:47; Ravuvu 1983:7; Toren 1990:54). Kvinna si lave stilling kjem ofte til syne og i dei same samlingane som nemnt ovanfor; der eldre menn sat på viktige plassar kunne ofte det motsette seiast om kvinnene.²² I samband med måltid var det også tydeleg at kvinnene hadde lågare prioritet enn mennene. Eg såg ofte at kvinnene venta til alle mennene var ferdige med å ete før dei begynte å ete sjølve. Dette gjaldt i stor grad ved større offentlege måltid, men også ved små private måltid i heimen. Sjølv om mange av mine informantar meinte at mannen sin opphøra status har rot i pre-koloniale tider, er dette noko som dei siste hundreåra, gjennom misjoneringa av Fiji, også har blitt forsterka gjennom det kristne kvinnesynet i Bibelen.²³ Det bibelske kvinnesynet vart meir enn noko anna sitert som forklaring på dette asymmetriske forholdet mellom kjønna.

Kroppslig manifestering av hierarki

Hierarkiet mellom folk vert klårt uttrykt mellom anna gjennom fysisk plassering av kroppar i forhold til kvarandre. Alle horisontale områder innanfor bygningar, og i nokre kontekstar utandørs, kan delast inn i *i cake* (over) og *i ra* (under) (Toren 1990:1). *I cake* og *i ra* er fysiske områder med sosial betyding knytt til rang. *I cake* er reservert for dei med høg rang, medan *i ra* er for dei med lågare rang. Dette er med andre ord ei performativ kroppsliggjering av sosiale relasjonar.

Nedanfor har eg inkludert ei skisse over det som Ravuvu karakteriserar som eit tradisjonelt hus (1983:18). Dette står i stil med mange hus eg såg i landsbyane. Skissa viser korleis huset i seg sjølv er inndelt i forskjellige delar med forskjellig sosial signifikans. Det kan trekkast parallellar mellom den tradisjonelle utforminga av eit tradisjonelt fijiensk hus og Kabyle-

²² Det finnst unntak frå dette. Mellom anna fekk eg høyre at distriktet Vunda på eit tidspunkt hadde ein kvinneleg høvding.

²³ Paulus sitt brev til efesarane 5: 22-24: ”Dei gifte kvinnene skal underordna seg under mennene sine som under Herren sjølv. For mannen er hovudet for kvinna liksom Kristus er hovudet for kyrkja; han er frelsar for lekamen sin. Liksom kyrkja underordnar seg Kristus, skal ei kvinne underordna seg mannen sin i alle ting.”

Kapittel to

huset som vert beskrive av Bourdieu (1996). Begge typane hus er organisert i motsetnadar; det fijianske vert i hovudsak inndelt i *i cake*, som kanskje kan samanliknast med området framfor veven i kabyle-huset, og *i ra*, som kan likne området framfor mørkeveggen (Bourdieu 1996:7). I tillegg har også dørene sine motsetnader. Dei to sidedørene, *katuba lailai* (den vesle døra, også kalla *na darava dokai*; den ærefulle døra.), er for eigaren av huset og andre høgt rangerte personar. Denne skal ikkje brukast til å føre mat eller ting inn og ut av huset. *Katuba Levu* (den store døra) er den døra der mat, møblar og utstyr passerar. Dette er også den døra barn, kvinner og menn med lågare rang brukar. For å vise respekt til gjester vert besøkjande av og til invitert til å komme inn gjennom *katuba lailai* og når dei har kome inn i huset vert dei kanskje invitert til å sitte *i cake*. Det er vanleg å takke nei til ein slik invitasjon med mindre ein er av ein viss rang; slik gjengjelder ein respekten og set seg sjølv i ein lågare posisjon enn den andre. Trass i at sjølve konstruksjonen og materiala som vert brukte for å bygge hus har endra seg mykje, har folk i landsbyane framleis tre eller fleire dører på alle hus og reglane for bruken av dei er framleis dei same. Reglane for *i cake* og *i ra* er også framleis gjeldande.

Det er vanleg at det bur alt frå to til fire generasjonar frå same familie i eit hus. I heimane med tre eller fire generasjonar vil det sjølvstøtt vere eit stort aldersspenn, som vidare fører til eit stort spenn i sosial rang. Hierarkiet vert derfor i større eller mindre grad ein integrert variabel i dei fleste hushald; det vert ein konstant faktor som både barn og vaksne vil måtte ta stilling til. På same tid som barna lærer seg å snakke det verbale språket får dei også ei streng oppfostring i det sosiale språket.

Den kroppslege manifesteringa av rang gjer seg til syne i mange forskjellige situasjonar; ved vanlege kvardagslege måltid, når ein drikk *yaqona* saman med ei større gruppe, på gudsteneste i kyrkja eller på eit møte i forsamlingshuset. Eg observerte mellom anna at i sosiale arrangement, og spesielt i større formelle seremoniar, vil høvdingen alltid sitte åleine *i cake*. Rundt eit måltid der folk i eit hushald er samla, vil den eldste mannen i hushaldet sitte *i cake*; og i kyrkja vil det ofte vere ein eigen plass lengst framme som vender mot kongregasjonen der høvdingen og andre personar med høg rang vil sitte.²⁴

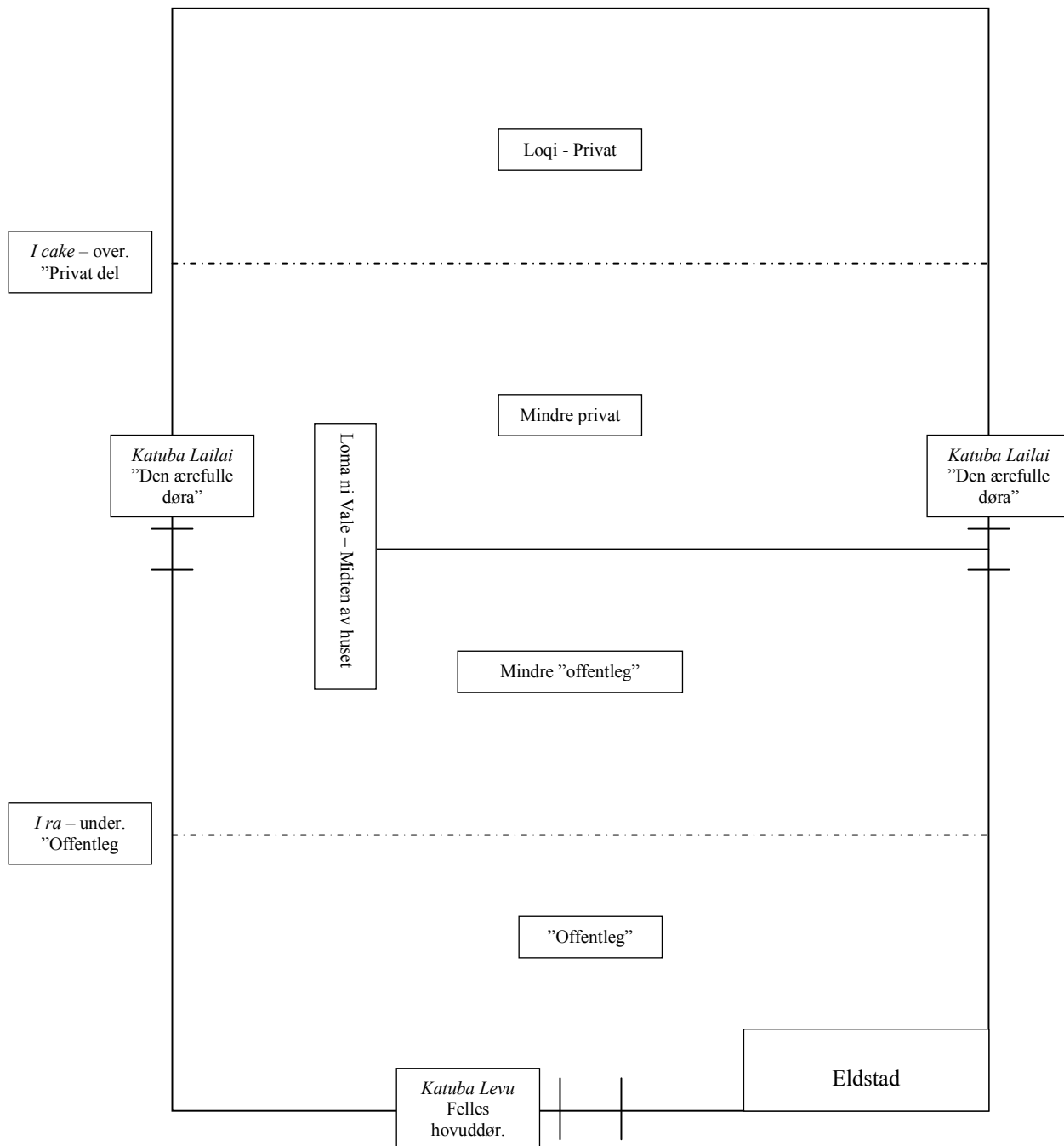
I tillegg til den horisontalt inndelinga av romma er også den vertikale dimensjonen viktig. Ein må passe på å ikkje ha hovudet sitt høgare enn folk med høgare rang. Ein må alltid unnskyld seg dersom ein er i ein situasjon der ein ikkje kan unngå å gå bak eller over nokon som sit på

²⁴ Det er her snakk om metodistkyrkjene. I andre kyrkjefamningar fanst det andre praksisar.

Kapittel to

bakken. I tillegg til sitteposisjonane utspelar hierarkiet seg også veldig tydeleg gjennom rekkefølga av servering av mat eller drikking av *yaqona*. Dei av høgast rang må alltid serverast først. Alt dette kjem svært tydeleg fram i *yaqona*-seremoniar.

Fig. 4: Sosial utforming av eit tradisjonelt fijiansk hus



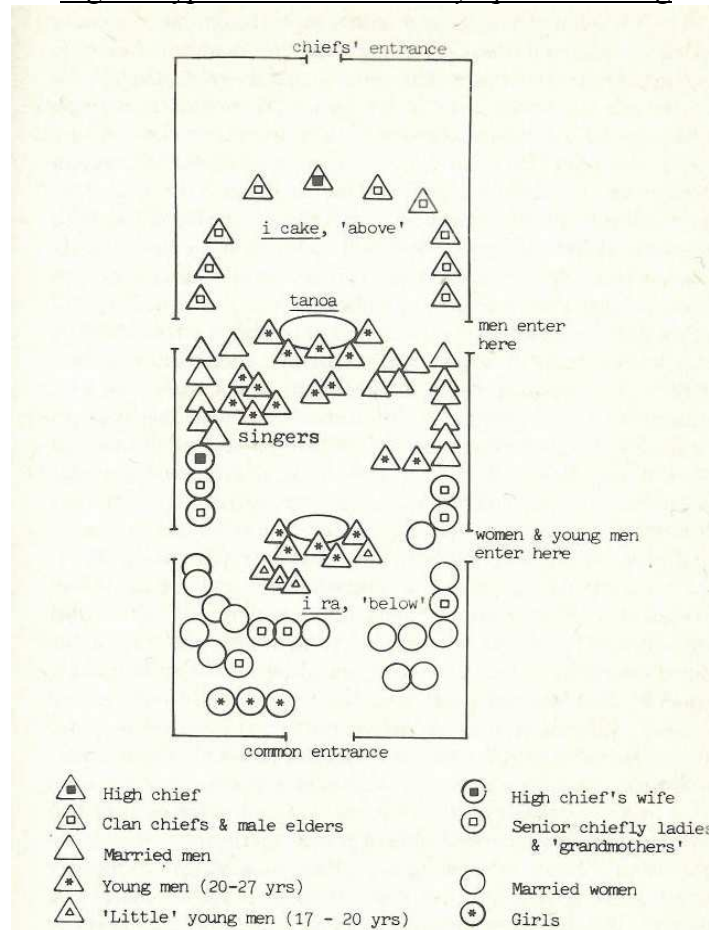
Modell: Ravuvu 1983:18

Kapittel to

Yaqona-seremoniar

Yaqona spelar ei svært sentral rolle i fijiansk sosialt liv og det var under *yaqona*-seremoniar at hierarkiet, frå min ståstad, hadde sitt tydelegaste utspel. Som eit døme på denne tydelege kroppslegginga av dei sosiale relasjonane vil eg derfor gå nærare inn på korleis hierarki vert uttrykt i *yaqona*-seremoniar gjennom personar si plassering i forhold til kvarandre og rekkefølge av serveringa av *yaqona*. I ein modell (Fig. 5) frå Toren (1990:33), kan ein sjå korleis sittemønster har ein gjennomgåande og definert samanheng med sosial status. Denne modellen er basert på sittemønsteret i forsamlingshuset i landsbyen Sawaieke på Gau, men oppsettet er noko som eg lett kjenner igjen frå mine observasjonar frå deltaking i formelle *yaqona*-seremoniar.²⁵

Fig. 5: Typisk sittemønster for *yaqona*-drikking



Illustrasjon: Toren 1990:93

²⁵ Eg besøkte også Sawaieke medan eg var på Gau og observerte nær likskap til Malawai og Namara både i forhold til plassering og rekkefølge i formelle måltid og *yaqona*-seremoniar.

Kapittel to

Dei to store ellipsane på denne illustrasjonen representerar ein *tanoa*. Området over den øvste *tanoa*'en er strengt definert som eit område reservert for dei eldre mennene, med høvdingen øvst. I formelle seremoniar var det ikkje uvanleg at høvdingen vart sittande åleine fleire meter frå resten av folket. "Under" kvar *tanoa* sit det ein gjeng yngre menn. Denne plassen er ei plassering som fell utanfor den generelle regelen knytt til *i cake/i ra* sidan dette er plassen for dei som skal servere *yaqona* og sende det rundt til resten. Desse må ifølgje Maleli vere medlemmar av høvdingklanen, fordi det er deira oppgåve å passe på *tanoa*'en. Ravuvu skriv: "although young men and women sometimes participate [in ceremonies], they are generally involved in the onerous tasks of preparing and supplying elders with things that are required" (Ravuvu 1983:8). Dette er derfor ikkje ein plass som symboliserar rang, men heller ein som symboliserar eins engasjement for å stå til teneste til dei "over" seg og oppfylle ei oppgåve. Dei unge mennene som sit ved sidan av står for underhaldninga, og slik oppfyller dei også ei oppgåve. Det ein elles ser på denne modellen kan seiast å vere ei direkte fysisk manifestering av sosial rang utspelt gjennom plassering av sosiale kroppar i samsvar med reglane for *i cake* og *i ra*. Rækkefølgja av serveringa følgjer også eit strengt mønster. Den med høgast rang (og som då sit lengst oppe) vert servert først, før resten vert servert etter tur i samsvar med den plassen dei sit.

Det som skjer rundt ei slik samling er eit samspel mellom alle deltakarane som er alt anna enn tilfeldig. Alle vurderer nøye kvar dei skal sette seg. Dette begynner dei ofte å tenke på allereie før dei går inn i bygget. I Malawai såg eg ofte folk som sto lenge i mørkret utanfor forsamlingshuset medan dei kikka forsiktig inn gjennom døra før dei gjekk inn. Dette har også Toren observert og ifølgje ho gjer dei det for å sjekke kven som er til stades (Toren 1990:91). Slik er ein betre førebudd på korleis ein skal te seg og kvar ein bør sitte når ein kjem inn i rommet. Eg skjønnte fort at ein alltid må unnskyld seg når ein går forbi folk som sit på golvet ved å seie *tilou* samtidig som ein går *lolou*.²⁶ Dette er noko som barn får innprenta frå ein tidleg alder. Kvar gong eit barn går forbi nokon som sit lågare enn dei utan å seie noko vil foreldra demonstrerande seie *tilou* for å lære dei det. I offisielle seremoniar såg eg av og til folk som kraup på alle fire for å unngå å fornærme nokon. Det vert rekna som direkte uhøfleg å gå forbi nokon som sit på golvet eller strekke seg over nokon utan å unnskyld seg. Spesielt viktig er det sjølvsagt dersom ein går forbi nokon med høgare sosial rang enn seg sjølv. Det er

²⁶ Å gå framoverbøyd heilt frå hofta og hovudet er bøyd rett mot bakken. Uttrykk tatt frå Toren (1990:34).

Kapittel to

gjennomgåande at folk veit sin plass i hierarkiet, men som eit teikn på respekt, vil folk ofte villig innta ein posisjon som er lågare enn dei andre rundt seg. Christina Toren skriv:

True politeness means behaving as if the other is of higher status than oneself, so one should comport oneself in a modest and unassuming fashion compounded with a dash of shyness or quiet dignity according to age. Hence the attempts to place others on a higher level and to deprecate the necessity for having to assume a higher position oneself, not because one *wants* to but because others have insisted upon it. (Toren, 1990: 36)

Dette tydelege språket av kroppsleggjorte sosiale relasjonar viser at den sosiale personen er uløseleg knytt til den fysiske kroppen og at dette er ein viktig faktor i vedlikehaldet av dei sosiale relasjonane. Livet i landsbyen er på mange måtar oppbygd rundt dette. Som eg har vist, gjeld dette både i seremoniar, rundt måltid og i utforminga av hus. Dette vedlikehaldet held fram uavhengig av om utanforståande er til stades eller ikkje; det vil då vere ei ekstra rolle å ta i betraktning, men det vil ikkje overskygge dei lokale statusane.

Mot ei kategorisering av turistar

Ut frå det eg har gått gjennom i dette kapittelet kan ein forstå mykje meir av utdraget som eg opna med. Vi forstår at menneska si plassering under *yaqona*-seremonien var ei kroppsleggjering av hierarkiet i landsbyen. Vi veit også at grunnen til at høvdingen vart servert først var fordi han er den med høgast rang av alle som var til stades. Ut frå gjennomgangen av slektskapsrelasjonane forstår vi også at dei to mennene som spøka med kvarandre på den måten gjorde det fordi dei er kvarandre sin *tavale* og at det derfor er forventa. Vi veit i det store og det heile at hierarki og respekt er ein enormt viktig del av sosialt liv i ein fjiansk landsby.

Som sagt vil eg gjennom avhandlinga for det meste fokusere på realiteten sett frå lokalbefolkninga sin ståstad. Det har derfor vore viktig å gå inn i ei meir detaljert beskriving av korleis lokale sosiale relasjonar vert handterte i landsbyen. Eg har fokusert på både alder og kjønn, men mest av alt på slektskap, som dei viktigaste faktorane for definerings av desse relasjonane. Dette er viktig for å skape ei forståing av korleis mellommenneskelege relasjonar innanfor landsbyen sine grenser er oppbygde. Eg har vist at det er ingen av relasjonane som er tilfeldige; at det bak kvart møte ligg ei norm for korleis ein skal te seg i forhold til dei andre personane.

Kapittel to

I møte med ein annan person frå landsbyen kan ein mann frå Namara vere mellom anna *tubu-*, *tuka-*, *momo*, *karua-*, *tuaka-*, *taci-*, *gane-* eller *tavale-*, og desse kategoriane har etablerte reglar for åtferd knytte til seg. Det må visast streng overvåkenheit i forhold til eins alder og i tillegg er det avgjerande om den andre personen er mann eller kvinne.

Kunnskapen om desse relasjonane representerar sanninga bak normene for sosiale relasjonar i landsbyen. Sidan denne sanninga er produsert og reprodusert av lokalbefolkninga har dei ifølgje Foucault (1976) makt til å definere kva som er rett og gale. Eg meiner dette også fungerer som eit verktøy for kontroll i globale møte.

Kapittel tre

Kategoriseringar, oppfatningar og framstillingar i globale møte

Hovudtemaet mitt senterar seg som sagt rundt dei møta som dominerar kvardagen til lokalbefolkninga på Waya Lailai. Fokuset ligg på korleis møta mellom lokalbefolkning og turistar utspelar seg, korleis dei vert handterte, kva idear som oppstår om seg sjølv og andre. Som ein prolog til dette kapittelet vil eg først kome med eit illustrativt bilete av møta mellom innbyggjarar i Namara og turistar frå Sunrise. Mykje av det som skjer i dette dømet rører ved viktige aspekt i det som har med sosiale implikasjonar knytte til grunnleggande strukturar i samfunnet å gjere.

I søndagsgudstenesta samlar nesten heile landsbyen seg i kyrkja. Alle har med seg sin personlege bibel og dei fleste har også ei salmebok. Heilt framme til høgre sit høvdingen. Av og til sit han saman med nokre andre eldre menn, men i dag sit han åleine. Alle mennene sit på høgre side og er kledd i *sulu vaka-Toga*¹, medan kvinnene sit på venstre side og har på seg blomstrete kjolar som dekker alt frå skuldrene og ned til oklene; det er slik det skal vere i kyrkja. Alle har teke av seg skoa i gangen og ein person frå kvart hushald har pengar klar i lomma til å gje til offeret. Alt er klart for den to timar lange gudstenesta. Eg tel 25 turistar; 21 jenter og fire gutar og nesten like mange kamera som vert flittig brukte. Det er ikkje uvanleg at fleire av turistane set seg på feil side, men denne gongen har dei fått instruksar om kvar dei skal setje seg, så jentene sit på venstre side og gutane til høgre. Mange av jentene har på seg korte skjørt og små singletar. I løpet av gudstenesta går fem av jentene. Den siste av dei har på seg sko, eit kort skjørt, singlet, solbriller og ei veske på skuldra.

I dette eksempelet gjorde turistane ei rekkje ting som ville blitt rekna som brot dersom dei vart utført av ei fijiensk kvinne. Det kan argumenterast for at dette, ut frå hennar status som turist, ikkje er så alvorleg og at det ut frå eit synspunkt ikkje blir rekna som brot. Denne distinksjonen er eit av aspekta ved møta mellom turistar og lokalbefolkning som eg skal gå i djupna på i dette kapittelet.

Ein av forskjellane mellom interaksjonen mellom to fastbuande og den mellom ein fastbuande og ein turist er at den førstnemnde sannsynlegvis er mykje meir kompleks enn den sistnemnde. Med kompleksitet refererar eg her, som Reidar Grønhaug, til "the numbers of roles and the combinations and permutations of roles" (1978:79). Han skriv vidare at "societies differ

¹ Sarong med belte og lommar av tjukkare stoff som vert brukt i meir formelle høve; "fin-sarong". Vakatora tyder "på tongansk vis".

Kapittel tre

in the ways roles are distinguished and combined; they differ regarding numbers of role-codes and codes' productivity in generating varieties of social person types" (1978:79). I førre kapittel viste eg at talet på forskjellige roller i den fjijske landsbykonteksten er nokså høgt, noko som vil seie at det er snakk om ein relativt høg kompleksitet i dette samfunnet. Det eg vil argumentere for er at det finnast mange fleire roller knytte til forholdet han har til sine medborgarar enn det finnast i hans forhold til ein besøkjande turist.

Eg skal vidare i dette kapittelet analysere korleis lokalbefolkninga gjennom sosial kategorisering organiserar dei flyktige møta med framande turistar. Fokuset vil ligge på måten ansikt-til-ansikt-møte med utanlandske turistar vert handterte av lokalbefolkninga og eg vil sjå på dei underliggande strategiane som utgjer ein del av den lokale verktøykassa som vert brukt for å handtere desse møta. Den lokale diskursen for "oss" og "dei" er også ein viktig faktor i denne analysen.

Eg kjem til å argumentere for at desse sterke kontrastane som vert ein del av den kvardagslege diskursen bidreg til at det som vert forventa av "dei andre", altså turistane, vert svært forskjellig til kva som vert forventa av "oss" (lokalbefolkninga). Desse divergerande forventningane fører til ein alternativ moralitet som skil seg frå dei fjijske lovene. Det fører også til ein aksept for annleis åtferd når det vert utført av turistar. Denne alternative moraliteten har stor innverknad på korleis turistar sin åtferd vert oppfatta og kan virke som ein dempar for intense sosiale konflikhtar som elles kunne ha oppstått.

Eg vil drøfte korleis turistane, trass i sitt mangfald, vert aktivt definerte og handterte som ei relativt homogen gruppe. Samtidig kjem eg inn på korleis lokalbefolkninga si sjølvframstilling i møte med turistane er svært standardisert og homogenisert. Det vil kome fram at der fins ein struktur i desse møta som er utvikla med bakgrunn både i dei lokale sosiale relasjonane, men også i ei historie av møte med utanforståande.

Kapittelet skal altså vise kva førestillingar og oppfatningar lokalbefolkninga har av turistane og kva som skjer når dei møter kvarandre. Eg vil sjå på korleis turistar får tildelt statusar og vert forventa å handle ut ifrå desse. Vidare skal eg syne at lokalbefolkninga sin måte å ordne desse møta på er til gagn for seg sjølve på fleire nivå og at dette bidreg til at mykje av makta i denne realiteten no ligg i deira eigne hender. Dei økonomiske aspekta i forhold til turisme er også

relevante i forhold til dette. Den sterke forbindelsen mellom lokalbefolkninga si involvering i turisme og eit ønske om auka ”levestandard” vil derfor bli ein naturleg del av analysen.²

Landsbyetikette

Ovanfor presenterte eg eit typisk eksempel på korleis turistar kan hamne i situasjonar der dei uvitande gjer kategoriske brot på lokale tabu, men likevel slepp unna med det. Det er i denne typen omstender at turistar ofte gjer sosiale overtramp; altså i offentlege rom. Turistar oppheld seg i liten grad i private hus når dei er på øya, men dei er ofte i kyrkja og utandørs i landsbyen. Eg har skrive om betydinga av kroppsleg plassering og generelle reglar for respekt i situasjonar som ofte oppstår innandørs. I fijianske landsbyar finnas det også strenge reglar for etikette utandørs som også er viktige å observere, i alle fall for fijianarar.

Nedanfor har eg teke med ei skisse over Namara der eg har inkludert alle husa i landsbyen, samt gangtraséar og eit tabubelagt område. Innanfor landsbyen sine grenser finnast der reglar for mellom anna klesdrakt, volum på stemma og kvar ein kan gå. Gjennom mitt opphald på Fiji vart det ofte nemnt visse ting som ikkje er lov i landsbyen og når eg spurte folk om desse reglane og kvifor det var viktig å følgje dei fekk eg som oftast til svar; ”because it’s our custom” eller ”because that’s the Fijian way”. Det har derfor ein nær og uttalt samanheng med ei identitetskjenne. For mange heng det saman med det å vere fijiansk. Dei fleste av dei eg snakka med hadde klare idear om kva som var rett og at ”the Fijian way”, eller *vaka-Viti* som det heiter på fijiansk, var det einaste rette for ein fijianar. Denne felleskjensla knytt til det fijianske opplevde eg som eit tydeleg og sterkt band som fijianarar fokuserte mykje på. Dei har eit svært sterkt førestelt fellesskap (jamfør Anderson 1991) med resten av den etnisk fijianske befolkninga. Denne kjensla meiner eg vert forsterka i møte med turistane. Som eg skreiv i førre kapittel har lokalbefolkninga, i tillegg til sine nære slektskapsrelasjonar til folk i landsbyen, definerte forhold (basert på nedstamming) til etniske fijianarar frå dei andre provinsane på Fiji. I møte med desse må ein ta omsyn til reglar for åtferd som kan samanliknast med *karua-* eller *tavale-*forhold. Samtidig har etniske fijianarar kjennskap til reglar for sosial etikette og hierarki som gjer at dei vil vere mykje mindre tilbøyelege til å bryte desse.³

² Dette er eit emisk omgrep; brukt av lokalbefolkninga sjølve.

³ Det er sjølvstøtt store variasjonar mellom folk sin kjennskap til desse reglane alt etter kva omstender dei har vaks opp i. Den generelle oppfatninga til mine informantar var likevel at fijianarar (som i deira definisjon ikkje inkluderar indo-fijianarar) har nær kjennskap til *vaka-Viti*.

Kapittel tre

Eg fokuserar her på dei delane av landsbyetikette som turistar ofte ikkje følgjer. Det gjeld for det første kleskodar og tildekking av kroppen. Her er det først og fremst kvinnene det vert fokusert på, sjølv om det også ligg visse restriksjonar på menn. Desse reglane er basert på ein ”tradisjon” med opphav i kolonitida. Ifølgje Colchester var kle ein av dei ”mest openbare markørane for endringane som vart påtvunge av kolonisering og misjonering” (2003:1, mi omsetjing). Dei kleda som no vert brukt i kvardagen i dei landsbyane eg besøkte er for det meste bomullsklede i europeisk stil. Colchester skriv: ”foreign visitors are often surprised to discover that Pacific women’s ’traditional dress’ consists of all-concealing tent-like cotton pinafores [which indicates] how powerfully Victorian missionary presence continues to be felt in the presence” (2003:1). Den nemnde kjolen dekker alt frå leggane til halsen og litt nedom skuldrene. I Malawai og Namara vart ikkje denne kjolen brukt så mykje til kvardags, men i kyrkja og ved andre litt spesielle høve hadde om lag alle kvinnene på seg slike kjolar.

I pre-koloniale Fiji og store deler av Polynesia var bruken av *tapa* utbredt. I tillegg kunne klesplagg symbolisere ein person sin rang eller posisjon. Kle har med andre ord høg sosial betyding (Colchester 2003). No vert *tapa* brukt som kle berre i bryllaup eller andre viktige seremoniar. Etter mine observeringar å dømme er den vanlegaste bruken av *tapa* no til dags å henge det på veggen inne i huset som dekorasjon. Den einaste gongen eg såg *tapa* brukt som kle var i ei dramatisering på Sunrise.

I det følgjande utdraget frå *Fiji and the Fijians*, skrive av misjonærane Calvert og Williams på midten av 1800-talet, kan ein sjå tendensar til at det har skjedd eit visst rollebytte i forholdet mellom europearar og fijianarar når det kjem til kleskodar. Dette er ei beskriving av korleis europearar opplevde å treffe ein fijianar for første gang.

Fresh from highly civilized society, and accustomed to the *well-clad* companions of his voyage, the visitor experiences a strange and not easily described feeling, when first he sees a dark, stout, athletic, and *almost naked* cannibal, the weird influence of whose penetrating glance many have acknowledged (Calvert & Williams 1859:81, mi utheving).

Som ein kontrast til dette er det i dag størst sjanse for at ein godt kledd fijianar må ta på seg rolla som den som må be halvnakne europeiske turistar i bikini om å kle på seg, sjølv om dette skjer svært sjeldan i Namara. I seinare tid har det kome meir ”moderne” kle i amerikansk stil og spørsmålet om kleskode har blitt eit fokuspunkt for debatt i Stillehavet (Colchester 2003:1).

Kapittel tre

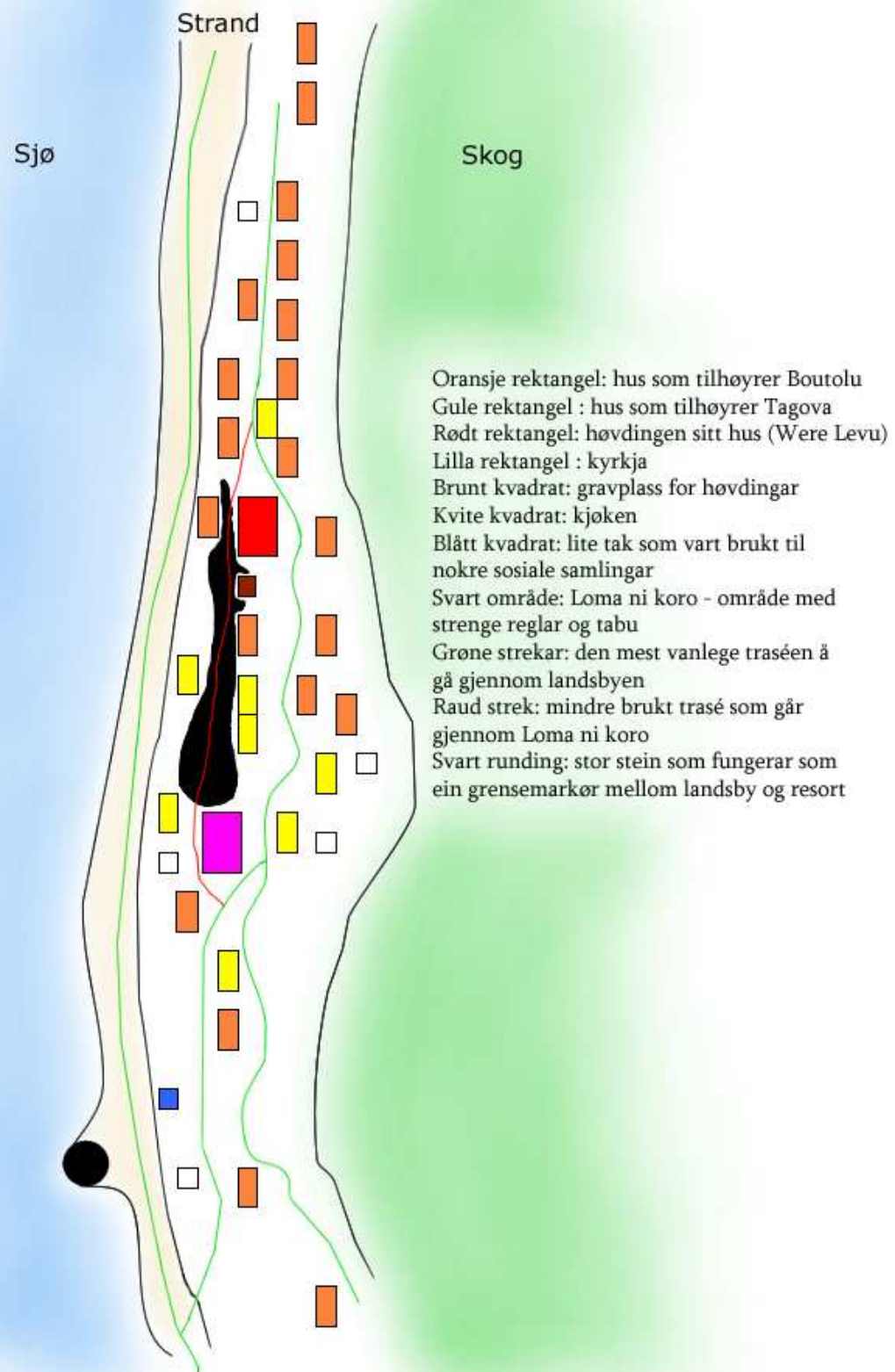


Then and Now, Bill Bates, Fiji Sun (i Colchester 2003:3).



Skodespelarane poserar saman med turistane i *tapa*-kle. ”Take a picture! Nice souvenir for back home.”

Fig. 6 Utforming av Namara



Kapittel tre

Der finnast også ei rekkje andre reglar for etikette som gjeld like mykje kvinner som menn. I landsbyen skal ein ikkje bruke hatt eller dekke til hovudet på andre måtar, ein skal ikkje ha på seg solbriller, ein skal ikkje ha blomar bak øyrene og ein skal ikkje ha sekk på ryggen eller bære noko på skuldra. Det finnast områder i landsbyen der det er endå viktigare å følgje desse reglane enn andre stader. I området mellom kyrkja og *were levu* (høvdingen sitt hus), som er markert med svart på figur 3, er det spesielt viktig å ikkje bryte landsbyetikette. Dette området vert ifølgje Ravuvu kalla *loma ni koro* (sentrum av landsbyen) og vidare skriv han, ”one must carry oneself low in this area; any display of things at a physical height not appropriate to one’s social standing calls for ridicule, ostracism or other forms of social sanction” (1983:81). I Namara vart det også lagt vekt på at ein ikkje skulle bruke sko i landsbyen, men eg fekk inntrykk av at dette gjaldt berre i *loma ni koro*. Dersom ein har med seg noko frå hagen eller dersom ein bær på ein stor sekk eller liknande på skuldrer/rygg bør ein følgje ei av traseane markert med gule linjer. Området rett framfor *were levu* er det strengast observerte området i heile landsbyen. Her skal ein eigentleg, om mogleg, unngå å gå uansett kva ein har på eller med seg. Til vanleg ville folk bruke traseen bak *were levu*, eller nede på stranda når dei skulle gå forbi der. I tillegg gjeld svært strenge reglar for etikette i kyrkja der ein skal vere ekstra påpasselege med klesdrakta. Eg fekk fortalt at når fijianarar bryt desse reglane kunne det føre til tilsnakk av dei eldre i landsbyen og tidlegare kunne det i alvorlegare tilfelle føre til fysisk avstraffing eller offentleg uthenging på landsbymøte med alle til stades.⁴

Kollektiv fysisk avstraffing er no ulovleg og skjer ikkje lengre, men etikette er framleis eit tema som mange er opptatt av og folk har fleire gonger uttrykt si misnøye over dei som endrar vaner og snur ryggen til *vaka-Viti*. Maleli var ein av dei som var meir opptatt av desse reglane og uttrykte si misnøye over andre folk frå lokalbefolkninga som tok med seg andre skikkar inn i landsbyen.

You can’t wear your shoes through the village or can’t wear your bag on your shoulder and walk through the village. That’s custom, that’s rules, that’s culture. And hats, caps, you can’t wear through the village. You can wear it outside the boundaries, like on the beach. But now you can see most of them [the young villagers], they wear their bag and shoes and walk through the village. That’s affecting. That’s what they are doing. So the thing is that they have to listen. They have to ask the grandfather or the elders of the village what to do and what not to do.

⁴ Maleli fortalde at han og nokre venner ein gong vart straffa gjennom å bli slått på baken med eit plastrør. Dette skjedde på eit landsbymøte framfor resten av landsbyen.

Kapittel tre

Det har med andre ord ein nær samanheng med identitet og kva folk legg i det å føle seg fjijsk, og det heng saman med forholdet som ein har til dei eldre i landsbyen. Å bryte desse reglane for etikette, som så mange knyter sin fjijske identitet til, vil vere å kommunisere eit brot med det som reglane representerar. Det å ikkje te seg i samsvar med den etablerte landsbyetiketten kan i tillegg bli oppfatta som respektlaust i forhold til det som dei eldre har lært vekk, og til ei viss grad som mangel på respekt til dei eldre.

Skildringa ovanfor viste korleis turistar kan bryte desse reglane heilt uvitande om at dei faktisk gjer noko gale. I skildringa bryt den sistnemnde jenta fem reglar for etikette i éi vending. Ho har på seg sko, eit kort skjørt og singlet som dekker relativt lite, solbriller og ei veske på skuldra. I tillegg går ho midt under gudstenesta, noko som også vert rekna som svært respektlaus åtferd. Jenta slapp unna med dette utan at nokon trakk ei mine. Grunnen til at det er mindre viktig for ein utlending å følgje reglane for etikette vil eg komme tilbake til seinare.



At turistar går kledde slik er svært vanleg. Sjølv om dette er midt i *loma ni koro*, får det ingen konsekvensar.

Ifølgje Erwing Goffman har alle samfunn reglar for åtferd som er til for å sjå til at alle oppfører seg passande og mottek det dei fortener (1956:476). Gjennom sine handlingar vil ein derfor kommunisere om ein respekterar desse reglane eller ikkje. Ei handling er altså, som Goffman seier, ein type kommunikasjon; eit uttrykk der synet på dei involverte vert kommunisert (1956:475). Han skil mellom to typar reglar: sjølvstendige reglar og seremonielle reglar (1956:476). Han skriv følgjande om dei sjølvstendige reglane: "[it] guides conduct in regard to matters felt to have significance in their own right, apart from what the infraction or maintenance

of the rule expresses about the selves of the persons involved” (1956:476). Seremonielle reglar er derimot dei som rettleiar åtferd i forhold til ei sak som i seg sjølv har berre sekundær eller ingen signifikans. Hovudfunksjonen til ein slik regel er å vere til for at eit individ kan kommunisere sitt lynne eller takksemnd overfor dei andre rundt seg (1956:476).

Dei reglane eg har fokusert på i den fjijske konteksten høyrer klårt til den siste av desse to. Folk følgjer desse reglane fordi dei vil kommunisere noko til dei andre medlemmane av lokalsamfunnet. Reglane gjev menneska ein kanal for å formidle si verdsetting av den lokale røyndommen og dei menneska som finnast der. Ifølgje Semisi, ein av mine informantar i Lovu på Gau, handlar dette om dei fjijske normene. Når han snakkar om ”Fijian law”, som han kalla det, meiner han følgjande:

It’s like a habit of life. You are born with that, or you are raised with it from when you are young. You are taught by your parents to respect the elders, the village, all the fellow villagers and your relatives. Mainly respecting. You know when you go to the cities there’s no respect, [...] but in the Fijian custom we have to respect.

Sidan ei handling er å kommunisere noko til dei andre involverte, og dei andre involverte er dine slektningar, så vil eit brot på slike reglar med andre ord vere å kommunisere respektløyse i forhold til både foreldre, ”the elders” og andre slektningar.

Som eg viste i førre kapittel er folket i landsbyen knytte til landet gjennom ein *vanua* og til kvarandre gjennom slektskap. Dei handlar i stor grad med bakgrunn i dei pliktene som desse ”medlemskapane” krev av dei. Det eg også har vist er at folk har visse forventingar i forhold til andre menneske rundt seg. Desse forventingane, vert baserte på den gjeldande statusen i møtet. I denne konteksten vil derfor det naturlege spørsmålet vere: kva statusar gjer seg gjeldande når ein fjijske møter ein utanforståande; ein utlending utan noko slektskapsforhold eller kjennskap til fjijske reglar for åtferd?

Vavalagi – definisjonen av ”den andre”

Gjennom heile mitt opphald på Waya Lailai vart det tydeleg at vertane var godt klar over at utlendingane kom frå mange forskjellige land og at mange hadde ein del greie på geografi, men likevel vart alle turistar generelt sett plassert i ein bås, nemleg *vavalagi*. Sjølv om turistane ofte la vekt på å skilje mellom seg sjølve og turistar frå andre land, såg eg, i trå med det Burns (2004:3) observerte når ho var på Fiji, at lokalbefolkninga såg på desse skilnadane som irrelevante og lite synlege. I sitt studie frå Papua Ny Guinea framhevar Bashkow (2006:2) at førestillinga av ”den

Kapittel tre

kvite mann” finnast mange andre stader på jorda og denne framstår som eit kulturelt ”andre” som representerar vesten. Under det omgrepet som vert brukt på Waya Lailai finn ein britar, nordamerikanarar, australiarar, nordmenn og alle andre utlendingar. Trass i at dette er ein generaliserande kategori som neglisjerar dei forskjellane som openbart finnast, fungerer denne kategoriseringa som eit verktøy for forståing og akseptering av utlendingar sin ulikskap.

Folk på Waya Lailai og Gau har hatt kontinuerleg kontakt med europearar og andre oversjøiske folk i over eit hundreår. Desse inkluderte mellom anna koloniherrar, misjonærar, industriherrar og handelsreisande. Fijianarar har med andre ord lenge vore direkte knytte til globale økonomiske og politiske system. Det er likevel først innanfor dei siste femten åra, etter at dei opna sin eigen resort, at utlendingar sitt umiddelbare nærver har blitt ein konstant og uavbroten del av kvardagen på Waya Lailai. Alle tre landsbyane på øya får no jamleg besøk av turistar. Yamata og Naboro som ligg på den andre sida av øya som er eit stykke frå resortane, får likevel dagleg besøk av guida turar frå både Kucau og Sunrise.

Naboro ligg berre nokre hundre meter frå ein resort som ligg på naboøya og får ofte tilfeldige turistar på besøk i landsbyen. Barneskulen får også eit fast besøk av cruiseturistar ein gong i veka. Med andre ord er frekvensen av turistbesøk svært høg over heile øya. Namara er likevel den landsbyen med der turismen er absolutt mest synleg og der befolkninga har mest kontakt med utlendingar. Sidan det er mindre enn 50 meter frå det siste huset i landsbyen til den første *bure*'en på resorten er det svært vanleg at turistar som tek seg ein spasertur plutselig endar opp i landsbyen. Dette er den einaste landsbyen der det med nokså høg frekvens dukkar opp jenter i bikini på stranda eller turistar som er på ein spasertur åleine i landsbyen.

Sjølv om utlendingar i seg sjølv ikkje er noko ny kategori, er turistane eit nytt innslag i kvardagen som etter kvart har vist seg å bli langvarig. Eg har fått forklart at det i byrjinga ikkje var like lett å takle møta med turistar. Folk hadde større forventningar til at turistane skulle vere sensitive til landsbyetikette. Innbyggjarane i Namara kunne bli sinte på turistane og jage dei tilbake til resorten dersom dei kom for nært landsbyen iført berre bikini, og unge gutar gøymde seg i buskene og kika på lettkledde kvinner. Opp gjennom åra derimot, har turistar som ein menneskeleg kategori, gradvis blitt integrert i ein lokal diskurs der dei har fått ein meir og meir definert status. Det som har gått føre seg er altså det som Giddens kallar for ”structuration” (1984:25). Dette forholdet har bygd seg opp gjennom ”the knowledgeable activities of situated

Kapittel tre

actors who draw upon rules and resources in the diversity of action contexts, are produced and reproduced in interaction” (1984:25).

At turistane vert handtert som ei relativt homogen gruppe, gjeld ikkje i forhold alle aspekt. Både kjønn og alder spelar ei rolle i desse møta, men ikkje i like stor grad som i dei lokale relasjonane. Sjølv om restriksjonar i forhold til kleskodar er mykje meir liberale i forhold til turistar, gjeld dei i sterkare grad for kvinnelege turistar enn for mannlege. På same tid er det også slik at sjølv om eldre turistar ikkje har ein fast posisjon høgt i det lokale hierarkiet vert dei tilnærma på ein meir forsiktig måte enn yngre turistar.

Sjølv om innsikta som lokalbefolkninga har i dei forskjellige nasjonalitetane ofte er overflatisk, er dei godt klar over at det finnast store skilnadar mellom turistane som kjem på besøk, og dei har ikkje store problem med å skilje mellom dei mest kjende nasjonalitetane. Denne kategoriseringa er likevel basert på realiteten der den vert brukt og på dei møta som regjerar i kvardagen. For denne bruken argumenterar eg for at den er ei høgst relevant, lett nytteleg og, til ei viss grad, velfungerande kategorisering. Det er også viktig å merke seg at eg ikkje snakkar om ei generalisering av alle aspekta ved ein kvit turist. Det er ei generalisering av hovudtrekka til ein turist i hans/hennar eigenskap som turist og hans/hennar relevante statusar som sådan. Altså; ein ikkje-slektning som ikkje treng (eller kan) bli behandla i semje med slektskapsrelasjonar; nokon som er frå eit anna område på jorda der dei ikkje har kunnskap om fjiiansk lov og som derfor ikkje kan forventast å følgje reglane i landsbyen; ein person viss korte besøk vil bringe pengar til landsbyen, som igjen er den viktigaste plikta til denne personen. Det som ofte skjer er at turistane er villige til å handle i kraft av sin status som *vavalagi* utan å vite at dei gjer det. Altså vert det ei gjennomførleg semje om rolleutføring sjølv om dei to forskjellige partane ikkje nødvendigvis er klar over det; altså ein ”working misunderstanding” (Sahlins 1993:864).

Dei sterke kontrastane dei set mellom ”oss” (*us Fijian*) og ”dei” (*you guys*) er godt utbreidd og det har, oppstått eit ”nyare” sett med forventningar og plikter i forhold til turistar, som eg meiner kan tene begge partar. Dette fungerer som den første delen av ein strategisk metode for å takle møta på utan å la det gå ut over forholdet til turistane. Ved å ta i bruk det lokale rammeverket for sosiale møte set dei seg sjølve i ein posisjon der dei sjølve definerar situasjonen og har kontroll over den. Ut frå slektskapsrelasjonar kan ein dele inn alle fastbuande i landsbyen i tre hovudkategoriar i forhold til åtferdsmønster. Turistar, som utlendingar og totalt framande individ, passar ikkje inn i nokon av dei lokale kategoriane og er derfor nøydd til å bli

Kapittel tre

ekskludert frå desse. Dei vert ein eigen kategori menneske med eigne forventningar og plikter som skil seg radikalt frå dei lokalbefolkninga har i forhold til kvarandre. Alle turistar vert umiddelbart plassert i denne kategorien med ein gong dei kjem til Waya Lailai. Ein turist er ein *vavalagi* som har som plikt å betale for opphaldet sitt (og bidra økonomisk til lokalsamfunnet). Deira status som utlending set dei i ein posisjon som ikkje krev at dei følgjer landsbyetikette så strengt, og dei kan forvente å bli godt mottekne som gjestar. Dette basert på tidlegare møte der aktørane er aktive og kyndige agentar i etableringa av desse strukturane som igjen skaper det som Anthony Giddens kalla for "ontologisk tryggleik" (1984:23).

Når turistar bryt landsbyetikette eller andre sosiale normer i landsbyen kan det som oftast unnskyldast ved å påpeike at dei er utlendingar. Det følgjande utdraget viser at denne haldninga likevel ikkje nødvendigvis er noko som kjem naturleg, men at det heller var ein gradvis prosess å komme dit.

Mere er ein av dei få som har jobba på resorten heilt sidan den opna. Ein dag sit eg og pratar med ho om hennar oppfatningar av turistane sine vaner og det at unge jenter ofte går på stranda rett framfor landsbyen utan noko meir enn ein liten bikini. Ho uttrykker klårt at dette har vore ein prosess der lokalbefolkninga opp gjennom åra har fått større aksept og forståing for at utlendingar ikkje veit korleis ein "skal" oppføre seg. "There will be people that don't understand it. Like the people of the interior of Viti Levu. If they come here to Waya Lailai and see someone walking like that. Oh, she'll close her eyes. So people of Waya Lailai are used to that scene because that's what we see every day. Understanding is in us, to see them and understand that they don't know how Fijians are and what they believe in and what they're supposed to treasure in their tradition. The people of Waya Lailai have that understanding in the differences between our cultures. So it's that understanding that's stopping us from giving them the stick [hitting them with a stick]."

Ho trekk fram folk frå innlandet på Viti Levu (som har hatt mykje mindre kontakt med turistar enn dei sjølve) som eit døme på at denne handteringa har kome til gjennom ei gradvis oppbygging av ein moralitet i forhold til turistar. Denne moraliteten kan seiast å vere basert på to ting. For det første, ei streng skiljelinje mellom utlending og fijianar, og for det andre, med bakgrunn i mange års erfaring og møte med turistar, utviklinga av ein definert *vavalagi*-kategori som typisk sett vert forventa å bryte landsbyreglar og som bør sleppe sanksjonar på grunn av deira turist-status og uvitigskap om "det fijianske". Reglane for desse møta har med andre ord gradvis blitt ein del av strukturen i samfunnet gjennom tidlegare handling i liknande omstender. Ifølgje R. Turner kan ein definere rolleoppfylling eller *role taking* slik: "a process of looking at or anticipating another's behavior by viewing it in the context of a role imputed to that other"

(1956:316). Med andre ord kan det seiast at den jenta i dømet ovanfor slapp unna sosiale sanksjonar fordi ho er ein *vavalagi* og at hennar rolle og relevante status ikkje krev det; ho oppfylte allereie rolla si.

”It’s up to the Fijian”

Maleli bur saman med sine besteforeldre, kona si, ungane sine og ein slektning frå fastlandet. Det var her eg budde medan eg var på Waya Lailai. Huset tilhøyrrer bestefar hans, Tai Tomasi, som er leiaren for deira *mataqali*. Han er den eldste mannen i landsbyen og har ifølgje Maleli vore svært streng i oppdraginga av sine barn og barnebarn når det gjeld å halde på tradisjonane. Maleli fortel at dette har hatt innverknad på han sjølv og hans vektlegging på ivaretakinga av *”Fijian custom”* som han sjølv uttrykker det.

Myself, I try my best to be normal [...] because my grandfather and grandmother usually explained that you should be the way our forefathers’ culture and custom is. Because [...] I don’t know what will happen to the village in the generation from our children or what kind of culture we’ll be having in ten or twenty years from now.

Denne bekymringa er retta mot at han meiner at nokre av ungdommane i landsbyen har byrja å verte påverka av det som han kallar for utlendingane sin livsstil. Trass i denne bekymringa legg han samtidig sterk vekt på at ansvaret ligg i hendene åt lokalbefolkninga, og at ein ikkje kan klandre turistane for dette.

The *vavalagi* is not affecting the villagers, only the villagers affect themselves by trying to change lifestyle [...] because the *vavalagi* is doing their lifestyle. So it’s not up to the *vavalagi* or the resort, because the *vavalagi* came here for accommodation, they came here to relax, [...] so that’s ok, because they bring money. They are the source of income, [...] but if only the young villagers do their part in the village and follow their own, then that’s ok.

Det er tydeleg at han understrekar at turistane ikkje har skuld i dette sidan dei ”utøver sin eigen livsstil” (eller med andre ord; dei handlar i samsvar med sin status og spelar si definerte rolle) og dessutan er det greitt fordi dei bringer pengar til landsbyen (som er deira viktigaste plikt). Det som heller er problemet, meiner han er dei fijianarane som i staden for å høyre på forfedrane sine ”hermar” etter turistane. Connely-Kirsh (1980) skriv også om liknande negative reaksjonar mot folk blant lokalbefolkninga på Tonga som ser ut til å gløyme ”kvar dei høyrer til” i sin langvarige interaksjon med turistar. Her vart desse personane gjort narr av og kalla *fiepápalangi*, som betyr ”wanting to be like a European” (1980:609). Mere forklarte meg at dei

Kapittel tre

som ikkje var flinke til å følgje ”tradisjon” var som oftast dei som var påverka av *curu ucivai* (det som kjem over vatnet). Vidare seier Maleli at det er dei sjølve som har ansvaret for at dette ikkje skal få fortsette.

They have to ask the grandfather or the elders of the village what to do and what not to do because the resort, we can't stop that because it helps. [...] Because the resort is there helping, you can't stop it. The only thing you can stop is the effects. So you have to think deep if they want their generational relationship to continue. Relationship is there, culture is there. If the culture is not explained to the generation of tomorrow then it can be difficult.

Det finnast ein fraksjon av den yngre garde i landsbyen som ofte approprierar visse trekk frå turistane, og dette er noko som er til stor bekymring for fleire av dei eldre i landsbyen. Dette handlar om at dei unge fijianarane vert forventna å handle i sin status som fijianarar, medan turistane vert møtte med forventningane som er knytte til deira turiststatus. Turistane hamnar derfor som oftast ikkje i trøbbel, for som Robinson og Boniface (1999:9) skriv, så oppstår konflikthar helst når gjestene si åtferd bryt med vertane sine forventningar.

Det kan trekkast linjer mellom måten turistar vert kontrastert til det fijianske, og måten europearar, ifølgje Edward Said (1979), gjennom sin orientalisme har trekt fram kontrastar mellom orienten og vesten. Han skriv:

“[T]he phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally, not with a correspondence between Orientalism and Orient, but with the internal consistency of Orientalism and its ideas about the orient (the East as career) despite or beyond any correspondence, or lack thereof, with a “real” Orient”. (Said 1979:5)

Han seier vidare at definisjonane som ”vi” har av ”dei” samtidig røper svært mykje om korleis ”vi” vil presentere ”oss” og kvar ”vi” står (Said 1979:5). Slik er det også i stor grad i den fijianske konteksten; når fijianarane trekk fram visse aspekt ved turistane som står i kontrast til dei sjølve viser dei samtidig kva for aspekt som dei reknar som særeige fijiansk. Fijianarane har eit forenklande og generaliserande bilde av turistane, men samtidig finnast det også ein tendens til å bruke ei overforenkling i si framstilling av seg sjølv i møte med turistar. I dette møtet er den sosiale kompleksiteten altså relativt lav på grunn av overforenklingane som vert gjort av både fijianaren og turisten. Det finnast altså eit spel, frå fijianarane si side, om kontroll over sjølvidentitet i møte med andre. Spørsmålet som er viktig å spørje då vil då vere: i kva grad er fijianarar i stand til å bevare kontroll over sin fijianske identitet i dette spelet?

***Kai Viti* – sjølvpresentasjon i møte med turistar**

Det finnst eit visst repertoar av aspekt ved det fjijske som utgjer kjernen i det lokalbefolkninga presenterar til turistane. Visse ting går igjen og blir sterkt vektlagde, medan visse ting nesten aldri vert nemnde til turistar. Framstillinga har mykje til felles med den som er vanleg i turistbransjen, og heng mellom anna saman med at lokalbefolkninga har ein agenda for desse møta som vert tent av å framstille seg sjølve i tråd med forventningane til turistane. Det er likevel lokalbefolkninga som sit med definisjonsmakta; framstillingane som dei sjølve presenterar er basert på sjølvlevde erfaringar frå tidlegare globale møte. Den prosessen som ein går gjennom for å velje ut kva som er relevant for sjølvrepresenteringa må ifølgje Nicholas Thomas (1992:213) sjåast i samanheng med ei historie av møte og kva som skjer i desse partikulære møta.

Trass i deira djupe usemjer med omsyn til tradisjon og identitet som kjem fram mellom anna i deira utveksling av synspunkt på *kerekere* (å tigge eller be om noko) på Fiji (Sahlins 1993; Thomas 1992, 1993), finn eg det interessant å trekke fram begge sidene av diskusjonen mellom Sahlins og Thomas. Thomas meiner at identitet og tradisjon er noko som ikkje kjem til syne utan kontakt med noko utanforståande. I tillegg meiner han at identitetar og tradisjonar ofte ikkje berre er forskjellige frå, men også konstituert ut frå ein opposisjon til andre (Thomas 1992:213).

Sjølv om det er vanskeleg å seie seg einig i tilskrivninga hans av delar av fjijsk sosialt liv beint fram som ein motreaksjon til kolonimaktene, meiner eg at det kan vere relevant å ta i betraktning forklaringa hans på korleis folk endar opp med å prioritere visse delar av sin kultur framfor andre i sin representasjon av seg sjølve. Thomas skriv: "the actual histories of accommodation or confrontation [...] shape particular understandings of others and thus determine what specific practices, manners, or local ethics are rendered explicit and made to carry the burden of local identity" (1992:213). I den konteksten eg fokuserar på er konfrontasjonar, eller møte, viktige faktorar i oppbygginga av ei sjølvframstilling. Møta som fjijskane har hatt med andre folk tidlegare (både i eit større kolonialistisk perspektiv, som nemnt i kapittel éin, og meir nyleg i møte med turistar) er i stor grad med på å farge både det ubevisste og bevisste vala av kva for delar av liva sine dei trekk fram for å presentere seg sjølve for turistane. Thomas skriv vidare: "[...]the process of choosing emblematic activities, dispositions, or material artifacts is indissociable from a history of encounters and from what is at issue in those particular encounters" (1992:213-214), og her kjem vi til eit av punkta som Sahlins er

Kapittel tre

usamd i. Han er ikkje usamd i at folk si uttalte sjølvidentifisering har med historiske faktorar å gjere, men han avviser at folk sin kulturelle identitet ikkje kan kome til syne utan møte med utanforståande. Han meiner at Thomas på ein feilaktig måte definerar framtoninga av *kerekere* som eit resultat av britiske avgjersler, eller i hans ord, "Collapsing objectification into epitomization, Thomas makes Fijian consciousness of kerekere a reflex of British determinations". Vidare skriv Sahlins: "[h]e says this clearly enough and in the form of the methodological principle that certain customs, of which kerekere is one, are better understood in the light of their external determinations than as positional values in an indigenous cultural scheme" (1993:860-861). Sahlins viser vidare til at *kerekere* var ein erkjent praksis før kolonimaktene gjorde sitt inntog og derfor "var essensialiseringsprosessen av kerekere gjensidig og involverte fijianarar i like stor grad som europearar" (1993:861, mi omsetjing). Sahlins meiner at folk kan vere uttalte om sider ved sin kultur heilt uavhengig av ein utanforståande faktor. Ikkje berre det, men kulturelle kategoriar er i konstant endring gjennom at folk utset desse for empirisk risiko og dette kan skje med eller utan kontakt med utanforståande (Sahlins 1985:ix).

Det er liten tvil om at det som vert presentert som *vaka-Viti* er karakteristisk som fijianarar sjølve ser på som fijianske og det er tydeleg at mykje av dette har forbindingar til pre-koloniale tider. På same tid er det ikkje noko tvil om at dei globale møta som befolkninga har erfaringar frå er ein viktig faktor når dei vel ut kva bilete dei vil projisere av seg sjølve til turistane. Møta som skjer kvar einaste dag på Waya Lailai er med på å skape kva som inngår i den framstillinga av Fiji som møter turistane; det er ein pågåande interaktiv prosess som involverar både turist og fijianar.⁵

Eit bevisst fokus på kontrastar

Det bildet som lokalbefolkninga presenterar av Fiji er ei eksotifiserande framstilling. Denne har ein slåande likskap til den diskursen som regjerar i turistindustrien på Fiji, som også er ein refleksjon av det dei veit turisten er ute etter. Delar av nyare lokalhistorie, som inkluderar eit halvt hundreår med kontakt både med industri, turisme og, i seinare år, stor skala av emigrering til urbane strøk, vert systematisk utelata frå dei historiske forteljingane som insisterar på at "før resorten opna var vi berre fiskarar og bønder".

⁵ Til ei viss grad spelar også dei andre aktørane i turistbransjen (reiseselskap, transportnæringa, Lonely Planet, etc.) ei rolle her gjennom si promotering av Fiji og dermed påverking av turistane sine forventningar.



Den lokale underholdningsgruppa *Kabu Kei Namara* underheld med *meke* (ein tradisjonell dans, ifølgje Capell 1991) på Sunshine Resort. Samtidig som dette er ei underholdning som vert framført utanfor turistkonteksten i viktige seremoniar, er det svært relevant for den framstilling fijianarane og turistindustrien ønskjer å syne fram.

Bruken av forenklande dikotomiar som *kai Viti* vs. *vavalagi* er svært utbreidd både av lokalbefolkninga og turistane. Dei eg oftast høyrde av fijianarane var, mørk : lys, rural : urban, fattig : rik, intellektuell : handarbeidar, relasjonell : individualist, tradisjonell : moderne, sosial rikdom : materiell rikdom. Frå turistane si side vart det ofte trekt fram mellom anna, fattig : rik, rural : urban, glad : sur, omtenksam : uomtenksam og avslappa : stressa. Når turistane påpeikte desse forskjellane var vertane ofte einige i mykje av det og dei var flinke til å framstille landsbygda på Fiji som ein svært harmonisk plass, i stil med turistane sine forventningar. Det finnast folk som ikkje er nøgde med det som skjer i desse møta og folk er ikkje alltid einige i karakteriseringane som den eine parten teiknar av den andre. Etter mi erfaring har dette likevel generelt liten effekt på den overordna harmonien mellom turistar og lokalbefolkning.

Karakteristikkar som skil seg mykje frå det som mange av turistane er vande til, vert ofte understreka og framheva som typisk fijiansk og det ”enkle fijianske livet” vert flittig vektlagd. Det som går igjen i desse framstillingane er subsistensjordbruk, venlege menneske, eksotisk natur, enkle levekår, ein avslappa livsstil med mykje fritid og ikkje minst ”Fiji Time” som sjølve symbolet på alt dette. Dette er eit bilete som ikkje berre vert vektlagd i dei organiserte kontekstane, som til dømes framsyningar eller omvisningar, men også i stor grad i kvardagslege situasjonar som denne:

Ein dag gjekk eg på stranda nedanfor resorten saman med Joeli, som er ein av dei som jobba med båttransport for resorten, då han fekk auge på han som hadde ansvaret

Kapittel tre

dykkinga på resorten. Ein britisk mann, som tidlegare hadde hovudansvaret hadde nyleg slutta. Når Joeli såg at den nytilsette fijianaren sat i ein stol og slappa av ropte han demonstrativt ut framfor turistane (og meg) på engelsk: "Oh! Ben is gone, so no more diving. When Ben was here then diving, diving, diving. Now he's gone and it's Fiji Time. When the white guy is here; diving every day. Now, just sitting down, relax, Fiji Time!"

Joeli sin openlyse kritikk av den noverande dukkarinstruktøren var ei kontrastering mellom *vavalagi* og *kai Viti* der "Fiji Time" står som eit uttrykk for fijianarar som ubekymra og kanskje på grensa til late i motsetnad til *vavalagi* som jobbar mykje og ikkje tek livet med ro.

Eit av dei faste innslaga på Sunrise er eit skodespel om Fiji, der manuset er skrivne av Captain Cook Cruises. Som eg kom inn på i kapittel éin er har det "venlege og autentiske" folket i Stillehavet blitt ein av dei største marknadsføringspunkta for turismen (White 2007:29). Dette kjem tydeleg fram i det følgjande utdraget frå innleiinga til skodespelet: "Today Fiji is famous for a variety of things: friendly people, a rich and lasting culture, nearly perfect weather, vast expanses of white sandy beaches, clean and unspoilt seas." Ein annan organisert aktivitet er ei arrangert guida omvisning i ein av landsbyane der guiden viser i hovudsak fire ting: ein fijiansk *bure*, kyrkja, *were levu* og ein *lali* (ei tromme laga av ein uthola trestamme). Den meir eller mindre standardiserte tala som vert halde på denne turen inkluderar også ein liten del om landsbylivet: "The village life is a simple life. We just hang around in the village and relax, go to the garden, Fiji time". På desse omvisningane takkar dei også turistane for hjelpa med å heve levestandarden i landsbyen.

Også i område der turismen endå ikkje har gjort sitt inntog for alvor, som i landsbyen Vadravadra på Gau, har folk oppfatningar av kva turistar er interesserte i. Dette heng sannsynlegvis saman med at turismen på Fiji er så utbreidd at dei fleste har ei viss oppfatning av kva desse interessene går ut på. Eg kom ein dag i snakk med Netani i Vadravadra, om innbyggjarane sine planar om å opne ein resort. Eg spurte han om kva han trudde var grunnen til at turistane kom til Fiji. Då svarte han følgjande:

Most of the people that come to Fiji, they want to see our way of life. Because Fiji's way of life is different from all of the countries. When we make a resort they will just come and see the village, we're going to be wearing the *sulu vakatoga* these people can do a *meke*; entertainment. That's our way of life.

James G. Carrier karakteriserar denne typen framstilling som oksidentalisme (1995:6-7). Gjennom å sjølve stå for denne kontrasteringa til "vesten" tek dei også ein viss kontroll over

Kapittel tre

definisjonsmakta. Giddens skriv: "in many contexts of social life there occur processes of selective 'information filtering' whereby strategically placed actors seek reflexivity to regulate the overall conditions of social system reproduction either to keep things as they are or to change them" (1984:17). Gjennom desse strategiane går derfor lokalbefolkninga aktivt inn for å få kontroll over både den noverande og den framtidige situasjonen. Sjølv om lokalbefolkninga si framstilling korresponderar (og i tilfellet med skodespelet faktisk er identisk) med det som turistindustrien framstiller, så betyr ikkje dette at det er industrien som har definisjonsmakta. Lokalbefolkninga sjølve bestemmer kva dei vil framstille som fijiansk. Det dei vil vektlegge er det "eksotiske", det som turistane er ute etter.

Forenkling av vaka-Viti

Eg oppfattar at der er ein tilleggsfaktor som verkar inn på kva som vert presentert og kva som vert utelata. I samtale med turistar vil dei fleste som oftast unngå å gå inn i detalj om meir kompliserte tema som til dømes slektskapsrelasjonar eller hierarki. Dette er fordi det er for omfattande og vanskeleg å forklare til nokon som ikkje har noko bakgrunnskunnskap om temaet. I tillegg er det eit faktum at mesteparten av dei turistane som kjem til resortane verken har noko særleg interesse for dette eller nok bakgrunnskunnskap til å finne på å spørje. I det følgjande utdraget kjem det klårt fram kva fijianarane ikkje er interesserte i å vise fram til turistane:

Eg sit på resorten med datamaskina mi saman med Jose (ein av mine informantar) og jobbar med å kartlegge sub-klanane og slektslinjene på øya. Medan vi sit der kjem fleire andre frå landsbyen og stiller seg rundt oss. Dei engasjerar seg og hjelper til med arbeidet. Etter ei stund kjem ein turist bort og lurar på kva vi held på med. Til svar seier Jose: "No, this is not for you. It's too complicated. It's for the Fijian."

Denne typen detaljar, som trass alt kunne blitt trekt fram som "typisk fijianske", vert nesten aldri snakka om i møte med turistane; det vert ikkje rekna som relevant, og basert på tidlegare erfaring veit dei at dei fleste ikkje har så stor interesse for det. Dei vert derfor ikkje nemnt eksplisitt, medan det vert heller fokusert på dei aspekta som folk vurderar som relevante for desse møta. Dette er aspekt som også turistane ofte er der for å sjå, og som vert repetert til det kjedsommelege på reisebloggar på internett. Her er eit utdrag frå ein kanadiar sin reiseblogg om Waya Lailai:

...one definite highlight was an invitation by a staff member, named Salaman, to come into the village and have a traditional kava ceremony in his home with his

family. this was a great and genuine experience that id like to think not many tourists get to have. He picked up sean and i after dinner and we walked with him and his little girls along the muddy path into the tiny village of shacks, built of corrugate and sheet metal and concrete, past their church into their house. It was tiny and poorly furnished, it really made me appreciate our standard of living back home, but they seemed happy enough. (Travelpod 2010)

Framstillinga av det fijianske enkle, men lukkelege livet er ein ”hit” hjå turistane og det finnast mange dømer på turistar som trekk fram dette som ein viktig del av deira opplevingar.⁶

Tilrettelagd samhandling

Dei gjestene som kjem til Waya Lailai er for det meste kvite folk frå Vest-Europa, Nord-Amerika og Australia. Det finnast sjølv sagt store variasjonar mellom kva turistar er ute etter, men mange kjem til Fiji på grunn av det varme klimaet, strendene, sola og havet. Ut frå det eg sjølv observerte virka det som at soling og bading var dei viktigaste aktivitetane på Waya Lailai. Dei fleste turistane er rundt tjue år gamle og mange av dei er på ei rundreise rundt jorda.⁷ I mangel på tid er det ofte fort gjort å ta i bruk det lettast tilgjengelege av tilbod. I Yasawa står selskapet Awesome Adventures (AA) for dette tilbodet. AA er eit stort internasjonalt selskap som opererar både på Fiji, i New Zealand og Australia. Dei har etablert seg som regjerande arrangør og bookingansvarleg for ein stor del av resortane i både Yasawa-gruppa og den nærliggande øygruppa, Mamanuca. Dei sel for det meste pakketurar som ofte inkluderar ”alt” eller ”the full monty” som dei kallar det (Awesome Adventures 2009). Deira øyhoppingspakkar er svært populære og går ut på å reise rundt og besøke mange forskjellige øyar med eit opphald på ein til to dagar på kvar øy. Dei økonomiske konsekvensane denne alt-i-ett-pakken får for resortane vil eg kome tilbake til i kapittel fem, men det som er relevant her er den korte tidsramma og den tilrettelagde sosialiseringa som turistane får vere med på.

Det er ofte vanskeleg for turistane å lære noko særleg om destinasjonane eller bli kjent med folk som bur der. Eit følgje av dette er at turistane ikkje har kjennskap til landsbyen sine strenge reglar for åtferd. I slike situasjonar kan det oppstå eit potensiale til at dette blir eit uromoment for lokalbefolkninga. Dette kan i verste fall føre til konfliktar mellom turistar og lokalbefolkning, som igjen kan ende i å gå ut over både relasjonane i landsbyen og drifta av resorten. Eg meiner at lokalbefolkninga på Waya Lailai likevel i stor grad handterer situasjonen

⁶ Sjå til dømes Travelblog 2009.

⁷ Dette heng saman med målgruppa i marknadsføringa til AA.

Kapittel tre

på ein måte som unngår konflikter og som fungerer bra for begge partar. Denne handteringa heng nært saman med deira definering og kategorisering av sosiale personar og deira organisering av separate aktivitetar for turistar.



Staben på resorten ynskjer turistane velkomne med ein song.

Allereie ved det første møtet mellom turistar og befolkninga vert ulikskapen konstatert. Det er ein stor kontrast mellom korleis, på den eine sida, besøkjande fijianarar vanlegvis vert mottekne og kva som er venta frå deira side som besøkande, og på den andre sida, kva som pregar det første møtet med turistar som kjem til øya. Når turistane kjem står eit band på stranda og syng ein velkomstsong, før dei tilsette ved resorten tek seg av å bære bagasjen til dei besøkande heilt opp til rommet deira. På veg til rommet stoppar dei i resepsjonen der dei får ei velkomsttale av resepsjonisten. Dei fleste har bestilt rom gjennom AA (gjerne med "Full Monty"-pakken) og veit lite om øya eller resorten. Mange veit ikkje ein gong namnet på øya før dei ser på billetten sin for å finne ut kvar dei skal hoppe av. Dei vert deretter innlosjerte på romma sine. Dei neste få dagane brukar dei tida si på å sole seg, bade, snorkle, spele volleyball, drikke øl, delta på arrangerte aktivitetar og sjå på underhaldninga på resorten. Den første, openbare og viktigaste forskjellen er at dei er utlendingar. For det andre er dei betalande gjester, og for det tredje er det yttarst få som kjenner nokon som bur på øya. Under heile mitt opphald på Waya Lilai opplevde eg aldri at turistar hadde med seg *sevusevu*, noko som einkvar fijianar som besøkjer ein landsby passar på å ha med. Ein *sevusevu* består av å legge fram kavarøter for høvdingen i ein formell

seremoni.⁸ Skikken symboliserar, som Toren seier ”a tribute to chiefs, once presented and accepted, confers on those who present it the freedom of the place where they are and entails obligations of hospitality etc. from those who accept it” (1990:103). Dette vert likevel ikkje forventa av turistane, noko som er berre ein av mange openbare skilnader mellom dei to typane samhandling.

Turistar og yaqona-seremoniar

I førre kapittel skreiv eg om korleis ein formell *yaqona*-seremoni vart organisert, og eg viste kor viktig dei kroppslege plasseringane og andre former for manifestering av respekt i forhold til andre utarta seg. Eg vil derfor bruke *yaqona*-seremoniar som eit døme på korleis turistar deltek i kvardagen på Waya Lailai. Dei formelle seremoniane er ei type hending som turistane ikkje vert inkluderte i. Det vert derimot arrangert eigne ”*yaqona*-seremoniar” for turistane. Desse byrjar med at kvar turist som deltek må betale éin FJD. Det heile utartar seg omtrent som eit rollespel utan noko særleg likskap til dei seremoniane som vert haldne i landsbyen. Bortsett frå at dei utnemner ein liksom-høvding blant turistane som får lov til å drikke først, vert det ikkje lagt vekt på verken plassering eller rekkefølge. Dei instruerar folk om korleis dei skal klappe og dei fleste turistane får i seg kavaen, ofte fylgt av ei grimase og gjerne ”that’s disgusting”. Dei fleste går deretter rett tilbake til å sette seg ved bordet og drikke øl.

Som nemnt i kapittel éin vert resorten ofte brukt til eit slags forsamlingshus. Der kan lokalbefolkninga mellom anna sitte og drikke *yaqona*.⁹ Det er denne typen *yaqona*-drikking som er mest utbreidd; den kvardagslege og avslappa forma. Kvar kveld samlar delar av lokalbefolkninga seg ein eller annan plass i landsbyen eller på resorten og drikk *yaqona*. Det er som oftast ingen ting som vert markert; det er snakk om rekreasjonsdrikking. Trass i at dei sit på resorten og at det er uformelt, gjeld dei same reglane for plassering og rekkefølge. Ved fleire tilfelle då vi sat på resorten og drakk, gjekk ein av dei inn til baren med den første *bilo*-en (eit halvt kokosnøttskal som vert brukt som kopp) med *yaqona* før resten fekk drikke. Dei forklarte at dei gjorde dette fordi mannen som jobba i baren på resorten var ein eldre mann og trass i at *yaqona*-en vart konsumert i ei uformell ramme vart denne mannen vist respekt gjennom at han

⁸ Viss høvdingen ikkje er til stades bør det presenterast til ein annan av dei eldre og høgt rangerte mennene i landsbyen, gjerne leiaren av ein av *mataqali*-ane.

⁹ Dei hadde tidlegare eit forsamlingshus, men dette raste saman pga. erosjon for mange år sidan.

Kapittel tre

fekk tilbrakt den første *bilo*'en. Også når det gjeld plassering vert det ofte tatt omsyn til hierarkiet sjølv om det ikkje er ein formell seremoni.

Av og til kjem også nokre turistar bort og vert med på dette. Dei må då gå frå benkane ved borda og sette seg på mattene på golvet. Utan kjennskap til reglar for plassering, rekkefølge eller måte å sitte på, vert resultatet ofte at turistane gjer ting som ikkje er "riktig". Dette er likevel noko som fijianarane ikkje bryr seg om. Det vert ikkje rekna som ei fornærming mot eldre menn om turisten set seg *i cake* sjølv om han/ho er ung, og det vert heller ikkje lagt vekt på korleis dei beveger seg, altså om dei går over eldre menn som sit.



Legg merke til korleis *i cake* og *i ra* kjem til syne her. Biletet er teke frå den lågaste delen av forsamlinga (*i ra*). Mennene som sit nærast blandar *yaqona* til delar av folket medan gruppa menn i midten til venstre står for musikken. To av mennene som sit lengst vekke blandar *yaqona* for resten av mennene medan dei andre som sit *i cake*, sit der på grunn av sin høge rang. Det at turistane held seg ved borda og drikk øl medan lokalbefolkninga sit på golvet og drikk kava er ei tydeleg kroppsleggjering av den sterke grensa mellom kategoriane *kai Viti* og *valalagi*. Den fysiske plasseringa av alle her uttrykker eit tydeleg bilete av både hierarki og sosiale kategoriar på Waya Lailai.

Fijianarane har altså konstruert eigne *yaqona*-sfærer som turistar får vere med på. Den eine er tilrettelagd for turistar. Det er ein *yaqona*-seremoni som ikkje tek omsyn til dei viktigaste reglane rundt *yaqona*-driking fordi sosiale statusane som desse reglane tek omsyn til ikkje er til stades når det er berre turistar som deltek. Den andre (rekreasjonsdriking av *yaqona* for fijianarane) følgjer reglane for *yaqona*-driking, men let ikkje turistar delta i den faktiske forhandlinga av lokale sosiale posisjonar som går føre seg. Dei let turistane delta i sjølve drikkinga, men han/ho slepp ikkje til som lokal deltakar i det sosiale spelet som skjer mellom fijianarane. Dette er fordi *valalagi* er ein utanforståande kategori som ikkje slepp innanfor dei

meningsfylte lokale relasjonane. Derfor meiner eg at turisten si fysiske plassering i forsamlinga og hans/hennar plassering i rekkefølga av servering lite viktig eller irrelevant i forhold til resten av deltakarane. Deltakinga til turistane er derimot ei forhandling av forholdet mellom *kai Viti* og *vavalagi* som igjen er med på å forme det den sosiale relasjonen dei imellom. Frå Salomonøyane skriv Hviding (1998:39) om korleis lokalbefolkninga i Marovo-laguna også har strategiar for utestenging av turistar. Der vert turistar behandla på ein måte som held dei vekke frå den daglege sosialiteten i landsbyen og frå ubefolka delar av sjø og land der lokale ånder ferdast.

Ei hending, eller ”event”, vert ifølgje Marshall Sahlins meningsfull først når den vert appropriert gjennom ein kulturell samanheng (1985:xiv). Eit møte, som ei hending, mellom to eller fleire personar må derfor settast i samanheng med den kulturelle konteksten den skjer i. Møte med andre personar er eit vedlikehald og ei reforhandling av sosiale relasjonar. I eit møte mellom to fijianarar vert posisjonar, statusar og hierarkiske relasjonar kroppsleggjort, og forholdet mellom personane kjem tydeleg til syne gjennom deira framvising av symbol på respekt og sosial etikette. Desse hendingane vert brukte til å fastslå noko; folk stiller ut sentrale element av sosiale posisjonar og forhandlar med kvarandre om kva som inngår i deira forhold, slik som er tilfellet i ein *yaqona*-seremoni. Dette gjeld også i møte mellom turistar og lokalbefolkning; dei er betydelege møte som inneberer forhandlingar av sosiale posisjonar. I møte mellom fijianarar og lokalbefolkninga rundt ein *yaqona*-bolle vert turisten sin posisjon etablert som utanforståande utan tilgang til lokal status og utan plikt til å følgje lokal praksis.

Eit mål med dei globale møta

Den økonomiske faktoren spelar ei stor rolle i korleis lokalbefolkninga møter gjestene sine. Turistane vert vist eit Fiji som til ei viss grad er eit turist-glansbilde. Det er jo trass alt dette biletet som har trekt mesteparten av turistane til Fiji, og desto nærare opp til forventningane sine dei kjem jo meir fornøgde vil dei bli. Dette er noko som mange veit å spele vidare på, og her er det ofte snakk om ei meir eller mindre bevisst framstilling. I alle fall er det ei framstilling som folk veit at mesteparten av turistane set pris på og som kan føre til direkte eller indirekte nytte. Dette utgjer den andre delen av dei strategiske møta.¹⁰ I forhold til direkte ansikt-til-ansikt-møte skriv Goffman:

¹⁰ Den første delen av dei strategiske metodane for handteringa av møta handlar om korleis dei brukar ”det lokale rammeverket” for å handtere turistane på ein måte som begge partar dreg nytte av.

Kapittel tre

Just as it can be assumed that it is in the interests of the observer to acquire information from a subject, so it is in the interest of the subject to appreciate that this is occurring and to control and manage the information the observer obtains; for in this way the subject can influence in his own favor responses to a situation which includes himself. Further, it can be assumed that the subject can achieve this end by means of a special capacity – the capacity to inhibit and fabricate expression. (1969:10)

Dette kan gjenkjennast i mange av møta mellom lokalbefolkninga og turistane på Waya Lailai. Det er vanleg å påverke situasjonar på ein måte som vil virke i deira favør. Som Barth seier kan vi ”recognize social statuses as *assets*, and situations as occasions for realizing them by enactment” (1979:209). Døma på korleis folk tenar på fornøgde turistar på Waya Lailai er mange. Der er kvinner som sel suvenirar, menn som vil ha sigarettar eller alkohol, folk som vil ha med seg turistar ut på fisketur mot betaling eller barneskulebarn som samlar gåver frå cruiseturistar. Desse er alle situasjonar der folk tek i bruk strategiar og utnyttar seg av sin status (som ”eksotisk” fijianar) for å oppnå eit konkret resultat. Også i kvardagslege samtalar vil folk prøve å gje ei sjølvframstilling eller ei framstilling av Fiji, fijianarar, og *vaka-Viti* som står i stor kontrast til det turistane er vande til. Som Harry Robinson (1976:157) skriv, så er eit av hovudpoenga med å reise det å oppleve ting som skil seg frå kvardagen. Sidan det som lokalbefolkninga presenterar skil seg så mykje frå det turistane er vande til, vil deira ønske om annleisheit verte oppfylde. Dette gjev fornøgde turistar og det er bra for business.

I møte med turistar finnast det som eg har vist, eit mindre tal statusar som er relevante. Nokre få hovudstatusar gjer seg gjeldande i dei fleste slike møte; ein er enten fijianar og vert, eller turist og gjest. For vertane er det viktigaste langsiktige målet å oppretthalde deira øy som ein attraktiv destinasjon for turistane for å oppretthalde inntekta frå dei, og for dermed også halde fram med eit sjølvstendig livsvedlikehald. For turistane er det kanskje viktigast å oppleve det dei kom til Fiji for å oppleve. Det kan vere vêret, havet, stranda, folket, kulturen – eller ei mengde andre grunnar til å reise til Fiji. Alle turistane har likevel noko til felles; dei er ute etter opplevingar som skil seg frå det dei kan oppleve heime.

Folk på begge sider har altså ein agenda som forklarar deira involvering i desse møta. Det vi ser her er dessutan at dei forskjellige agendaane ofte er compatible med kvarandre. Sjølv om deltakarane på kvar si side både har eit veldig ulikt syn på kva som skjer i møtet og eit anna grunnlag for å delta i desse møta jobbar dei i same retning. Som Hviding skriv i ei analyse av koloniale og postkoloniale møte på Salomonøyane, ”...people may have shared ’projects’

Kapittel tre

although their culturally defined goals moving them to engage in such projects may be quite dissimilar” (1998:31). Ein kjem derfor fram til det som eg nemnte i førre kapittel, nemleg ei gjennomførleg semje, der deltakarane i eit møte er innehavarar av ein viss status som dei er villige til å handle utifrå. Barth skriv om slike møte at ”through such understandings, social statuses are mobilized and activity ordered in the manner we can describe as social organization” (1972:209). Med bakgrunn i dette vil det vere naturleg å snakke om ei sosial organisering på Waya Lailai som ikkje berre inkluderar dei fastbuande, men også turistane. Turistane er ein meir eller mindre permanent del av denne sosiale situasjonen. Turistane vert medlemmar av ei lokalt definert gruppe menneske, viss moralitet er konstruert i den lokale konteksten med visse plikter som dei må oppfylle og visse rettar som dei fortentar. Desse reglane for åtferd binder utøvar og mottakar saman og gjer turistane aktive deltakarar lokalsamfunnet heller enn å vere utanfor. Som Goffman skriv, ”[t]he rules of conduct which bind the actor and the recipient together are the bindings of society” (1956:496). Det som skjer er ei form for samhandling der ein, trass i at ikkje alle alltid er like klar over kva som skjer, spelar ut si rolle i ei gjennomførleg semje som er meiningsfull for folk på begge sider; dette vert kalla ei ”working misunderstanding” (Sahlins 1993:864).

Ei effektiv handtering av møte

Ein stor del av repertoaret av statusane til ein innbyggjar i Namara eller Malawai er knytt til slektskapsrelasjonar som turistar aldri kan og aldri vil oppnå. Derfor kan ein seie at dei lokale sosiale relasjonane utgjer noko av grunnlaget for at denne skarpe distinksjonen har måtta oppstå. Desse er statusar som dei har i kraft av å vere i slekt med ein annan person og i kraft av å vere etnisk fijianar. På grunn av dette har turistar blitt nøyde til å bli plassert utanfor og bli tildelt ein ny hovudstatus som vert felles for alle turistane. Denne vert bygd opp på den same måten som lokalbefolkninga sine statusar; basert på strenge inndelingar i menneskelege kategoriar som har uttalte og definerte forventningar og plikter i forhold til kvarandre. Denne kategorien (altså *vavalagi*-kategorien) vert ein analogi til slektskapsrelasjonane gjennom måten fijianarane behandlar den på. For det første fordi dei blir tildelt medlemskap i ein namngitt kategori som er definert av lokalbefolkninga (*vavalagi*). For det andre vert turistane definerte som medlemmar av denne ut frå ein ”negativ” genealogisk bakgrunn (dei kan ikkje spore si avstamming til nokon andre i landsbyen). Dessutan har dei definerte roller i landsbyen (mellom anna bidreg dei

Kapittel tre

økonomisk), og sist men ikkje minst har dei eigne reglar for åtferd i forhold til andre som skil seg frå reglane knytte til andre kategoriar. Som Hviding skriv: "new people and new things are recognized in terms of something already known – though not by any means as fixed representations of a preconcieved structure" (1998:36). Dei lokale sosiale relasjonane har derfor skapt grunnlaget for lokalbefolkninga sine møte med turistar i kvardagen.

Som vi har sett er det gjennomgåande at lokalbefolkninga skapar ein sterk kontrast mellom seg sjølve og "dei andre". Det er tydeleg at desse definisjonane er viktige på to forskjellige nivå i denne konteksten. For det første; ved at fijianarane distanserer seg så mykje frå turistane (eller definerer turistane som så radikalt annleis enn seg sjølve) vert turistane sine statusar deira frikort frå å måtte følgje lokale reglar for åtferd. Turistane altså møtt med ein alternativ moralitet. Eg meiner denne er med på å hindre eventuelle konflikhtar mellom turistar og lokalbefolkning som elles kunne ha oppstått dersom turistane hadde blitt møtt med dei same forventningane og vart tildelt dei same pliktene som lokalbefolkninga. For det andre; ved å distansere "seg sjølve" så radikalt frå "dei andre" har det innverknad på kva for aspekt ved liva sine dei vel ut for å presentere for turistane. Som eg har vist, vert dei delane av den lokale kulturen som skil seg mest frå den "vestlege" (altså dei delane som skil seg mest mogleg frå kulturen til dei besøkjande turistane) oftast valt ut til å vere den offentlege presentasjonen av det fijianske. Denne selektive framstillinga er også basert på ei historie av møte. Dette meiner eg gagnar lokalbefolkninga. Dei har kontroll over definisjonen av seg sjølve og sit derfor med makta til å presentere det fijianske på ein måte som oppfyller turistane sine største forventningar til Fiji. Denne forventninga går ut på å sjå noko annleis enn det dei er vande til å sjå heime. Gjennom å oppfylle turistane sine forventningar skaper dei altså tilfredsheit hjå turistane, noko som igjen er god butikk.

Kapittel fire

Cruisebesøk i Naboro



”MV Reef Escape” har ankra ved Waya Lilai rett utanfor skulen.

I dette kapitlet vil eg synleggjere med eit konkret eksempel korleis møte mellom *kai Viti* og *vavalagi* kan utspele seg. Eg går nærare inn på eit møte på den lokale skulen der elevar, lærarar og andre lokale aktørar møter cruiseturistar i eit fast arrangert besøk frå Captain Cook Cruises (CCC). Eg vil gje ei empirisk skildring av desse møta, vise situasjonen ut frå forskjellige perspektiv og skape ei forståing for folk sine grunnlag deltaking, deira kategorisering av dei andre og deira oppleving av møta. I *Islands of History* siterar Sahlins (1985:vii) Clifford Geertz på at ei hending er ”a unique actualization of a general phenomenon, a contingent realization of the cultural pattern – which may be a good characterization of history *tout court*”. Ei hending er fortetta historie og gjennom å sjå på ei hending kan ein også sjå meir generelle fenomen i samfunnet. Eg vil, med utgangspunkt i ei empirisk skildring av desse skulebesøka, vise meir generelle samfunnsstrukturar som gjeld for møta mellom fijianarar og turistar på Waya Lilai.

Det følgjande utdraget frå éin av gongane cruiseturistane kom på besøk gjev eit nokså tydeleg bilete av rollene til dei forskjellige aktørane. Den tydelege inndelinga i den skodande *vavalagi* på den eine sida og *kai Viti* på den andre sida kjem godt fram.

Skuleklassane sit i skuggen under trea og har undervisning. Kvinnene i landsbyen har samla seg under trea ved sidan av rugbybana og lagt fram suvenirane sine på nokre pledd. Ein båt ifrå turistskipet som ligg 100 meter frå land kjem i land med nokre menn som bær på store pappøskjer som dei set ned framfor klasseromma. Rektoren,

Kapittel fire

Luana takkar dei fint. Det er gåver til ungene frå ein australsk supermarknadkjede som har ein konferanse ombord på båten. Ungane må avslutte undervisninga og gjere alt klare til gjestene kjem. Snart vert turistane frakta i land. Nokre av dei kler av seg og legg seg på stranda for å sole seg og bade, medan resten kjem gåande i ein stor flokk. Nokre har kledd på seg litt ekstra for høvet medan andre er nokså lettkledd. Verken barn eller vaksne bryr seg. Det ungene legg mest merke til er at alle med kvar sin rugbyball i handa. Elevane byrjar ivrig å snakke i munnen på kvarandre når dei ser dette. Dei skjønner med ein gong kven ballane er til. Turistane sit seg på stolane som elevane har sett fram til dei. Etter ei lita stund går ungene framfor dei og framfører dei innlærde songane og dansane som dei har førebudd. Dansane dei utfører er fijianske krigsdansar og elevane har kledd på seg basteskjørt, dei har spyd og krigsklubber i hendene og måling i ansiktet. Etter underhaldninga reiser turistane seg. Nokre av dei legg litt pengar i eit sylteglas som donasjon til skulen. Deretter vert dei vist rundt på skulen før dei utvekslar adresser med elevane for å kunne sende ting i posten. Mange av barna leiar sin nye venn bort til mora si som sit på suvenirmarknaden. Turistane kjøper eit par ting før dei går vidare tilbake til båten.

Eg ser på desse skulebesøka som eit godt eksempel på kva som skjer når turistar og lokalbefolkning møter kvarandre, og meiner det er fruktbart å vie eit kapittel til eit nærare empirisk innblikk i konkrete hendingar som her utspelar seg. Eg meiner at desse møta gjev ei god forklaring på førestillingar om andre, kategoriseringar, incentiv og strukturar i møta. Målet er med andre ord å syne eit meir konkret bilete av dei meir generelle ideane eg presenterte i førre kapittel.

I førre kapittel diskuterte eg korleis fijianarane framstiller seg sjølve på ein måte som kan virke eksotifiserande og som liknar på den diskursen som regjerar i turistindustrien. Eg kjem her til å vise korleis turistindustrien si konkrete framstilling framstår. Dette gjer eg gjennom å trekke fram måten CCC, i sin reklame og gjennomføring av si verksemd, bevisst går inn for ei eksotifiserande framstilling. Eg vil også vise at denne eksotifiseringa er til stades hjå både turistar og lokalbefolkning. Tilnærminga vert derfor frå tre forskjellige sider: frå lokalbefolkninga sin ståstad, frå turistane sin ståstad, og frå den eksterne turistnærings sin ståstad.

Ei hending som fortetta historie

Ifølgje Geertz (1961:153-54) kan ein sjå tendensar til generelle strukturar i samfunnet ut frå spesifikke hendingar. Sahlins meiner samtidig at hendingar alltid er ein historisk prosess. Gjennom hendingar utset individ kulturelle kategoriar for empirisk risiko, og slik er hendingar med på å endre kategoriane i den augneblinken dei skjer (1985:xi). Sjølv om det finnast reglar for dei sosiale møta er det alltid forskjell på teori og røyndom. Personar sine subjektive tolkingar av

Kapittel fire

situasjonane vil derfor vere med på å virke inn på korleis liknande situasjonar vil sjå ut i framtida. Mykje av det eg diskuterte i kapittel tre har samanheng med ein slik prosess. Der gjekk eg nærare inn på korleis ein ny kategori har blitt forma. Denne inneheld ei gruppe menneske beståande av *vavalagi* som har fått tildelt sine eigne statusar i relasjon til resten av samfunnet. Møta mellom turistane og lokalbefolkninga vert augneblinkar som inneheld reforhandling av kategoriar og strukturelle eigenskapar. Det gjeld også møta mellom skuleelevane og cruiseturistane som derfor er med på å bestemme kva form seinare møte vil ta. Det meste av det eg går gjennom nedanfor er basert på observasjonar av desse besøka, i tillegg til samtaler med både lærarar, barn og deira foreldre, og tilsette i CCC.

Å selje ei oppleving

Det første møtet dei fleste turistar har med Fiji er gjennom media som internett, fjernsyn, brosjyrar eller liknande. Her får ein presentert eit bilete av det som for mange er paradisi; kvite strender, turkist hav, sol, frodige grøne områder og ei venleg ”eksotisk” lokalbefolkning som ønskjer deg velkommen med eit breitt smil om munnen. Dette representerar for dei fleste ein stor kontrast til det dei er vande til. Ifølgje Alma Gottlieb (1982:168) er det kulturelt anerkjente idealet for ein ferie sentrert rundt inversjon; det skal vere ein sterk kontrast til det ein vanlegvis gjer heime. Det som vert presentert i CCC sine brosjyrar reflekterar dette nokså tydeleg. Forventningar og førestillingar er ein essensiell del av turisme og som eg nemnde i kapittel tre er desse forventningane avgjerande for kva som skal til for å tilfredstille folk. Urry (2000:13) meiner at grunnen til at folk reiser på ferie er fordi dei er ute etter å oppleve i røyndommen det som dei allereie har opplevd i si eigne førestillingar. CCC sine framstillingar i promoteringa er derfor ein svært viktig del av deira drift. Deira viktigaste jobb er deretter å leve opp til det desse forventningane som dei er med på å skape. Slik opnar dei si skildring av det som ventar deg dersom du vel å reise til Fiji gjennom CCC:

Our small ship cruises to the Yasawa Islands and Northern Fiji are designed to offer guests an authentic and personal experience. Wake each day to idyllic sites and exclusive destinations, snorkel over magnificent coral reefs and experience the culture first hand at traditional island villages and handicraft markets. Your Fiji Islands experience is enriched every day by the smiling welcome of these open friendly people (Captain Cook Cruises 2008).

Kapittel fire

Som eg kom inn på i kapittel éin, finnast det ei relativt standardisert framstilling av Fiji i turistindustrien der ”the noble savage”, det enkle men lukkelege livet og den ”autentiske” opplevinga står høgt. CCC føyer seg inn i desse rekkene i framstillinga si. Når ein reklamerar for noko, er sjølvsagt heile poenget å overbevise potensielle kundar om å kjøpe produktet. Ein må likevel ha ein balanse mellom det ein presenterar og det ein leverar, for denne korrespondansen er som sagt hovudgrunnlaget for om turistane vert nøgde eller ikkje. Som eg vil vise nedanfor er CCC godt klar over dette og går aktivt til verks for å oppnå det.

Ein turist sitt syn på møta

Blant turistane varierar det naturlegvis korleis dei oppfattar desse møta. Eg vil likevel trekke fram utdrag frå reiseskribenten Tony Adams sin artikkel, ”Drinking The Kava: A Visit to the Real Fiji” som eit eksempel på ein turist som gjennom ein artikkel om akkurat denne turen fortel korleis han opplevde dette. Dette representerar mykje av essensen i måten Fiji vert presentert som turistdestinasjon.

The arrival of our small cruise ship, the Reef Escape, creates great interest in the village. These free-spirited people have been untouched by modern civilization, with the weekly visits by the ship their only contact with the 21st century. [...] There are no televisions, no plumbing or electricity, with most of the natives sleeping on the bare floor of open huts. This is the real Fiji, with the natives living the same simple, yet happy lives of their grandfathers and great grandfathers (Adams 2008).

I tillegg til at mykje av det som han skriv er direkte feil, er det interessant å sjå kva som vert lagt vekt på i denne forteljinga.¹ Han set fingeren på det han meiner er mest interessant ved fijianarane. Han fortel om menneske som lever langt frå moderne sivilisasjon i primitive kår, men som likevel er lukkelege. Linjene til ”the noble savage”, som eg har nemnt tidlegare er ganske klåre. Adams skriv vidare:

Meeting the natives and sharing a meal and a dance by the sunset is a highlight. The occasion is not ‘put on’ for the tourists as is often the case with tribal cultures – you see how the people really live – and have for thousands of years, warts and all (Adams 2008).

¹ I alle landsbyane på øya har dei aggregat som leverar elektrisitet dagleg, mange har fjernsyn, dei fleste har vatn innlagt i huset eller rett i nærleiken og dei fleste søv i senger sjølv om dei av og til føretrekk å sove på golvet. Desse opne hyttene som han snakkar om er *bure*'ane som eg nemnde i kapittel éin. I den landsbyen det er snakk om finnast det 29 hus og berre tre av desse er *bure*.

Kapittel fire

Dette måltidet og denne dansen er bestilt og betalt av CCC og, er i motsetnad til det Adams trur, ei framsyning for turistane. Lokalbefolkninga på Waya Lailai stod for denne underhaldninga tidlegare, men braut etterkvart samarbeidet med CCC og bad dei reise ein annan plass då dei fekk svært dårleg betalt. Vidare skriv han, med støtte frå det han hevdar er ein CCC-talsmann:

Tourists also visit a local school and church, gaining further insights into the unique Fijian culture. 'We believe we offer the best taste of the real Fiji,' a Captain Cook spokesman says.[He continues], 'This is one of the last places on earth where people live untouched by the modern world and it's something that fascinates the tourists' (Adams 2008).

CCC sin talsmann har rett i at ideen om ein plass som er urørt av den moderne verden er noko som fascinerar turistar, men realiteten er at dette ikkje er noko som CCC faktisk kan tilby. Likevel er dette ei framstilling som har mykje til felles med den som lokalbefolkninga gjev av seg sjølve. Lokalbefolkninga og CCC jobbar derfor mot eit felles mål i den forstand at begge presenterar meir eller mindre det same bildet av ein fjijsk landsby.

Adams si framstilling står i stil med det CCC presenterar, som igjen har samanheng med kva desse turistane forventar seg og korleis dei oppfattar situasjonen. Folk som er med på dette cruiset er gjerne med for å oppleve noko eksotisk. CCC er flittige til å framstille sine reiser som sterke kontrastar til det vanlege og daglegdagse. For at turistane skal bli fornøgde, gjer CCC alt dei kan for at turistane sine opplevingar skal leve opp til forventningane som CCC er med på å skape.

Captain Cook Cruises si aktive manipulering av røyndommen

Den første gongen eg var til stades på underhaldninga sto eg ved sidan av den australske kapteinen frå *MV Reef Escape* og såg på. Etter ei stund snudde han seg mot meg og sa, "This is a private show, do you realize that? [...] You're not a passenger on this ship?" "No", svarte eg og fekk påfølgjande strenge beskjed: "Alright, well stand aside over there somewhere will you?"

Nokre av lærarane fortalde at CCC er svært nøye på at det berre deira passasjerar som skal sjå showet fordi dei vil framstille det som at dette er ei heilt unik oppleving som andre ikkje har tilgang til. Som Luana sa: "they think it's only for them". Kvar gong det kjem turistar frå andre stader medan CCC er der vert dei jaga vekk av mannskapet frå skipet. Ein forstår fort kva som er bakgrunnen til desse tiltaka når ein les i brosjyren til CCC: "Visit exciting and exotic destinations

Kapittel fire

rarely visited by mainstream tourists”. Eit par kvite turistar i mengda av mørkhuda fĳianarar er nok til å øydeleggje dette eksotiske biletet. Det er tydeleg at dette er svært viktig for CCC, sidan dei er villige til å aktivt manipulere omstendene for å oppnå den konteksten dei meiner å kunne tilby. Grunnen til at dei må manipulere røyndommen er at landsbyen som dei framstiller som ein bortgøymd plass langt frå mainstream-turismen og det 21. hundreår, i realiteten ligg midt i eit område som kryr av resortar, og som får besøk av ryggsekkturistar i organiserte turar opp til seks dagar i veka.



Framfor det eine klasserommet er det sett fram stolar til turistane. Etter at den tyske guiden frå skipet gjev ein liten introduksjon, stiller barna seg opp og syng songar både på fĳiansk og engelsk i omlag tjue minutt før eit mindre utval av elevane kjem fram og held ei tradisjonell danseoppvisning medan resten av ungane syng dei rytmiske songane som det vert dansa til.²



Etter underhaldninga får dei ei omvisning av elevane der dei kan ta bilete og snakke med barna før dei vert leia til suvenirmarknaden.

² Dette er krigsdansen som eg nemnte i kapittel éin.

Presentasjonen av produktet

På den andre sida av dette møtet står lokalbefolkninga, som motsetnad til turistane er vande med denne typen møte. Dette er ein del av kvardagen deira. Kvinnene i landsbyen har nettopp gjort seg ferdige med suvenirmarknaden som dei hadde for turistane som kom frå Sunrise. Desse turistane er blitt sendt tilbake til resorten og kvinnene flyttar seg no bort til skuleområdet og lagar til marknaden på ny der. Elevane avsluttar timen sin før dei må gjere seg klare for turistane. Dei som skal danse må ta på seg kostyma medan resten set fram stolar til turistane. Rutinane er innarbeidde både blant kvinnene og elevane, og dei veit for det meste kva dei kan forvente.

Litt seinare kjem turistane inn frå skipet. Det at mange av turistane er lettkledde er vanleg å sjå; dei er jo trass alt *vavalagi*. Turistane sit seg på stolane. Under framføringa er det svært lite nervøsiteteit å spore hjå elevane. Dei fleste rolege og syng songane på rams utan å trenge tekstlar eller andre hjelpemiddel; dette er rutine. Etter framsyninga er over står ungane oppstilt ved sidan av og ventar på eit klarsignal frå Luana, rektoren sin. Når turistane byrjar å reise seg gjev ho eit teikn og alle ungane spurtar mot turistane og grip tak i ei hand. No er det om å gjere å ikkje bli ståande igjen utan nokon å vise rundt. For elevane er målet med denne omvisninga å få gitt vekk adressa si til ein turist slik at ein kan få tilsendt gåver i posten.



Kvar måndag i store delar av året må elevane ta fri frå undervisninga klokka halv eitt for å sette på plass stolane til turistane. Samtidig byrjar dei andre å kle på seg basteskjørta og gjere seg klare til å danse. For dei aller fleste har dette blitt rein rutine.

Kapittel fire



At cruisebesøket er blitt ein del av kvardagen er svært tydeleg. Her har ein elev kledd seg ut til å danse for turistane, men først må han gjere ferdig prøva si.



Elevane framfører ein fijiensk krigsdans.



Ungane sine forventningar til desse møta er i hovudsak fokusert på eit ønske om gåver frå turistane. Omvisninga på skulen er svært overflatisk og det er ikkje lenge før klasserommet er fullt av ungar og turistar som står bøygde over pultane og skriv adressa si. Ofte spør turisten om dei treng noko og då er det berre å svare. Dersom turisten ikkje spør sjølv er ungene flinke til å smyge inn ein liten kommentar om kva dei har lyst på.

Når ungene er ferdige med å utveksle adresser tek dei med seg turisten bort til skjellmarknaden. Dersom mora deira sit der viser dei turisten kven ho er. Herifrå er det kvinnene som tek over med sine "heimelaga suvenirar" som både ungene og foreldra veit er kjøpt i Lautoka. Barnet går no tilbake til å leike med venene sine utan å vise noko meir interesse i gjestene. Etter nokre få minutt har alle barna latt turistane i fred og ifølgje Maleli er truleg er dei fleste namn gløynde.

Ungt entreprenørskap

Så snart ein byrjar på skulen vert barna innvia av dei eldre elevane i korleis ein kan takle turistar og kva ein kan forvente seg av dei. Det var tydeleg kva elevane likte best ved desse møta. Då eg spurte ein gjeng elevar om kva dei likte best med dansinga og synging så svarte dei: "They send us some books and pens, and money to all of the school." Nokre av ungene har også blitt påspandert turar til femstjerners hotell og feriar til Australia. Allereie i denne alderen har dei altså lært seg linken mellom turistar og materielle godar som utan tvil er til stades i denne konteksten. Denne opplæringa vert til ein del av skulekvardagen og nesten som ein del av utdanninga. Toren

Kapittel fire

(1990) har gått inn på temaet om korleis idear om hierarki og egalitet på Fiji går inn i kognitive prosessar i enkeltpersonar. Ein kan også seie at desse situasjonane har ei viss grad av internaliserande effekt på ungane som sosial agentar i globale møte, noko dei utviklar vidare gjennom oppveksten. Barn er ikkje passive mottakarar av desse formene, men velinformerte aktive agentar som, for å parafrasere Giddens (1984:30) reflektivt har omsyn med flyten av interaksjon. Eg har vist at dei lokale sosiale relasjonane til ei viss grad fungerer som grunnsteinar for korleis menneske på Fiji relaterar seg til turistane. Dei handlar med bakgrunn i dei strukturane som finnast, samtidig som deira handlingar er med på å forme denne strukturen (Giddens 1984:25). Deira deltaking er med på å farge kva form framtidige møte med turistar vil ta. Dei får også mykje erfaring i å handtere desse møta, noko som kan kome godt med for dei som eventuelt skal jobbe på dei lokale resortane i framtida.



Som oftast kjem gåvene til barna i posten nokre veker etter at turistane har reist, men av og til har gjestane med seg gåver som dei gjev vekk mens dei er der. Her er nokre fornøgdde elevar som viser fram gåver frå daglegvarekjeda Independent Grocers of Australia, som hadde ein konferanse ombord på "Reef Escape".

Maleli har to jenter i barneskulealder, Kasaia (6) og Lani (8). Etter å ha sett kva som føregjekk på skulen ville eg vite meir om kva ungane og foreldra sjølve kunne fortelje meg. Ein kveld medan eg, Lani, Maleli, og mora Mereleini, sat utanfor huset og snakka saman kom vi inn

på dette cruisebesøket. Lani fortalde om hennar oppleving av møta. Heile samtala sentrerte seg rundt gåvene og Maleli forklarte situasjonen slik (med ei viss stoltheit i stemma):

[They] just look forward to Monday. Because after the entertainment, the tourist, the *vavalagi*, give whatever they can give to the school. Donate money; like \$10 and that will go to the school. The teachers will have that for whatever they need. And the school children they just need to write their address. Make friends; address. [...] Some they make friends once, or like the first time they write it they make friend for many years, till they go to the secondary school and they're still writing, still writing their friends, and their friends, the *vavalagis*, send whatever that they need....for their school for their studies.

I denne samtala uttrykte også Lani at ho synest gåvene var det viktigaste aspektet ved desse møta. Dette viser at både Lani sine og hennar foreldre sine haldningar til turistane. Det viser også kva dei forventar frå turistane i desse møta. CCC oppfordrar om å donere pengar eller materiell til skulen, men gåveutvekslinga mellom barna og turistane er regissert av barna sjølve.

Å oppfylle ei rolle

I forhold til det økonomiske aspektet finnast det to forskjellige typar aktørar i dette møtet som har det same målet; nemleg tene pengar frå turistane. Desse aktørane er lokalbefolkninga på ei side og CCC på den andre sida.

MV Reef Escape er eit skip med ganske høg standard som reiser mellom øyane i Yasawa-gruppa. Gjestene søv om bord på båten og mesteparten av pengane dei betalar går derfor til selskapet.³ Båten kan ta opptil 120 gjester og vanlegvis er det mellom 30 og 60 som kjem innom skulen på måndagane. CCC er eit selskap som driv forretning i stor skala og som sannsynlegvis har ein god del å rutte med.⁴ Besøka frå *MV Reef Escape* genererar likevel inga fast inntekt for skulen fordi selskapet sjølv ikkje betalar noko for å besøkje dei. Dei oppfordrar derimot turistane til å gje ein liten donasjon til skulen i form av pengar eller ”pre-loved childrens’ books or stationary” (Captain Cook Cruises 2008). Vanlegvis endar totalbeløpet på ein plass mellom 50 og 200 FJD som vert lagt i eit sylteglas av folk som føler for det. Fleire gongar har Luana oppfordra CCC til å betale ein fast sum på 5 FJD per turist som kjem, men dette har blitt avvist kvar gong.

³ Dei som kjem i land på skulen er enten på 3-nattscruise som kostar frå 1128 FJD til 2912 FJD, eller sjunattscruise som kostar mellom 2501 FJD og 6454 FJD. Dette er ikkje i det heilt øvste sjiktet i prisklasse på Fiji, men dei dyraste sengene ligg relativt høgt.

⁴ CCC har ein flåte på seksten fartøy, gjev arbeid til 500 personar og tilbyr over 150 cruise i veka (Captain Cook Cruises 2008). Ifølgje Maritime Union of Australia hadde dei i 2005 ein omsetnad på opptil 100 millionar australske dollar i året (Maritime Union of Australia 2005).

Kapittel fire

med ei påpeiking av at donasjonane som turistane gjev får vere nok. Med andre ord spelar dei ut den same rolla som andre store internasjonale reiseselskap i dette området gjer; dei bringer turistane til destinasjonen, men utfører det mest med tanke på korleis dei sjølve kan gå med størst overskot.

Luana kunne fortelje at turistar ofte sender donasjonar til skulen i etterkant av besøket. Alle bøkene i biblioteket er donert frå turistar som tidlegare har vore på besøk til skulen og fargestiftar og skrivemateriale vert donert heile tida. Sjølv om det optimale hadde vore om dei fekk ei fast inntekt, hjelper gåvene ein god del og i tillegg finnast det ekstra gåvmilde turistar som gjev større gåver. Som eg viste, bidreg turistane også til elevane og deira foreldre gjennom gåver sendt i posten og gjennom handel av suvenirar på marknaden. Den økonomiske rolla til turistane vert altså oppfylt, delvis som eit resultat av turistane sin vilje til å handle i forhold til sin status og delvis gjennom eit entreprenørskap frå lokalbefolkninga si side som legg til rette for at dette skal vere mogleg. Lokalbefolkninga finn altså sine egne nytenkande måtar å utnytte seg av situasjonen på trass i at der finnast aktørar som gjer det vanskeleg.

Som nemnt har det tidlegare skjedd at lokalbefolkninga har satt foten ned i møte til CCC når dei var misfornøgde og dei er godt klar over at dei kan gjere dette igjen dersom dei finn det for godt. Dei er ikkje svake menneske, dei er ikkje eit svakt lokalsamfunn, heller tvert imot. Som eg vil kome tilbake til i neste kapittel er mesteparten av det som finnast på øya i dag resultat av deira eigen innsats. Der finnast sjølv sagt mange ting som CCC kunne ha gjort for å forbetre vilkåra for desse møta, og mykje av deira måte å drive butikk på er vanskeleg å forsvare. Likevel fekk eg aldri noko inntrykk av at folk hadde følelse av å bli utnytta, verken i desse møta eller andre møte på Waya Lailai.

I utdraget frå samtala med Lani og foreldra er det tydeleg at dei er stolte over at ungene har greidd å finne ein måte styre situasjonen dit hen at den gagnar dei sjølve. Folk let seg ikkje trampe på, dei står imot, finn alternative måtar å dra nytte av situasjonen på og bygger vidare på det. Dei utviklar dette i ei slik retning at dei til sjuande og sist er dei som står med makta i sine hender og får det siste ordet for korleis dei skal leve sine egne liv. Dette er likevel berre ein del av makta som finnast. I kapittel fem vil eg i vise at gjennom deira kunnskap til den lokale røyndommen og etablering av ein sanningsdiskurs, kan ein ifølgje Foucault sin maktteori seie at fijianarane har makt over den sosiale situasjonen.

Utspeling av generelle strukturar

Det eg har vist i dette kapittelet er konkrete, empiriske handteringar av møte som utspelar seg mellom turistar og lokalbefolkning. Eg har vist at hendingane kan seie noko meir om kva slags strukturar som ligg bak det som er umiddelbart synleg. Det har også blitt synleggjort at det finnast fleire måtar å oppleve ein situasjon på, og at det i denne konteksten er fruktbart å sjå ting frå forskjellige perspektiv for å skape betre forståing for kva desse møta faktisk inneheld.

Som nemnt innleiingsvis kan konkrete hendingar hjelpe oss å sjå meir generelle strukturar i samfunnet. Ei hending er ei eksponering av noko som er meir enn berre seg sjølv og kan karakteriserast som ein illustrasjon på noko meir generelt. Som Sahlins skriv er det ”ei unik aktualisering av eit generelt fenomen” (1985:vii, mi omsetjing). Dette kallar han ”structure of conjuncture”, ”a practical realization of the cultural categories in a specific historical context, as expressed in the interested action of the historic agents, including the microsociology of their interaction” (Sahlins 1985:xiv). Som eg har vist ovanfor tek skuleelevane del i avgjerande hendingar gjennom si deltaking i dei globale møta og er derfor med på forminga av framtidige møte. For, som Sahlins skriv, ”bruken av konvensjonelle konsept i empiriske kontekstar utset dei kulturelle betydingane for praktiske reevalueringar” (1985:144-145) og det er dette som har blitt gjort møta som har funne stad opp gjennom åra på Waya Lailai og elles på Fiji.

Dette er ei forteljing om korleis folk frå kvar si side opplever det same møtet. Eg har vist at det korte besøket for turistane inneheld nye erfaringar av ein ny plass, eit annleis samfunn og folk som tek dei imot og viser dei det fijianske livet. Dei får oppleve noko som skil seg mykje frå det dei er vande til; noko dei opplever som eksotisk, autentisk, eksklusivt og spesielt. Vi har sett korrespondansen mellom måten turistnæringa og fijianarane sjølve presenterar ”det fijianske”. Det turistane ser er det enkle livet på landsbygda presentert gjennom dei venlege og lukkelege fijianarane som villeg bekreftar mykje av det turistane hadde forventa. Samtidig handlar turistane ut frå sin status som *vavalagi* og oppfyller den rolla dei har i lokalsamfunnet, sjølv om dei kanskje ikkje er klar over det. Som eg viste i førre kapittel vert turistane møtte som ein integrert del av det sosiale liv på Waya Lailai, men dette skjer på dei premissane som står i forhold til deira status som *vavalagi*. Dei deltek derfor i eit møte som er påverka av ei lokal kategorisering av menneske, der dei blir møtt med ein alternativ moralitet i sin status som turist.

Fijianarane tek imot turistane og introduserar dei til det som dei ser som relevant. Turistane vert møtte på premissar som har bakgrunn i lokalbefolkninga sin eigen måte å

Kapittel fire

organisere sosiale relasjonar på. Statusane til turistane vert bygde opp på den same måten som lokalbefolkninga sine statusar; basert på strenge inndelingar i menneskelege kategoriar som har uttalte og definerte forventningar og pliktar i forhold til kvarandre. Med ein gong (eller til og med før) turistane kjem i land har dei blitt plassert i *vavalagi*-kategorien. Folk i denne kategorien har eigne plikter i forhold til dei andre deltakarane i møta og eit eige sett forventningar retta mot seg. Fijianarane handterer derfor møta med turistane på ein måte som korresponderar med dei relevante statusane i desse møta; statusar som skil seg betydeleg frå dei som gjer seg gjeldande i møte mellom fijianarar. Dei oppfyller sine plikter gjennom å syne fram sin landsby, seg sjølve og det som dei veit turistane vil sjå. Møtet med turistane inneheld ei selektiv og forenkla framstilling av deira liv som er blitt forma gjennom ei historie av møte og som stiller ut det som dei ser som relevant, medan andre ting vert utelata. Vi såg at turistane sine synspunkt på møta har nær likskap til måten fijianarane presenterar det på. Dei spelar altså ut si rolle på ein måte som tilfredstiller turistane. Lokalbefolkninga si framstilling av seg sjølve kan sjåast som ein manifestasjon av kor djupt innblikk dei har i turistane sine ønske for desse møta.

I konkrete dømme har vi sett korleis barna tek i bruk strategiar som vil gagne dei i møta med turistane. Generelt sett gjer ein, ifølgje Goffman, dette ved å utøve innverknad på situasjonsdefinisjonen gjennom å uttrykke seg på ein slik måte ”at ein gjev dei den typen inntrykk som vil lede [den andre] til å frivillig handle i samsvar med sin eigen plan” (1959:4, mi omsetjing). Som nemnt i førre kapittel, seier Barth (1979:209) at vi gjenkjenner sosiale statusar som eit gode, og situasjonar som høve til å realisere desse statusane gjennom å fastsette dei. Når ein så deltek i ei samhandling der folk som møtast, har ein status for møtet og er villige til å handle på grunnlag av denne, får ein altså ei gjennomførleg semje (Barth 1979:209). Ungane i desse møta har kategorisert folket og gjenkjenner statusane som er involverte i desse møta og handlar utifrå dei. Dei definerar den sosiale situasjonen dei tek del i som eit møte mellom *kai Viti* og *vavalagi*, og dei veit kva dette innebærer. Dei tek aktivt del i lokalbefolkninga si sjølvportrettering og stiller ut visse element av sine liv for turistane. Samtidig aksepterar dei turistane sin åtferd og klestrakt medan dei forventar at dei skal oppfylle sine *vavalagi*-pliktar gjennom å bidra økonomisk. Dette syner at ikkje berre dei vaksne, men også barna på Waya Lailai er kompetente aktørar i desse globale møta.

Reglane for strukturen i desse møta vert følgde av deltakarane på begge sider. Dette heng igjen saman med tidlegare avgjerande hendingar. Samtidig er dette eit svært godt bilde på ein

Kapittel fire

tendens i denne lokaleigde, lokalstyrte turistkonteksten; lokalbefolkninga har kontroll, og til ei viss grad eig dei situasjonen. Dette er regelen på Waya Lailai; dei har eigedom over både landområda, resortane, situasjonane og definisjonane, som alle er viktige delar av desse møta. Dei viser gang på gang at dei har turistane der dei vil ha dei og at dei sjølve står med eit fast grep om denne situasjonen.

Kapittel fem

Lokalt eigarskap og makt

”This resort was built to cater the life in the village.”

-Vilimoni

Dei tema som eg har fokusert på fram til no har vore sentrert rundt møte mellom menneske i ein fijiansk post-kolonial kontekst. Eg har lagt vekt på å framstille denne samhandlinga på ein måte som gjev innblikk i korleis møta ser ut frå lokalbefolkninga si side. Utgangspunktet mitt har vore grunnleggjande former for sosial interaksjon samtidig som eg har sett på skilnadar mellom det eg har kalla globale og lokale møte. Det eg ikkje har fokusert så mykje på til no er dei formelle rammene rundt dei globale møta. Dette gjeld først og fremst det lokale eigarskapet og leiarskapet av resortane, men også det faktum at møta skjer på fijianarane si heimebane. Dette er begge faktorar som har stor innverknad på korleis situasjonen vert opplevd frå lokalbefolkninga si side. Som eg vil synleggjere finnast det ei rekke positive implikasjonar knytte til det lokale eigarskapet, som igjen er ein av dei største grunnane til at turistnæringa i stor grad vert ønska velkommen av dei aller fleste innbyggjarane på Waya Lailai.

Vidare i kapittelet skal eg gå nærare inn på maktaspektet i desse møta. Gjennom Foucault sitt maktaspekt vil eg sette fokus på makt over meir sosiale aspekt; altså, makt over defineringa, framstillinga og handteringa av sosiale møte, posisjonar og menneskelege kategoriar. Dette er alle aspekt som ein kan påverke og ha kontroll over.

Sjølvtendig etablering

Ein av dei viktigaste grunnane til at turismen på Waya Lailai har tatt den forma som den har i dag er det lokale eigarskapet av landområde, resortar og det generelle aktivitetstilbodet for turistane. Det er lokalbefolkninga sjølve som har bygd opp dette og det er dei som har satt seg i stand til å gjennomføre det. Stroma Cole har definert ”empowerment” – eigenkraftmobilisering – innafor ein turismekontekst. Det ho spesifikt viser til, er folk si evne til å tilegne seg kontroll over ei vellukka verksemd innanfor turisme. Denne lyder slik:

Kapittel fem

Empowerment is the capacity of individuals or groups to determine their own affairs. It is a process to help people to exert control over factors that affect their lives. It represents the top end of the participation ladder where members of a community are active agents of change and they have the ability to find solutions to their problems, make decisions, implement actions and evaluate their solutions. (2006:97)

Dette kan vere ein nyttig definisjon, men med eit viktig unntak: ”It is a process *to help people* to exert control” (2006:97, mi utheving). Folk er ikkje nødvendigvis avhengige av at nokon utanfrå hjelper dei i gang med ein slik prosess for at det skal vere mogleg. Eg meiner at lokalbefolkninga sjølve har best innsikt i kva som vil vere best for den aktuelle plassen og korleis ting bør organiserast for at det kan gjennomførast på ein mest mogleg tilfredstillande måte for dei involverte.

Paolo Freire sitt verk *De undertryktes pedagogikk* (1999), som rettar seg i hovudsak mot utdanning kan også vere relevant i denne konteksten. Han meiner at i eigenkraftmobilisering må folk gjerast til subjekt heller enn objekt. Fokuset hans ligg på forholdet mellom dei undertrykte og undertrykkarane. Sjølv om det kan vere problematisk å snakke om klare tendensar til undertrykking i den aktuelle fijianske konteksten treng vi ikkje sjå langt tilbake i tid for å finne ei undertrykkande, suveren makt som hadde kontroll over Fiji (Sahlins 1985:38). Koloniseringa av Fiji førte med seg mange store og radikale endringar. Ein ny struktur basert på kolonimakta sine modellar vart bygd opp og har hatt stor innverknad på folk sine liv.

Mange rurale fijianske landsbysamfunn har no behov som dei ikkje hadde før, og desse er behov som er avhengig av kapitaltilførsel utanfrå. La oss no seie at innbyggjarane på Waya Lailai, med sine avgrensa naturressursar og rurale plassering er ”dei undertrykte”. Dei vil skape ei inntekt for seg sjølve og treng å setje seg i stand til å gjennomføre dette. Her seier Freire at for å unngå dominans utanfrå er det opp til dei undertrykte å frigjere seg sjølve (1999:25). Bushra Jabre m.fl. (1997) skriv også at kunnskapen som skal til for å frigjere seg sjølv ikkje kjem frå ekspertar, men frå gruppediskusjonar på grasrotnivå. Rowlands (1995:102) skriv at ”empowerment” er makt til å handle, ikkje til å utøve makt over andre.¹ Det må komme innanfrå og det må vekse ut frå folk si eiga forståing av sine omstender; deira egne val, moglegheiter og sosiale miljø (Rowlands 1995:103). Befolkninga på Waya Lailai har i stor grad stått for si eiga ”frigjering”. Dei sto sjølve for prosessen som gjorde dei i stand til å etablere seg og stå på egne

¹ Eg vil bruke maktomgrepet i tråd med Max Weber: ”ved ’makt’ vil vi her allment forstå eit eller fleire menneske sin sjanse til å sette gjennom sin eigen vilje i det sosiale samkvem, og det sjølv om andre deltakarar i det kollektive liv skulle gjere motstand” (Weber 1971:53).

Kapittel fem

bein i turistindustrien. Utanforståande har i varierende grad involvert seg i prosjekta på Waya Lailai, men ofte har desse jobba for sine egne mål utan å ta interessene åt lokalbefolkninga noko særleg i betraktning. Eit viktig moment i oppbygginga av deira turistverksemd har derfor vore deira evne til å stå imot denne typen krefter.

Den første av dei tre resortane på Waya Lailai, Sunrise Resort, var ikkje i utgangspunktet eit lokalt initiativ. Det følgjande er ei gjenforteljing etter Mere om korleis det heile starta. Ho er ei av dei få som har jobba på resorten heilt sidan byrjinga.

Den som starta opp den første kommersielle overnattingsplassen for turistar var Solomon; ein mann frå fastlandet som jobba for CCC. Dette begynte i 1994 då han inngjekk ei avtale med lokalbefolkninga om å dele forteneita likt. Solomon ville bygsle dette området, noko som ville gje han rettar å disponere det i opp til 99 år.² Dette ville ikkje lokalbefolkninga gå med på, men han fekk leige området i staden for. Han fekk snart i stand ein liten resort som kunne ta imot gjester til overnatting. Seks personar frå lokalbefolkninga og eit par frå fastlandet vart tilsette for å jobbe der. Etter nokre månadar samla lokalbefolkninga seg i dugnad og bygde fem *bure* i tillegg til den bygningen som allereie var der. Mesteparten av materialet som vart brukt kom frå naturen på øya og var derfor gratis. Litt etter litt kom det betalande gjester. Solomon styrte heile bedrifta og turistane betalte alltid direkte til han medan dei som jobba på resorten såg aldri noko til pengane. I byrjinga fekk dei tilsette betalt sju FJD i veka. Etter kvart fekk dei litt meir, men på det meste fekk dei framleis ikkje meir enn 25 FJD i veka. Samtidig voks misnøya mellom befolkninga elles på øya som framleis venta på å få sjå fruktene av si involvering i turisme. Dei følte seg utnytta. Ein dag i 1995, samla ein gjeng yngre menn seg og gjekk til kontoret på resorten der Mere jobba. Dei beordra henne om å forlate kontoret før dei kutta leidningen til radioen som vart brukt for å halde kontakt med Captain Cook og Solomon. Arbeidarane frå fastlandet og turistane vart sende heim, resorten vart stengt og lokalbefolkninga gjenoppretta kontrollen over landområdet sitt. Det vart bestemt at dei sjølve skulle ta over og byggje vidare på det som Solomon hadde starta. I eit år arbeida folk med å utbetre resorten og gjere den klar for nyopning, denne gongen med lokalbefolkninga som eigarar og leiarar. Dette markerte byrjinga på den første hundre prosent lokaldrivne og lokaleigde resorten på Fiji.

Mykje har skjedd sidan Solomon opna den første resorten, både med omsyn til storleiken på resorten, talet på turistar, omsetnad og generelt omfang. Den viktigaste endringa var likevel at lokalbefolkninga bestemte seg for å sette seg opp mot Solomon og ta kontroll over verksemda. Denne overgangen var viktig og svært toneangivande for utviklinga av turismen på Waya Lailai.

² "Native Land" utgjer 87% av fijiensk landleigedom og er vanlegvis tilgjengeleg for langtidsbygging i opptil 99 år (Native Lands Trust Board Fiji Islands 2009).

Kapittel fem

Denne prosessen har altså ikkje skjedd utan utanforståande innblanding. Utan Solomon hadde nok ikkje den første resorten blitt opna i 1994. I tillegg hadde nokre av dei som byrja å arbeide på resorten erfaring frå tidlegare jobbar på andre resortar eller hotell, medan andre hadde tatt relevante kurs hjå utdanningsinstitusjonar på Viti Levu. Sidan mykje av kompetansen er basert på erfaringar frå andre område vil det vere misvisande å seie at det som har utvikla seg på Waya Lailai har skjedd utan hjelp frå andre aktørar. Likevel er det ikkje utanforståande næringsdrivande si fortjeneste at turismen på Waya Lailai har tatt den forma som den har i dag.

Trass i at dei som har deltatt i turismen på Waya Lailai har kunnskap som dei har tileigna seg utanfrå, er det dei sjølve som har teke i bruk denne kunnskapen på ein effektiv måte i sin eigen heimlege kontekst. Det er dei sjølve som har teke dei avgjerande vala. I tillegg har dei gjort dette på ein måte som har vore sensitiv til andre faktorar i lokalsamfunnet som er tvingande naudsynt å ta i betraktning for å kunne drive på ein ansvarleg måte.

Ein av fordelane med å skape forandring ut frå lokalbefolkninga sin eigen vilje er den lokale kunnskapen dei har om den relevante konteksten. I si skildring av strukturen i samfunnet i ein generell kontekst, skriv Anthony Giddens dette: "All competent members of society are vastly skilled in the practical accomplishments of social activities and are expert 'sociologists'. The knowledge they possess is not incidental to the persistent patterning of social life but is integral to it" (1984:26). Gjennom denne kunnskapen og deira kjennskap til strukturane i samfunnet, for å bruke Giddens sitt omgrep, har medlemmane av lokalbefolkninga derfor ein vesentleg fordel over alle andre. Noko av denne fordelan ligg i at prosjekt som vert etablerte og gjennomført av folk som sit inne med ei levd innsikt i strukturane i samfunnet vil ha mykje større sjanse for å vere kompatible med resten av det sosiale liv nærområdet.

Utanforståande vil ofte hjelpe til med prosjekt som dei meiner kan bidra til det som vert definert som ei positiv utvikling for det gjeldande lokalsamfunnet. Det er likevel grunn til å vere kritisk til slike utviklingsprosjekt. Robert Chambers skriv "However much the rhetoric changes to 'participation', 'participatory research', 'community involvement' and the like, at the end of the day there is still an outsider seeking to change things" (1983:141). Dette forholdet skaper noko som Trevor H. B. Sofield (2003:91) i si problematisering av turismeutvikling, kallar for ei paternalistisk felle. Det vil seie at folk vert avhengige av hjelp folk utanfrå. Dette meiner Chambers at ein kan unngå ved at viljen, initiativet, organiseringa og oppbygginga av eit "utviklingsprosjekt", i den grad ein kan bruke dette omgrepet, kjem frå lokalbefolkninga sjølve

(1982:141). Turistindustrien på Waya Lilai, som prosjekt for utvikling³ er med andre ord eit prosjekt som ikkje har gått i den paternalistiske fella.

Det økonomiske begjær

Eg har gjort klårt i tidlegare kapittel kva som er forventa av turistane i dei globale møta. Det kjem tydeleg fram av historia om korleis turismen starta at dette initiativet spring ut frå eit økonomisk begjær. Dette begjæret er igjen basert på eit ønske om å sjølvstendig vedlikehalde ein grunnleggande kontroll over eigne levevilkår i ei global verd.

Sjølv om lokalbefolkninga i stor grad har kontrollen over utviklinga på Waya Lilai har ikkje det skjedd utan komplikasjonar. Det har vore ein langvarig og vanskeleg prosess med stridar innanfor og mellom klanar, skuldingar mot leiarane, korruperte og useriøse sjefar og konflikhtar med turistselskap. Det oppsto mellom anna ein langvarig strid mellom Boutolu og resten av befolkninga i samband med opninga av Boutolu sin resort, Kucau. Boutolu fekk eit større pengebeløp av Sunrise som startkapital. Når desse pengane var oppbrukte meinte Boutolu at Sunrise hadde gitt dei pengane i gåve, medan resten av befolkninga sto fast på at det var eit lån. Desse pengane er framleis ikkje betalt tilbake. Denne striden er endå eit tema som ligg under overflata og som kom fram i fleire samtaler eg hadde med folk i landsbyen. Trass i alt dette var alle som eg prata med einige i at det alt i alt er verdt det. Folk meiner at resortane er til stor økonomisk hjelp og dei ser positivt på si involvering i turistindustrien.

Det fanst store variasjonar mellom Waya Lilai og dei andre landsbyane eg besøkte, både i forhold til arbeid, matvanar og økonomi. Ingen av dei var likevel uavhengige av pengeøkonomi; alle var avhengige av varer og tenester utanfrå. Ting som mellom anna parafin, sukker, salt, mjøl, te og ris vert brukt omtrent kvar dag. I tillegg treng ein pengar til barna sin skulegang, til å betale for drivstoff til aggregat, materiale til hus og arbeid, legebesøk og ikkje minst transport.

Ønske om økonomisk vekst

I Malawai på Gau er det ingen turisme i det heile tatt og eg trefte heller ingen som hadde planar om å starte opp noko innanfor turisme. Grunnen til dette er, ifølgje dei sjølv, at strendene deira ikkje er fine nok og dermed ville det ikkje vere attraktivt for turistar. I tillegg ligg denne landsbyen, i motsetning til Namara, i eit område med ein naturleg subsistensoverflod som gjer at

³ Her brukt som eit emisk omgrep då ordet "development" ofte vart brukt av mine informantar i denne konteksten.

Kapittel fem

dei i større grad kan leve av naturen rundt seg både som inntektskjelde og for å skaffe seg mat. Dei er altså semisubsistensjordbrukarar, og deira største inntektskjelde kjem frå yaqona, kopra og pandanmatter (matter til golv laga av pandanplanten).

Eg besøkte i tillegg til Malawai også to andre landsbyar på Gau som heitte Vadravadra og Lovu, der interessa for turisme var stor og det var liten tvil om at dette hadde sterk samanheng med eit grunnleggande ønske om ein styrka pengeøkonomi. Det er eit generelt samtykke i begge landsbyane om at det er ønskeleg å få bygd ein resort for å skaffe meir inntekt til landsbyen. Så utbreidd som turismen er på Fiji, er det allmennkunnskap at turistar kan generere inntekt, og mange drøymmer derfor om å få tak i turistdollarane. Ein av dei som hadde stor interesse for å opne ein resort var Netani frå Vadravadra. Ein dag prata eg med han om deira planar om å starte ein resort og kvifor ein slik plan vert så godt motteke av folk i landsbyen.⁴

Everyone in the village want it. Because they [the tourists] will be coming to the village. Some people will work there, easy. You know when they [the villagers] stay in the village like this, everything is very hard for getting money. Looking for the money we can only be cutting coconut, going to the sea to fish, or find the *beche de mer* (sjøpølse).

Denne typen forklaring var svært vanleg; dei ville satse på turisme fordi dei inntektskjeldene som naturen tilbyr er mykje mindre lukrative. Den økonomiske vinninga ved turisme kan virke meir lettvindt og er ofte meir lønsam enn andre meir tradisjonelle inntektskjelder. Det kom også ofte fram at folk knytte økonomisk vekst med auka levestandard og ofte vart omgrepet ”auka levestandard” brukt om oppbygging av ein meir omfattande infrastruktur i landsbyen. Semisi, i Lovu er ein av dei som ser på turisme som eit fint alternativ. Han har sjølv planar om å opne ein liten resort i samarbeid med sin kanadiske venn. Han ga konkrete døme på kva han meinte turisme kunne bidra til:

The only thing that is the only problem in the village is the main source of income. We want to develop our standard of living; from the Fijian old *bure*, we build these houses; from going to the bush and put your waste there, we need a good flush toilet; from bathing in the river, we've got tap water here. That won't change our lifestyle,

⁴ Netani har sjølv jobba som gartner for ein amerikansk familie på Wakaya, som er ei av verdast mest eksklusive øyar der han vart kjend med sonen i familien. Dei har opp gjennom åra etablert eit nært forhold til denne familien som sjølve har kome på besøk til Vadravadra fleire gongar. I seinare år har dei bygd eit hus til FJD 70 000 som Netani får bu i (eit vanleg hus kostar rundt 6000) og donert 20 vassklosett til landsbyen. Dette er sjølvsgat noko som kan ha innverknad på forventningane til lokalbefolkninga.

we just want to upgrade our standard of living. Now we don't have much income, but if we have such income [from tourism] then we can do it.

Turismen sitt økonomiske bidrag på Waya Lailai

På Waya Lailai er det ikkje berre gjennom ei direkte tilsetjing på resortane at ein kan tene pengar. Ein kan til dømes selje suvenirar og ha vevekurs på skjellmarknaden på stranda⁵, ein kan leige vekk båten sin til resorten, ein kan ta med seg turistar på fisketur mot betaling eller ein kan selje fisk og kassava til kjøkkenet på resorten.⁶ Moglegheitene er med andre ord mange og dette veit folk å utnytte seg av. Ein av dei store fordelane er at moglegheitene for økonomisk vinning finnast rett i nærleiken. Det er eit stort pluss at kundane kjem til deg i staden for at du må reise til dei. Dette løyser ei av dei største utfordringane ved å bu på ei øy. Det er altså ingen tvil om, ut frå lokalbefolkninga sitt synspunkt, kva turistane si hovudoppgåve er; nemleg å bidra til ein betre pengeøkonomi for innbyggjarane på øya. Blant befolkninga på Waya Lailai fanst det ein relativt etablert idé om vanskelege tider og dei fleste innbyggjarane meiner at hovudpoenget med resortane er å unngå slike motgangstider. Vilimoni, som er assisterande direktør ved Sunrise, uttrykte det slik:

In the olden days we always sacrificed going out to the outer reefs to do some spear fishing, collect lobsters, sea food and sell it to the market. That was the sacrifice in the village living. And this resort was built to cater for the village. Food, church donation, school fees all those things. It's with tourism we have built this.

Dei kjende utfordringane

Alle dei tiltrekkande faktorane ved turisme gjer at det å kunne involvere seg i industrien er ein ynda framtidsdraum for mange landsbyar på Fiji. Trass i dette er det mange som aldri får gjennomført planane sine. Dette er ofte fordi det er både dyrt og komplisert å kome i gang med eit slikt prosjekt. Sofield (1993) skriv om korleis statlege reguleringar for etablering av turistprosjekt på Salomonøyane er slik konstruert at det vert nærast umogleg for lokalbefolkninga i ein liten landsby å gjennomføre. Regjeringa på Salomonøyane har gjennom sin National Tourism Policy (NTP) har utvikla ei rekkje strategiar for å leggje til rette for større deltaking i turisme frå sine rurale borgarar. Dei oppfordrar til å satse på "community based tourism" som det

⁵ Ei av mine informantar som sat på skjellmarknaden hadde på det meste 700 FJD i omsetning på ei veke.

⁶ Sidan både fisk og kassava er råvarer som har veldig kort haldbarheit kan vere problematiske å få seld det dersom ein bur på ei øy utan faste forbindelsar til marknaden.

vert kalla. Samtidig er det regjeringa sine eigne reguleringar som står i vegen for gjennomføringa av noko slikt. Årsaka til dette er ifølgje Sofield at strukturane i desse systema er bygde på ei arv frå kolonitida som ikkje gjev rom for tradisjonell kunnskap innanfor område som til dømes konstruksjon og organisering (1993:730). Også på Fiji er sjølv prosessen for å skaffe løyve til å opne eit turistføretak nokså strabasios. Ein må først sende ein søknad til Ministry of Tourism, før ein byrjar på arbeidet. Denne vil bli vidare sendt til administrerande direktør av Tourism, Development & Marketing Unit som deretter vil gjere ei vurdering av søknaden. Dersom ein no får foreløpig godkjenning av planen må ein konsultere ei lang rekkje statlege organ før ein kan få søknaden endeleg godkjent.⁷ Deretter må prosjektet gjerast ferdig og inspiserast av relevante lokale autoritetar, Public Works Department og Ministry of Tourism før dei har lov til å opne drifta. Gjennomføringa av denne prosessen kan vere spesielt vanskeleg dersom søkjarane har avgrensa innsikt i desse prosessane og ikkje er vande til å måtte handtere denne typen byråkrati.

Desse lovgjevningane og reguleringane krev ofte dyre investeringar.⁸ Sidan det ikkje alltid er like lett å få lån i ein bank, vil lokalbefolkninga ofte sjå seg nøydde til å samarbeide med ein utanforståande. I mange tilfelle er dette ein utanlandsk partner, noko som fører til at ein mister lokalt eigarskap i prosjektet. På mi rundreise på Fiji såg eg ein tendens til at resortane og hotella med utanlandske eigarar ber preg av ei todeling i drifta, spesielt gjennom måten makta vert fordelt. Dei utanlandske investorane sit ofte igjen med både eigarskap og leiarstillingane, medan lokalbefolkninga sit igjen med dei lågast betalte jobbane. Vanlegvis består lokalbefolkninga sin profitt i at den grunneigande klanen får ein liten sum for bygginga av landområdet. Utanom dette har lokalbefolkninga for det meste jobbar som verken betalar bra eller gjev dei tilgang til å delta i viktige avgjersle.

Dei negative konsekvensane

Når ein først har kome så langt som å få opna ein resort har ein framleis mange utfordringar i vente. Trass i mange positive sider ved turismen og sjølv om industrien har brei støtte i lokalbefolkninga, er det likevel unekteleg visse sider ved situasjonen på Waya Lailai som er

⁷ Desse er: Fiji Trade & Investment Board, Town and Country Planning, Hotel Licensing Board, Ministry of Lands og Native Lands Trust Board (Gjennom Native Land Trust Board (NLTB) må ein byggle landområdet som ein vil bruke. Dette gjeld også dersom ein *mataqali* vil byggje ein resort på eige land; då må dei byggle området frå seg sjølv gjennom NLTB og betale ein fast sum i månaden. Av denne summen går 25 prosent til NLTB før resten av pengane vert tilbakeført til den landeigande *mataqali*'en.) (Ministry of Tourism Online)

⁸ Reguleringane spesifiserar kva for standard det skal vere på bygningane og infrastrukturen på ein eventuell resort eller hotell. Desse reglane gjer at det vert dyrare enn naudsynt.

Kapittel fem

mindre ønskelege. Sidan dei byrja bygginga av den første resorten har det blitt gjort store inngrep i nærområda. På resortane har det blitt bygd eit stort tal vassklosett som aukar forureininga av dei marine nærområda og kan skade korallrev og viktige fiskeområde. Produksjonen av søppel har stege som følgje av importerte masseproduserte matvarer med mykje emballasje. I tillegg har fokuset på sjølvprodusert mat falle ein god del. Folk eg prata med fortalde at dei fleste ikkje brukar mykje tid i hagane sine lengre og at mange har gått over til å ete meir og meir masseprodusert mat. Dette skaper for det første ein større avhengnad av importerte varer, noko som ofte kan vere ei ulempe når distansen til næraste utsal av desse varene er ein lang og dyr båttur unna. Ei anna side ved denne overgangen er at mykje av den maten som vert kjøpt utanfrå er svært næringsfattig. Dette heng saman med at ingen på Waya Lilai har kjøleskåp og at den importerte maten derfor sjeldan er ferske råvarer. Av eiga erfaring besto svært mykje av dietten på Waya Lilai av nudlar og tunfisk på boks.⁹ Det finnast naturlegvis variasjonar mellom dei forskjellige hushalda i landsbyen, men på eit generelt nivå såg eg ein stor skilnad mellom Namara og Malawai. Trass i at havområdet rundt Waya Lilai er rikt med korallrev og fisk, er fiskeing for eige konsum mykje meir utbreidd i Malawai. Dette ser eg i samanheng med at kvardagsaktivitetane i Malawai er sentrert rundt subsistensjordbruk medan dei på Waya Lilai er sentrert rundt turisme. Trass i alt dette er det nokså uproblematisk å hevde at den lokalt eigde turismen i stor grad ein vert oppfatta som ein positiv faktor av lokalbefolkninga.

Turistnæringa sine svakheiter

Som eg kom inn på i kapittel éin, finnast det ein viss risiko i å involvere seg i turisme og ein har aldri ein garanti på at turistane faktisk kjem. Det er viktig for lokalsamfunn å diversifisere inntektskjelda si for å unngå avhengje av eit produkt og derfor stå i risiko for å miste heile inntektsgrunnlaget sitt som følgje av mangel på etterspørsel. Turistindustrien sin udiskutable dominans på Waya Lilai betyr med andre ord at dei er nokså sårbare. I dagens situasjon er dei økonomisk avhengige av gjestene for å kunne oppretthalde det livet dei lever og derfor svært sårbare for utanforståande faktorar som ein knapt har makt å gjere noko med. Desse inkluderar alt frå nasjonal politisk ubalanse til globale finanskrisar. Når noko slikt inntreff kan det ha store konsekvensar for den som lever av turisme og er meir eller mindre avhengig av ein konstant flyt

⁹ Ein periode medan eg budde heime hjå Maleli i Namara åt eg nudlar og tunfisk på boks til både lunsj og middag seks dagar på rad.

av turistar. Ein set altså seg sjølv i ein meir sårbar avhengnadssituasjon i forhold til konjunkturbevegelsar i marknaden og andre faktorar utanfor eins rekkevidde. Som eg vil vise seinare er nokre av desse faktorane ekstra sterkt til stades på Fiji, spesielt i form av både militærkupp og ekstremvêr. I samband med statskupp eller andre former for politisk eller sosial ustabilitet vert potensielle turistar ofte åtvvara mot å reise til Fiji av myndigheitene i heimlandet.¹⁰ Dette får turismen sjølvsagt merke verknadane av gjennom eit dalande tal turistar og påfølgjande lågare omsetjing.¹¹

Eit lokalt føretak – av og for befolkninga

Då lokalbefolkninga tok tilbake kontrollen over resorten og gjorde den om til eit lokalt prosjekt tok dei eit viktig steg. Eg vil no gå tilbake til Cole sin definisjon av eigenkraftmobilisering, med ei lita, men viktig endring som eg har lagt til:

Empowerment is the capacity of individuals or groups to determine their own affairs. It is *their ability* to exert control over factors that affect their lives. It represents the top end of the participation ladder where members of a community are active agents of change and they have the ability to find solutions to their problems, make decisions, implement actions and evaluate their solutions. (Cole 2006, mi endring utheva)

Det er mykje som tyder på at turisme kan vere eit godt alternativ til vekst i pengeøkonomi for stader med avgrensa potensiale slik som på Waya Lailai. Visse føresetnadar bør likevel vere innfridde og mange av desse er nemnt i den modifiserte definisjonen over. Lokalbefolkninga må sjølve kunne avgjere sine egne saker, dei må kunne utøve kontroll over faktorar som har innverknad på sine liv. I avgjersler som vil ha konsekvensar for kvardagen deira bør dei få det siste og avgjerande ordet. Dei må sjølve få vedta endringar, finne løysingar til sine problem, ta avgjersler, realisere tiltak og evaluere sine egne løysingar. Dersom alle desse faktorane kan realiserast er det eit godt utgangspunkt for at turisme kan vere ein positiv næringsveg. For at føresetnadane skal bli oppfylt må den aktuelle verksemda vere driven med stor lokal involvering både på grasrotplan og på administrativt plan. Helst bør verksemda også vere lokaleigd. Slik situasjonen er på Waya Lailai i dag, meiner eg at desse føresetnadane er oppfylte. Som Vilimoni sa, er denne resorten til for å tene lokalbefolkninga sitt beste. Både eigarane, leiarane og

¹⁰ Sjå til dømes: Adelaide Now Online 2007, Fiji Times 2006.

¹¹ Sjå: ABC News 2006, Fiji Times Online 2006.

Kapittel fem

arbeidarane er medlemmer av lokalbefolkninga og har djup innsikt i kva som trengs og kva som er viktigast på øya. Derfor er utgangspunktet for at resorten skal vere samfunnsnyttig ganske mykje betre enn det ville vere med ein ekstern (utanlandsk) eigar. Slik det vert styrt no står lokalbefolkninga i fokus. Det er ikkje utviding, oppgradering og profittmaksimering som er det endelege målet; det er heller eit delemål som må oppfyllest for å komme til det endelege målet, som er å gje innbyggjarane eit sjølvstendig livsvedlikehald.

Tilbakeføring av økonomisk overskot

Sjølv om det har gått mykje opp og ned med både sjølve drifta og med summen av pengar som har blitt tilbakeført til landsbyen, har resorten alltid vore ei verksemd som økonomisk sett har tent folket. Lokalbefolkninga har fire kontoar som overskotet frå Sunrise vert sett inn på. Den største kontoen går til sjølve resorten, men i tillegg finnast det tre andre som er til kyrkja, skulen og *vanua*¹². Dei tre sistnemnde er kontoar som er til for å gje økonomisk støtte tilbake til lokalbefolkninga. Dersom det trengs pengar til noko i landsbyen, måtte det vere til ei felles reise med kyrkja, ein ny *bure* til høvdingen eller vedlikehald av skulen, må ein kontakte ein liten komité som sit i direktørstyret og legge fram sitt ønskje. Sidan dei offisielt opna si eiga drift har resorten donert 22 hus til forskjellige familiar som trengte det.¹³ Kyrkjene i landsbyane vart bygde med pengar frå resorten, og huset til høvdingen vart bygd delvis med støtte frå resorten. Når nokon døyr, får familien til den avdøde ein betydeleg sum til gravferda og når nokon giftar seg får dei også støtte. Desse er alle døme på at det verkeleg er ei verksemd som er til for å tene deira økonomiske behov så godt som mogleg. Donasjonane og dei private lønningane er likevel ikkje dei einaste aspekta ved lokalt eigarskap som tenar i fordel for befolkninga. Måten drifta vert arrangert på er basert på ei levd innsikt i lokalsamfunnet, noko som sjølvstendig gjev eit betre utgangspunkt for korleis ting kan gjennomførast på best mogleg måte.

Eit spel på heimebane

Dersom ein er heime i sin eigen sosiale kontekst og tek imot gjestene der, vil ein ha fleire fordelar. Ein handlar i sitt eige nærmiljø blant sine eigne slektningar, i møte som er strukturerte etter den kulturen ein sjølv har vokse opp i og lært seg å kjenne. Omgrepet *home advantage*, eller heimefordel, vert ofte brukt i sportslitteratur som ei forklaring på kvifor lag i mange forskjellige

¹² Her viser *vanua* til alt det andre i landsbyen som ikkje har med kyrkje eller skule å gjere.

¹³ Omtrent halvparten av desse er vel å merke bygd delvis med statleg støtte.

sportsgreiner vinn over 50 prosent av heimekampane (Neave & Wolfson 2003, Schwartz & Barsky 1977). Det er relativt brei semje blant skribentar innanfor dette emnet om at denne fordelten i stor grad kjem av sosial støtte frå heimepublikummet, altså at det er nært knytt til den sosiale konteksten.¹⁴

Dersom vi ser på dette i eit breiare perspektiv kan denne logikken overførast til ei beskriving av situasjonen på Waya Lailai. Sjølv om det er snakk om heilt andre situasjonar, finnast det likevel argument for at ein, også i dagleglivet, har eit betre utgangspunkt når ein treff folk på heimebane. Som Schwartz & Barsky skriv: "...whatever our objectives, we will perform better when there is someone behind us than when we are left alone and forced to rely on our own resources" (1977:642).

Lokalbefolkninga møter turistane i ein kontekst som dei sjølve er ekspertar på. Som eg viste i førre kapittel er fijianarane ikkje berre ekspertar på lokale møte, men også på å takle møte med turistar. Dette er møte som er prega av familiære omstender både sosialt og fysisk. Dei møter gjestene på premissar som dei sjølve i stor grad har vore med på å etablere.

Den geografiske nærleiken til resortane kan samtidig redusere fråflytting. På Gau var mange bekymra for det synkande talet i landsbyane som kom som følgje av arbeidsmigrasjon til urbane strøk. Det lave talet på unge vaksne i landsbyen var ifølgje Sunia eit følgje av at ungdommar blir igjen i byen for å få seg jobb etter dei er ferdige med utdanninga si. På Waya Lailai har dei no etablert eit alternativ til dei urbane arbeidsplassane der folk kan få seg jobb.

Å jobbe for landsbyen

Gjennom samtaler med mange av dei som jobba på resortane er det tydeleg at jobben er meir enn berre ei inntekt til deg sjølv og din familie. Når ein jobbar for ei bedrift som er lagt opp til å tene lokalsamfunnet og dei lokale landsbyane, vil ein også jobbe for landsbyen. Dei som no jobbar på resortane får betalt mellom 140 og 180 FJD i månaden.¹⁵ Sjølv om dette hjelp mykje er det ikkje ei god løn. Det finnast alternativt arbeid på resortar i nærleiken der ein kan tene opp mot 800 FJD i månaden, men då vil ein ikkje jobbe for landsbyen, i tillegg til at ein ikkje får bu heime hjå familien sin. Veniasi, ein mann i femtiåra frå Naboro, er ein av dei som meiner det er greitt å få dårleg betalt sidan ein likevel jobbar for landsbyen.

¹⁴ Sjå til dømes Mizruchi 1985, Schwartz & Barsky 1977 og Greer 1983.

¹⁵ Turnusen på resortane er delt inn slik at dei tilsette jobbar annakvar veke slik at dobbelt så mange får arbeid.

Kapittel fem

Veniasi: In Kucau, if I work for one week I get \$70.

Ola: So what do you think of the pay? Do you think \$70 for one week is ok?

Veniasi: We just think of our village. This resort is owned by the village eh? We just go and work there. Never mind it's only \$70; that is the resort owned by the village. I do it for the village.

Ola: So if this resort was owned by somebody else?

Veniasi: Ooh. I would go fishing.

Arbeidet han gjer på resorten er altså ikkje berre ein jobb som han gjer for å tene pengar til seg sjølv og familien sin, men også ein jobb for å gjere ein innsats for heile lokalsamfunnet.¹⁶ Det at resortane er oppbygde og drivne på ein måte som gjer at dei fleste føler seg inkluderte i føretaket, har også innverknad på folk sin vilje til å hjelpe til.

Felleskjensla i ein liten landsby på Fiji svært sterk og det meste som rører ved det kollektive i landsbyen vert også handtert kollektivt. Mellom anna er det vanleg å halde eit offentleg landsbymøte ein gong i månaden. På dette møtet drøftar ein kva slags arbeid som skal gjerast i landsbyen den komande månaden og andre eventuelle tema som folk vil ta opp. Av dette arbeidet er det ingen som får betalt for det dei gjer, men det er heller ein felles innsats for heile landsbyen og alle innbyggjarane som bur der. Dette har visse likskapar med måten arbeidet med resortane har teke form. Arbeidarane som jobbar på resorten gjer ein innsats som kjem folk flest til gode.

I tillegg til dei som er fast tilsette på resorten er det mange som har bidrege gjennom å hjelpe til med både bygging og vedlikehald av resortane. Det følgjande utdraget er teke frå ei samtale med Solo, som er sonen til den førre høvdingen i landsbyen. Han fortel om ideen bak resorten.

The chief owns this piece of land, you know. But the chief he had a clear mind and everything, "I have to give to the village", [he said]. He [...] called a meeting for all the village and talked to the people of the village: "come and help to build this, our resort. I'm not going to own this resort, we're going to own by all the people in the village. The one who is just born or is growing up, it belongs to him. It's in all my heart, all my soul; I have a clear mind, a clear heart, so I have to give you this. So we have to come together all the people in the village. We have to build a new resort. It's going to be the future it's going to be helping you a lot."

¹⁶ Dette stemmer ikkje i like stor grad for Kuata som for Sunrise, sidan Kuata er eigd av berre den eine sub-klanen. Det er likevel eit føretak som gagnar store delar av lokalbefolkninga.

Som utdraget viser var ideen at det skulle vere eit felles prosjekt. Det heile er oppbygd som eit stort landsbyprosjekt som alle er involverte i og som alle framleis, i større eller mindre grad, kan nyte fruktene av.

Familiære former for arbeidsorganisering

Waya Lailai er ei øy med relativt få naturressursar, noko som i dagens situasjon med nye behov for pengeøkonomi gjer det vanskeleg å forsørgje seg gjennom jordbruk og fiske. Dei har derimot greidd å etablere noko anna som dei kan kultivere og bære fruktene frå; nemleg resortane sine. Desse har dei bygd opp og arbeidd med meir eller mindre frå botnen av. Desse resortane treng kontinuerleg vedlikehald og tilsyn. Eigarane må gjennomføre ei konkret rekke arbeidsoppgåver for å kunne hauste konkrete materielle resultat. Ein kan sjå analogien mellom arbeidet med desse resortane og arbeidet med ein grønsakhage. Dei er to forskjellige alternativ til å oppnå det same målet.

Under mitt korte opphald i Lovu på Gau møtte eg familiefaren Semisi som inviterte meg til å vere med han og om lag tjue andre menn ut i hagane deira for å arbeide. Sjølv om folk har individuelle hagar arbeider dei mykje saman. Her er Semisi si forklaring på korleis dette går føre seg:

As you can see all the men working in this garden, we call it a *teitei*, it's like a community work. [...] We work on each garden for at least 30 minutes to one hour. So as you can see, this is one guy's garden. We are working on it now and some of the boys are ploughing cassava, and some are weeding. Some are just standing and staring, and this is all part of the work. So it is about the community work in this island and in this village, it's the lifestyle of their living; what their ancestors used to do. They used to work together to achieve what they can achieve in life.

Semisi karakteriserar altså denne forma for samarbeid som noko forfedrane gjorde. Sahlins, derimot meiner at dette ikkje var noko vanleg før kolonitida, i alle fall ikkje på Moala. Han skriv: "Economic 'communalism' at the village level was not the normal, daily organization of production in the pre-colonial era. On the contrary, collective village production was, compared to familial production, infrequent" (1962:340). Likevel; uavhengig av kva tid dette vart normalt, er dette no ein vanleg måte å organisere arbeid på begge øyane eg besøkte. Det er ein arbeidsmetode som har blitt etablert både i hagane på Gau og på resortane på Waya Lailai. Både ved spesielle høve (som ved bygging av nye bygningar på resorten eller i landsbyen) og i meir

Kapittel fem

kvardagslege gjeremål (som ved lossing av nye matvarer frå fastlandet) er samarbeidet ein viktig del av kvardagen.



Ei gruppe menn frå Lovu jobbar saman i ein hage på Gau.



Lossing av varer på Sunrise.



Bygging av ny bure (*were levu*) til høvdingen i Namara.

I denne typen samarbeid har hierarkiet også sterk innverknad på korleis det heile vert organisert. Det følgjande eksempelet illustrerar dette tydeleg:

Under bygginga av det nye huset til høvdingen i Namara sat eg og prata med Ilivasi, ein av *the elders*, som på lik linje med dei andre eldre, satt ved sidan av og såg på at dei yngre mennene arbeidde. No og då ropte dei: "*Vinaka! Vinaka! Vinaka!*" (takk).

Kapittel fem

Han forklarte inndelinga slik: "Everybody has a task; everybody helps building this house. Me and the other elders here, our job is just fooling around doing nothing. We just fool around, tell stories, tell jokes and make fun for the chief."

I tillegg til det han nemnde, var det mange som snakka om at dei eldre var "ingeniørane" av huset sidan det var dei som forklarte korleis det skulle gjerast. Dei heldt arbeidarane under oppsyn og passa på at alt vart gjort på riktig måte. Dette er ei bra beskriving av den generelle arbeidsinndelinga. Dei eldre tok seg ofte av viktige administrative oppgåver i landsbyen medan resten sto for det fysiske arbeidet. Eit av dei positive aspekta ved at resortane er lokaleigde er at desse måtane å organisere arbeid på i stor grad kan overførast til resortane. For at resortane skal vere eit føretak som harmoniserar mest mogleg med organiseringa av resten av kvardagslivet i landsbyen bør det medfølgjande arbeidet, som har så stor innverknad på dagleglivet åt befolkninga, ha ein familiær struktur. Dette meiner eg skaper eit godt utgangspunkt for at verksemda skal kunne lukkast.

Utanforståande aktørar

Fram til 2006 gjorde både Sunrise og Kucau sine egne bookingar og dei frakta ofte turistane i egne båtar, men etter militærkuppet i 2006 var nedgangen i turismen så stor at begge to såg seg nøydde til å finne alternative måtar å skaffe turistar på. Dei tok til slutt kontakt med AA for å innleie eit samarbeid med dei.

Fordelen med å samarbeide med AA er at dei har lang erfaring med marknadsføring og er godt kjende. Dei kan derfor skaffe fleire turistar enn resortane ville greidd åleine. Bakdelen er at dei tek 30 prosent av bruttoinntekta. Turistane betalar for ein heil pakke som inkluderar transport, overnatting, og på mange resortar, også maten. Dette vil seie at når ein turist betalar \$150 for overnatting og mat, er det berre \$105 som faktisk går til resortane. I seinare tid har AA i tillegg byrja med tilleggspakkar kalla "the full monty" som inkluderar aktivitetar som kajakkurar, fjellturar eller leige av snorkleutstyr (Awesome Adventures Fiji 2009). Alle desse aktivitetane er ting som dei tidlegare ikkje hadde noko med å gjere og som resortane selde sjølve. Dette har skapt misnøye blant befolkninga på Waya Lailai. Likevel er dei klar over at dei dårlege tidene som Fiji går gjennom fører til at dei ikkje har mykje val. Dei må gjere det slik dersom dei vil ha nok gjester til å få det til å gå rundt. Solo snakka ofte om si misnøye med AA:

We want to chase this company, Awesome. We don't like that company. We want to bring our own tourists. We want to build our own boat, bring our own guests and do

Kapittel fem

our own booking. It would be much easier and much more money, you know. But now we just keep it, just letting them do it, because we have this kind of system in Fiji. The government is not so good so we just let the big company bring the tourists here. When this government is gone we are going to chase them away.

Denne utsegna tyder på at dette er eit samarbeid som vert gjort berre fordi dei er nøydde til det. Folket på Waya Lailai har fleire gongar vist at dei ikkje vil la seg utnytte av utanforståande. Som eg kom inn på i kapittel fire er CCC eit av dei selskapa som har fått oppleve lokalbefolkninga si sjølvstende og handlekraft i møte med utanforståande. Ein dag var eg på besøk hjå Veniasi og kona hans Ramona, som begge er med i underhaldningsgruppa ”Kabu Kei Namara” som tidlegare braut med CCC på grunn av deira manglande vilje til å betale ein god pris for underhaldningsgruppa. Ramona forklarte det slik: ”They wanted to beat us! They wanted to be smart! We told them ’you should put your fare up’. And they said no! Then we said, ‘Ok, then we won’t do it!’” Dei har med andre ord, i tråd med Weber sin maktdefinisjon (1971:53), fått sett gjennom sin eigen vilje, trass i at andre deltakarar i det kollektive liv har gjort motstand.

Symbiotiske forhold

Det er tydeleg at CCC ikkje har noko interesse i at lokalbefolkninga skal få bestemme over korleis ting skal gjerast, men samtidig er det heller ingen tvil om at folket på Waya Lailai er klare i sine krav og ikkje let seg utnytte. Samtidig som det er eit faktum at lokalbefolkninga er avhengige av turismen for å oppretthalde inntekta si, er det viktig å huske at turistane er avhengige av fijianarane for at dei skal få kunne utspele si rolle som turistar; dei er nøydde til å ha lov til å besøke destinasjonar for å kunne reise. CCC på si side er sjølvstende avhengige av både turistane og lokalbefolkninga for å halde fram med turisme. Det dreiar seg med andre ord om eit symbiotisk forhold.

For ”MV Reef Escape” som leverandør av ei turistoppleving, er det lite dei kan gjere dersom lokalbefolkninga ikkje samarbeidar. Dei får ikkje besøke dei lokale øyane eller symje i korallreva. Heile opplevinga ville blitt amputert for mykje av det dei tilbyr.¹⁷ Viss CCC vil behalde fundamentet i si drift av skipet, er dei altså avhengige av desse aktivitetane for å kunne ha eit program der dei faktisk får lov til å gå i land og halde aktivitetar for gjestene sine.

¹⁷ Mellom anna: ”spectacular beaches[...]warm and friendly culture[...]idyllic sites and exclusive destinations[...]snorkel[ing] over magnificent coral reefs and experienc[ing] the culture first hand at traditional island villages and handicraft markets”. Delar av dette kan diskuteras om dei faktisk tilbyr i dag, men dei slepp i alle fall unna med det.

Kapittel fem

Om vi no ser på den fiktive turisten John, kan vi sjå eit liknande mønster. Til vanleg er han sjukepleiar, far, bror og ei rekke andre ting, alt etter kva status som gjer seg gjeldande i den aktuelle situasjonen. I møtet med fijianarane derimot, er John først og fremst turist; han er fråteken dei andre statusane og redusert til det som er gjeldande i dette møtet. Dersom John vert fråteken retten til å besøke andre destinasjonar; altså om lokalbefolkningar som den på Waya Lailai skulle bestemme seg for at dei ville slutte å ta imot turistar, ville John framleis kunne vere sjukepleiar, far, bror og så vidare, men han ville ikkje kunne vere turist. Med andre ord er han avhengig av dette privilegiet for å kunne spele ut denne statusen.

Til slutt ser vi også at lokalbefolkninga, i sin status som vertar, er avhengige av turistane for å kunne spele ut denne rolla. Dei er også avhengige av turistane for å behalde si absolutt største inntektskjelde. Likevel er det tydeleg at det er dei som sit med makta i desse møta; dei kan trekke seg ut av dette forholdet slik dei tidlegare har gjort. I det tidlegare tilfellet vart dette gjort fordi dei meinte at turistane ikkje oppfylte pliktene dei har i desse møta, men ut frå eksempelet ovanfor er det tydeleg at både elevar og foreldre meiner at turistane i tilstrekkeleg grad spelar ut rollene sine slik dei bør.

Sosial makt

Foucault sitt bidrag til maktproblematikken er uunnverleg når vi skal snakke om makt i sosiale situasjonar. Han skriv: "...to live in society is to live in such a way that action upon other actions is possible – and in fact ongoing. A society without power relations can only be an abstraction" (1982:791). Han meiner at makt er uløseleg knytt til sanning, som igjen heng saman med definisjonen av kva som er rett. Den som produserar sanninga har derfor makt til å definere kva som er rett og gale i eit samfunn (Foucault 1976:229). Dei bestemmer kulturelle kategoriar og definerar kva som er folk sine plikter i forskjellige sosiale situasjonar. Dersom ei gruppe menneske sit med denne typen makt i eit globalt møte, slik som på Waya Lailai, har dei ein viss autonomi over eigne levevilkår. Dersom lokalbefolkninga definerar både turistane og seg sjølv, så definerar dei også situasjonen; altså har dei makt til definering av møtet. Desse definerte situasjonane, altså møta mellom folk, er ein handterleg realitet for dei fleste medlemmane av lokalbefolkninga i denne konteksten. Som eg har vist tidlegare, finnast det etablerte reglar for å handtere situasjonane som oppstår i møte mellom to eller fleire personar.

Kapittel fem

Definisjonen på eit møte er basert på kva for statusar som gjer seg gjeldande. Her er det stor skilnad mellom kategoriane *kai Viti* og *vavalagi*. Trass i den sterke skilnaden mellom dei to har dei likevel den same definisjonsrota. Denne definisjonen er det lokalbefolkninga som står for, og dei handterer desse situasjonane i kvardagen på ein effektiv måte. Realiteten som finnast på Waya Lailai er eit resultat av ei historie fylt med samhandling. Det er ei strukturering av eit sosialt system, for å parafrasere Giddens, som har blitt produsert og reproduisert gjennom interaksjon (1984:25).

Sjonglering av sosiale kontekstar

Sjølv om den ”nye” kvardagen kan vere utfordrande vert den handtert av lokalbefolkninga på ein effektiv måte gjennom å bevege seg inn og ut av desse lokale/globale situasjonane. Det er ofte snakk om ei bevisst rørsle fram og tilbake mellom både sosiale kontekstar og statusar. Denne nisjen som lokalbefolkninga har bygd seg opp inkluderar altså både ein fysisk infrastruktur, ein etablert turistdestinasjon og ei tilpassa organisering av drifta. I tillegg finnast det ein annan del som er ein minst like viktig del av denne nisjen, nemleg definisjonane av folk, av dei sosiale strukturane og deira effektive handtering av desse situasjonane; det sosiale byggverket, om ein vil. Denne har dei også hatt hovudrolla i å bygge opp sjølve. Dei har konstruert noko som dei kan gå inn og ut av. Dette gjeld både å gå inn og ut av området på resorten og å gå inn og ut av dei gjeldande statusane som høyrer til dei forskjellige kontekstane. Folk er bevisste på skiljet mellom dei forskjellige statusane og på at dei må sjonglere mellom desse. Slik Maleli uttrykte det er ein mindre bundne til å følgje visse reglar når ein er på resorten, fordi ein då er på jobb og følgjer reglane for arbeidsplassen:

Maleli: It's a fact when you are at the job site - like at the resort, when you go there for working – it's different. Like here [in the village] "cousin brothers" they don't talk. When they go to work they talk because it's different; it's the working place. So whatever custom or culture is, when you go to work at the resort you put it aside. That's the way the fact is. (Signaliserar ein strek med hendene.)

Ola: So it's almost like there's a boundary. There's a line, when you cross the line into the resort then...

Maleli: There's a difference.

Ola: And you don't act in that way anymore?

Maleli: Yeah. So when you leave the resort back to the village, then you are back to custom and culture again.

Kapittel fem

Dette dømet peikar på eit skilje mellom forskjellige måtar å samhandle med folk basert på dei fysiske omstendene rundt møtet heller enn på deira status i forhold til kvarandre. Dette er ei sjonglering av sosiale situasjonar. Den viktigaste sjongleringa er likevel den som vert gjennomført ved ei eigenforvaltning av å gå inn og ut av sosiale roller. Lokalbefolkninga regisserar ei rørsle for seg sjølve som vert brukt for å handtere dei forskjellige møta. Dette er eit etablert og viktig verktøy i kvardagen. Evna til å handtere denne sjongleringa er essensielt også for dei som ikkje jobbar på resortane. Som eg viste i førre kapittel er også barneskuleelevane dyktige på å gå inn og ut av desse statusane; dei går frå å vere elevar til å vere eksotiske fijianske dansarar/guidar og tilbake. Dette handterer dei på ein måte som ser ut til å vere tilfredstillande både for turistane og seg sjølve.

Makt i lokal kunnskap

Det å kunne skifte fram og tilbake mellom statusar er svært viktig også innanfor dei lokale møta. Eg har tidlegare vist at kvardagen til lokalbefolkninga er prega av store kontrastar mellom møta dei har med forskjellige slektningar. Det å sjonglere mellom ulike statusar, som igjen betyr å ta i betraktning andre forventningar og plikter, er derfor noko alle i landsbyen er nøydde til å ha nært omsyn til heile tida. Dette utgjer ein del av den lokale verktøykassa. Den set ein i stand til å handtere situasjonar prega av skiftande rolleutspeling. Dei globale møta er på denne måten ei utviding av den lokale røyndommen og gjer fijianarane til ekspertar til å handtere sin ”nye” kvardag.

Foucault skriv: ”the exercise of power consists in guiding the possibility of conduct and putting in order the possible outcome” (1982:789). Han meiner altså at makt er ei strukturering av andre folk sine handlingsområde. Det som skjer på Waya Lailai, er at turistane sine handlingar vert reduserte til ein spesifikk type handling som er endemisk for turistane. Dette kjem som følge av lokalbefolkninga sin definisjon av *vavalagi*. Cheong og Miller skriv i si analyse av makt og turisme, at sidan turistane er på ein framand plass vil også deira ”kultur” miste sin gyldigheit (2000:380). Det eg derimot har vist er at trass i at turistane ikkje har kjennskap til den fijianske kulturen, handlar dei likevel på ein måte som er akseptabel for lokalbefolkninga. Det er likevel ikkje berre turistane si fortjeneste at deira åtferd er akseptabel. Det er i stor grad eit resultat av lokalbefolkninga si handtering av møta som igjen er bygd på deira definisjon av kva plass ein

Kapittel fem

vavalagi har i samfunnet. Dette er ein av grunnane til at eg meiner det er liten tvil om at lokalbefolkninga har eit fast og stødig grep om situasjonen.

Makt må ifølgje Foucault bli studert der den vert brukt (1986:233). Ein må sjå på dei faktiske målskivene for utøving av makt og effektane som følgjer denne maktutøvinga. Makta si målskive på Waya Lilai er aktive handlingssituasjonar utført av menneske. Det handlar, som Foucault skriv (1986:234), om å kontrollere handlingar, ikkje menneske. Makta vert sett til livs på handlingane til jenta i kyrkja, eller på måten folk kler seg i landsbyen. Det er der den trengjer inn og produserar sine ekte effektar (Foucault 1986:233). Det er der vi ser i praksis at det er knytt ein alternativ moralitet til utlendingar; dei fjernar turistane si moglegheit for å kunne undergrave lokale reglar. Dette lukkast dei i fordi dei har avværna turistane ved å fjerne deira rett til å delta i dei lokale møta slik som til dømes er tilfelle i turistar si deltaking i *yaqona*-seremoniar. Utlendingane vert med andre ord fråtekne sitt statusmangfald og vert sittande igjen med ein status som i denne konteksten avgrensar dei til ein (ufarleg) *vavalagi*.

Maktutøving avhenger av det Foucault kallar ”a certain economy of discourses of truth” (1976:229). Lokalbefolkninga utøver makt gjennom å etablere ein sanningsdiskurs om *vavalagi*-statusen og på den måten ordne dei moglege resultata av turistane sine handlingar. Dei er ikkje like interessert i turistane sin åtferd som i å kontrollere konsekvensane denne åtferda kan få. Innesperringa av den sinnsjuke som forklart i Foucault sitt verk *Galskapens historie* (1973) kan derfor samanliknast med utestenginga av turistane. I staden for å fokusere på kva som kunne gjerast med sinnsjukdommen vart det gjort tiltak for å minimere effektane dette fekk for resten av samfunnet (Foucault 1973). Som sett tidlegare, vert turistane sloppe inn i dei fleste delar av det fysiske nærområdet, men på same tid vert dei ikkje gitt tilgang til det lokale repertoaret av statusar. Dei vert ikkje gitt tilgang til dei lokale rettane og vert i tillegg møtt med eit anna sett forventningar. Både turistar og dei sinnsjuke vert oppfatta som ein potensiell trussel dersom dei får tilgang til samfunnet på same vilkår som resten av befolkninga, og vert derfor utestengde frå dette I *Guardians of Marovo Lagoon* (1996:324, 408-409) viser Hviding korleis ein på dei vestlege Salomonøyane nyttar ein liknande strategi gjennom å definere japanske fiskarar som usiviliserte og uvitande menneske for å sleppe å la seg sjenerere av deira åtferd i landsbyen og deira respektlause behandling av kvinnene der. På denne måten minskar dei potensialet for open konflikt på grunn av stadig etikettebrot. For Foucault er det eit viktig poeng å vurdere korleis maktmekanismane er politisk nyttige og økonomisk fordelaktige (1986:236). På Waya Lilai

Kapittel fem

sørgjer desse mekanismane for ein viss sosial stabilitet og lokal kontroll, samtidig som det tek vare på den økonomiske vinninga som turismen bringer. Utestenginga av turistane fører derfor til at dei kan vere eit gode for samfunnet.

For å analysere maktrelasjonar meiner Foucault at ein må etablere dei følgjande fem konkrete poenga (1982:792). Det første er å finne differensieringssystemet som gjer det mogleg for nokon å handle i forhold til ein annan person si handling. Eg har vist at i konteksten på Waya Lailai er denne differensieringa basert på strukturelle inndelingar i menneskelege kategoriar knytte til sosiale statusar. Statusane heng saman med sosiale reglar som har følgjer i møte mellom menneske. I lokale møte skil ein mellom eit stort repertoar av statusar som er bestemt ut frå slektskapsrelasjonar, alder og kjønn. I globale møte skil ein i hovudsak mellom nokre få (*kai Viti/vavalagi*, og til ei viss grad alder og kjønn). I begge typen møte er statusane basert på definisjonar av "den andre" som gjev retningslinjer for deltakarane sine rettar og plikter vis-à-vis kvarandre.

Det andre poenget er at ein må studere kva som er formåla med folk sine restriksjonshandlingar. Formålet med desse restriksjonshandlingane i dei globale møta er eit vedlikehald av statusar og vidareføring av eit sjølvstendig økonomisk livsvedlikehald. Målet er å ikkje la turistane forstyrre dei lokale sosiale statusane samtidig som inntekta frå turisme held fram.

For det tredje skriv Foucault at ein må sjå på korleis desse maktrelasjonane vert gjennomførte. I møtet mellom *kai Viti* og *vavalagi* skjer dette gjennom komplekse former for kontroll utført gjennom ei strukturering av sosiale reglar knytte til statusar. Dei sosiale reglane vert strukturerte inn i ei todeling som fører til ei utestenging av *vavalagi* frå deltaking i forhandlinga av dei lokale statusane.

Det neste ein må vurdere er, ifølgje Foucault, korleis makta vert institusjonalisert. I denne konteksten skjer det gjennom fenomen knytte til hierarki og respekt, som ifølgje Toren (1990) vert innskrivne i den kognitive utviklinga av sosiale aktørar. Det vert konstruert ein hegemonisk definisjon av forskjellige menneske som tilhøyrarar av spesifikke kategoriar med tilhøyrande statusar. Dette ordninga av menneske vert overført til globale møte gjennom ei utvikling av "nye" kategoriar basert på ei historie av møte med utanforståande. Desse er igjen med på å vedlikehalde både lokale og globale identitetar og relasjonar.

Kapittel fem

Det siste punktet som må vere med i analysen er ei vurdering av graden av rasjonalisering av maktrelasjonane. Foucault skriv: ”The bringing into play of power relations as action in a field of possibilities may be more or less elaborate in relation to the effectiveness of the instruments and the certainty of the results” (1982:792). Eg har vist at utføringa av sosial makt på Waya Lailai vert basert på den lokale kunnskapen rundt sosial kategorisering. Denne kunnskapen har deretter blitt effektivt utnytta i forhold til samhandling med turistar på ein måte som i dei aller fleste tilfelle godt justert til situasjonen.

Møta med turistane er blitt ein del av lokalt sosialt liv og er ein naturleg del av kvardagen. Lokalbefolkninga skaper si eiga historie gjennom samhandling med turistane og gjennom å utvikle definisjonar. I sin diskusjon av forholdet mellom ”dei innfødde” og kolonimaktene i *The Wretched of the Earth*, påpeikar Franz Fanon (1963:51) at dei britiske kolonimaktene var bevisste skaparar av historie, men hadde eit mangelfullt syn på det dei tok del i; dei såg nemleg på si historie berre som ei utviding av historia til sitt moderland. Dette er ein feil eg vil unngå å gjere her. Det eg har prøvd å vise handlar om korleis desse globale møta er forma av lokalbefolkninga og dei internasjonale turistane saman. Dei samhandlar med kvarandre og utviklar nye former for sosiale møte og meiningsfull samhandling. Det som kjem ut av dette er altså ikkje berre ei forlenging av den fijijske historia, men også av den globale.

Eg nemnte korleis resortane vert ein analogi til ein grønsakhage; ei kjelde til materielle godar som ein bygger opp, utformar og pleier heilt til ein haustar fruktene frå arbeidet sitt. Turismen er eit alternativ til tradisjonelle hagar og i si elementære form treng også resortane liknande behandling for å gje utbytte. Mykje av arbeidet som må til består av ein stor og omfattande prosess som endå held fram. Waya Lailai si lokalbefolkning har sjølv bygd opp infrastrukturen som skal til, dei har organisert gjennomføringa av føretaket sjølv og det har dei gjort på ein måte som fungerer. Det har blitt gjort på ein solidarisk måte som har skapt positive ringverknadar for den aller største delen av befolkninga. Dei har etablert ein levedyktig næringsveg som fungerer som eit godt alternativ for dei motgangane som tidlegare generasjonar vart konfronterte med. Denne næringsvegen er ein nisje som dei sjølv styrer og har kontroll over. Dei har skapt eit ”nytt” samfunn der folket veit å handtere globale møte og har lært seg å i stor grad kunne gå ut og inn av sosiale situasjonar, og å skilje mellom reglane for lokalbefolkninga og turistane på ein måte som gjer møta handterlege. Som Sahlins (1999:406) skriv så organiserar ikkje desse menneska liva sine som svar på det som har bekymra oss i det

Kapittel fem

siste. Det er tydeleg at dei aspekta ved møta som eg i byrjinga av feltarbeidet såg for meg som potensielt problematiske, var ei bekymring som lokalbefolkninga ikkje delte med meg. På same tid som dei handterer samhandling i både lokale og globale møte på ein effektiv og meiningsfull måte meiner eg dei også har lukkast i å bevare kontrollen over sin eigen identitet.

Bibliografi

Adams, Vincanne

1996 *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters*. Princeton: Princeton University Press.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso.

Aziz, Heba

1995 Understanding attacks on tourists in Egypt. *Tourism Management* 16(2): 91-95.

Barth, Fredrik

1972 Analytical Dimensions in the Comparison of Social Organizations. *American Anthropologist. New Series* 74(1): 207-220.

Bashkow, Ira

2006 *The Meaning of Whitemen: Race & Modernity in the Orokaiva Cultural World*. Chicago: University of Chicago Press.

Baum, Tom

1996 Images of tourism past and present. *International Journal of Contemporary Hospitality Management* 8(4): 25-30.

Berreman, Gerald D.

1962 *Behind Many Maks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*. Ithaca, N.Y: Society for Applied Anthropology.

Booms, Bernard & Bitner, Mary

1980 New management tools for the successful tourism manager. *Annals of Tourism Research* 7(3): 337-352.

Boydell, Spike & Shah, Krishn

2003 An inquiry into the nature of land ownership in Fiji. *International Association for the Study of Common Property (IASPC)*. Brisbane, Australia.

Bourdieu, Pierre

1996 Det kabylske huset, eller verden snudd på hodet. *Symbolisk makt: Artikler i utvalg*. 7-23. Oslo: Pax forlag.

Burns, Georgette Leah

2004 Anthropology and Tourism: Past contributions and future theoretical challenges. *Anthropological Forum* 14(1): 5-22.

Calvert, James & Williams, Thomas

1859 *Fiji and the Fijians*. Rowe, George Stringer (red.), New York: D. Appleton and Company.

Capell, A.

1991 *A New Fijian Dictionary*. Suva: Government of Fiji.

Capell, A. & Lester, R. H.

1945 Kinship in Fiji. *Oceania* 15(2): 171-200.

Carrier, James G.

1995 *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.

Chambers, Robert

1983 *Rural Development: Putting the Last First*. New York: Longman Scientific and Technical.

Cheong, So-Min & Miller, Marc L.

2000 Power and tourism: A Foucauldian Observation. *Annals of Tourism Research* 27(2): 371-390.

Choy, Dexter J. L.

1991 Tourism planning: The case of market failure. *Tourism Management* 12(4): 313-330.

Cohen, Erik

1988 Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of tourism research* 15(3): 371-386.

Colchester, Chloë

2003 *Clothing the Pacific*. New York: Berg.

Cole, Stroma

2006 Cultural Tourism, Community Participation and Empowerment. I *Cultural tourism in a changing world: politics, participation and (re)presentation*. Smith, Melanie & Robinson, Mike. Clevedon (89-99). NY: Channel View Publications.

Connely-Kirch, Debra

1980 A Comment on Boundaries Between Work and Private Worlds. *Annals of Tourism Research* 7(4): 608-609.

Crick, Malcolm R.

1985 "Tracing" the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Fieldwork, Tourism and the Ludic, *Social Analysis* 17(1): 307-344.

Desmond, Jane C.

1999 Picturing Hawai'i: The "Ideal" Native and the Origins of Tourism, 1880-1915. *Positions: East Asia Cultures Critique* 7(2): 459-501.

Duffield, Brian S. & Long, Jonathan

1981 Tourism in the Highlands and Islands of Scotland: Rewards and Conflicts. *Annals of Tourism research* 8(3): 403-431.

Fanon, Frantz

1963 *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Feinberg, Richard & Macpherson, Cluny

2002 *Oceania: An introduction to the Cultures and Identities of Pacific Islanders*. Durham, NC: Carolina Academic Press.

Focault, Michel

1973 *Galskapens historie i opplysningstidens tidsalder*. Oslo: Gyldendal.

1982 The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8(4): 777-795.

1986 Disciplinary Power and Subjection. *Power*. Steven Lukes (red.) 229-249. Oxford: Basil Blackwell.

Fraenkel, Jon; Firth, Stewart og Lal, Brij V.

2007 *The 2006 military takeover in Fiji: a coup to end all coups?* Canberra: ANU Press.

Freire, Paulo

1999 *De undertryktes pedagogikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Geertz, Clifford

1961 *The social history of an Indonesian town*. Cambridge: MIT Press.

Giddens, Anthony

1984 *The Constitution Of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Goffman, Erving

1956 The Nature of Deference and Demeanor, *American Anthropologist, New Series* 58(3): 473-502.

1959 *The presentation of self in everyday life*. Garden City, New York: Doubleday.

1969 *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania press.

Gottlieb, Alma

1982 Americans' Vacations. *Annals of Tourism Research* 9(1): 165-187.

Gounder, Rukmani

2005 Neglected dimensions of development: inequality, conflict and aid. *International Journal of Social economics* 32(1): 60-76.

Graburn, Nelson

1983 The anthropology of tourism. *Annals of Tourism Research* 10(1): 9-33.

Greer, Donald L.

1983 Spectator Booing and the Home Advantage: A Study of Social Influence in the Basketball Arena. *Social Psychology Quarterly* 46(3): 252-261.

Groves, Matthew

1963 The nature of Fijian society. *Journal of the Polynesian Society* 72(3): 272-291.

Grønhaug, Reidar

1978 Scale as a variable in analysis. Fields in social organizations in Herta, Northwest Afghanistan. *Scale and Social Organization*. Fredrik Barth (red.) 78-121. Oslo: Universitetsforlaget.

Hviding, Edvard

1996 *Guardians of Marovo Lagoon: Practice, Place and Politics in Maritime Melanesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

1998 Western Movements in Non-Western Worlds: Towards an Anthropology of Uncertain Encounters. *Suomen Antropologi* 23(3): 30-51.

Jabre, Bushra; Goodsmith, Lauren & Underwood, Carol

1997 *Arab Women Speak out: Profiles of Self-Empowerment*. Baltimore: Johns Hopkins School of Public Health.

Kaplan, Martha & Kelly, John D.

1994 Rethinking resistance: Dialogics of "Disaffection" in Fiji. *American Ethnologist* 21(1): 123-151.

Lal, Brij V.

2003 *Fiji Islands: From immigration to emigration*. Canberra: The Australian National University.

Medina, Laurie Kroshus

2003 Commoditizing Culture: Tourism and Maya Identity. *Annals of Tourism Research* 30(2): 353-368.

Mizruchi, Mark S.

1985 Local Sports Teams and Celebration of Community: A Comparative Analysis of the Home Advantage. *The Sociological Quarterly* 26(4): 507-518.

Nayacakalou, R. R.

1955 The Fijian system of kinship and marriage part I. *The Journal of the Polynesian Society* 64(1): 44-56.

1957 The Fijian system of kinship and marriage part II. *The Journal of the Polynesian Society* 66(1): 44-59.

- 1978 *Tradition and Change in the Fijian Village*. Suva: South Pacific Science Association.
- Neave, Nick & Wolfson, Sandy**
 2003 Testosterone, territoriality and the 'home advantage'. *Physiology & behavior* 78(2): 269-275.
- Noakes, Steve m.fl.**
 2007 *Fiji's Tourism Development Plan 2007-2016*. Suva: Sustainable Tourism Development Consortium.
- Ravuvu, Asesela**
 1983 *Vaka i Taukei The Fijian Way of Life*. Suva: University of the South Pacific.
- Robinson, Harry**
 1976 *A Geography of Tourism*. Plymouth: Macdonald and Evans.
- Robinson, Mike & Boniface, Priscilla**
 1999 *Tourism and Cultural Conflicts*. Newcastle: CABI Publishing.
- Rowlands, Jo.**
 1995 Empowerment Examined. *Development in Practice* 28(2): 101-107.
- Sahlins, Marshall D.**
 1962 *Moala, Culture and Nature on a Fijian Island*. Michigan: The University of Michigan Press.
 1985 *Islands of History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
 1993 Cery Cery Fuckabede, *American Ethnologist* 20(4): 848-867.
 1999 Two or Three Things that I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3): 399-421.
- Said, Edward W.**
 1978 *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schwartz, Barry & Barsky, Stephen F.**
 1977 The Home Advantage. *Social Forces* 55(3): 641-661.
- Smith, Valene L.**
 1989 *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sofield, Trevor H. B.**
 2003 *Empowerment for Sustainable Tourism Development*. Amsterdam: Pergamon.
- Stem, Caroline J.; Lassoie, James P.; Lee, David R.; Deshler, David J.**
 2003 How 'Eco' is Ecotourism? A Comparative Case Study of Ecotourism in Costa Rica. *Journal of Sustainable Tourism* 11(4): 322-347.

Thomas, Nicholas

- 1992 The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19(2): 213-232.
1993 Beggars Can Be Choosers. *American Ethnologist* 20(4): 868-876.

Toren, Christina

- 1990 *Making Sense of Hierarchy: Cognition as Social Process in Fiji*. London: The Athlone Press.
1999 *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.
2007 Sunday Lunch in Fiji: Continuity and Transformation in Ideas of the Household. *American Anthropologist* 102(2): 285-295.

Tosun, Cevat; Timothy, Dallen J. & Öztürk, Yüksel

- 2003 Tourism Growth, National Development and Regional Inequality in Turkey. *Journal of Sustainable Tourism* 11(2 & 3): 133-161.

Turner, James W.

- 1992 Ritual, Habitus and Hierarchy in Fiji. *Ethnology* 31(4): 291-302.

Turner, Ralph H.

- 1956 Role-Taking, Role-Standpoint, and Reference-Group Behavior. *The American Journal of Sociology* 61(4): 316-328.

Urry, John

- 1990 *The tourist gaze: leisure and travel in contemporary societies*. London : Sage.

White, Carmen M.

- 2007 More authentic than thou: Authenticity and othering in Fiji tourism discourse. *Tourist Studies* 7(1): 25-49.

Weber, Max

- 1971 *Makt og byråkrati: essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal.

Nettsider

ABC News Online

- 2006 *Coup Hurts Fiji's tourism industry.*
<http://www.abc.net.au/news/newsitems/200612/s1808361.htm> [Funne på nett 13.07.2009.]

Adams, Tony

- 2008 *Drinking the Kava: A Visit to the Real Fiji Gonomad.*
<http://www.gonomad.com/tours/0801/fiji.html> [Funne på nett 28.01.2008.]

Adelaide Now Online

- 2007 *DFAT raises travel warning on Fiji.*
<http://www.news.com.au/adalaidenow/story/0,22606,22555392-5006339,00.html>
[Funne på nett 13.07.2009.]

Awesome Adventures Fiji

- 2009 *Fiji Island Hopping.* <http://www.awesomefiji.com/passes-bula.aspx> [Funne på nett 17.08.2008.]
2009 *'Full Monty' Featured Products.*
<http://www.awesomefiji.com/packages.aspx> [Funne på nett 17.08.2008.]

Bulafijinow

- 2009 *The Ideal Family Vacation.*
<http://www.bulafijinow.com/family/> [Funne på nett 20.11.2009.]

BBC

- 2006 *Background to Fiji's four coups.*
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6209486.stm> [Funne på nett 12.12.2009.]
2009 *Fiji coup regime ruled unlawful.*
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7991427.stm> [Funne på nett 09.04.2009.]
2009 *Fiji's president takes over power.*
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7993295.stm> [Funne på nett 10.04.2009.]
2009 *Fiji coup leader restored as PM.* <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7994426.stm> [Funne på nett 11.04.2009.]
2009 *Fiji suspended from commonwealth.*
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/8231717.stm> [Funne på nett 02.09.2009.]

Captain Cook Cruises

- 2008 *About Us.*
<http://www.captaincook.com.au/home.asp?pageid=F17F9AFA8F14C46A&mgid=182> [Funne på nett 06.08.2008.]
2008 *Helpful Information.*
<http://www.captaincook.com.au/home.asp?pageid=72D80FB8FD7DC8B9> [Funne på nett 06.08.2008.]
2008 *Fiji Islands 01Apr08-31Mar09.* www.captaincook.com.au [Funne på nett 06.08.2008.]

- 2009 *MV Reef Escape*.
<http://www.captaincook.com.au/home.asp?pageid=5562BD355DD2416E&fleetid=8749A63C39552F2D> [Funne på nett 05.10.2009]

Committee to Protect Journalists

- 2009 *Fiji should halt Censorship and media expulsions*.
<http://cpj.org/2009/04/fiji-should-halt-censorship-and-media-expulsions.php>
[Funne på nett 15.05.2009.]
- 2009 *Censorship continues to suppress Fiji's media*.
<http://cpj.org/2009/05/censorship-continues-to-suppress-fijis-media.php> [Funne på nett 15.05.2009.]

Fiji Visitors Bureau

- 2009 *Fiji Backpacking*. <http://www.fijime.com/exploreme/> [Funne på nett 20.11.2009.]
- 2009 *Fiji in a Coconut Shell*. <http://www.fijime.com/bulame/> [Funne på nett 20.11.2009.]

Fiji Guide

- 2009 *The People*. <http://www.fijiiguide.com/page/the-people> [Funne på nett 20.11.2009.]

Fiji Islands Bureau Of Statistics

- 2008 *2007 Census of Population and Housing*.
http://www.statsfiji.gov.fj/Census2007/census07_index2.htm [Funne på nett 20.10.2008.]
- 2009 *Population of Fiji by ethnicity*.
http://www.statsfiji.gov.fj/Census2007/census07_index2.htm [Funne på nett 12.12.2009.]
- 2009 *Visitor arrivals by Country of Residence by Month*.
http://www.fijime.com//index.php/fiji_docs/authenticate/46 [Funne på nett 12.12.2009.]
- 2009 *Summary of visitor arrivals and departures*.
http://www.statsfiji.gov.fj/Tourism/Visitor_Arrivals.htm [Funne på nett 12.12.2009.]

Fiji Times

- 2006 *Fiji Hotels loose millions from national impasse*.
<http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=52379> [Funne på nett 13.07.2009]
- 2006 *Neighbours issue travel warning*.
<http://www.fijitimes.com/story.aspx?ref=archive&id=53766> [Funne på nett 13.07.2009]
- 2009 *We comply with regulations*. <http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=119353>
[Funne på nett 18.04.2009.]

Fiji Reservations

- 2008 *Fiji Islands – Captain Cook Cruises*.

- <http://www.fiji-reservations.com/captain-cook-fiji.html> [Funne på nett 11.09.2008.]
- Fiji Smile**
2010 *Fiji Smile: Isles of smiles, miles of isles, Fiji islands.*
<http://fijismile.ning.com/> [Funne på nett 29.04.2010.]
- Go Visit Fiji**
2009 *Vacations in Fiji Islands.* <http://www.govisitfiji.com/> [Funne på nett 20.11.2009.]
- Lal, Brij V.**
2003 *Fiji Islands: From Immigration to Emigration.*
<http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=110> [Funne på nett 12.12.2009.]
- Maritime Union of Australia**
2005 *Sacked.* <http://www.mua.org.au/news/sacked/>
[Funne på nett 10.09.2008.]
- Ministry Of Tourism**
2009 *Hotel Aid Act Checklist for SLIP Applications.*
http://www.tourism.gov.fj/downloads/msw-files/checklist_for_slip_applications.pdf [Funne på nett 12.10.2009.]
2009 *2003 Fiji international visitor survey summary report.*
http://www.tourism.gov.fj/downloads/msw-files/2003_ivs_%20report.pdf [Funne på nett 12.10.2009.]
- Native lands trust board Fiji Islands**
2009 *NLTB property in Fiji.* <http://www.nltb.com.fj/> [Funne på nett 15.11.2009.]
- Radio New Zealand**
2009 *Media in Fiji told to adopt 'journalism of hope'.*
<http://www.radionz.co.nz/news/stories/2009/04/15/1245aa0f4649> [Funne på nett 18.04.2009.]
- Solomon Islands Visitors Bureau**
2010 *Solomon Islands: Discover Somewhere Different.*
<http://www.visitsolomons.com.sb/> [Funne på nett 14.03.2010.]
- Sydhav**
2010 *Opplev Fiji!* http://www.sydhav.no/artikler/opplev_fiji.htm [Funne på nett 20.03.2010.]
- Tahiti Tourism North America**
2010 *Tahitian man & woman in profile.*
<http://www.tahiti-tourisme.com/gallery/paging.asp?category=People&islands=&keyword=&page=2>
[Funne på nett 29.04.2010.]

The Wakaya Club & Spa

2010 *All inclusive rates.* <http://www.wakaya.com/rates-and-policies/all-inclusive-rates>
[Funne på nett 01.05.2010]

Tourism Fiji

2009 *Fiji.* <http://www.tourismfiji.com/> [Funne på nett 20.11.2009.]

Travelblog

2009 *Bula.* <http://www.travelblog.org/Oceania/Fiji/blog-434442.html> [Funne på nett 20.03.2010.]

2009 *Bula Fiji!* <http://www.travelblog.org/Oceania/Fiji/Yasawa-Islands/blog-436963.html> [Funne på nett 20.03.2010.]

Travelpod

2009 *Waya Leilei Island Resort.* <http://www.travelpod.com/travel-blog-entries/tsquared/1/1237078200/tpod.html> [Funne på nett 20.03.2010.]

World Tourism Organization

2010 *International Tourism on Track for a Rebound after an Exceptionally Challenging 2009.* http://www.unwto.org/media/news/en/press_det.php?id=5361 [Funne på nett 03.05.2010.]