



Avkoloniserte kulturarrangement



- et studie av kulturarrangementers uttryksmessige utvikling

SOA-3900

Kai Arne Ulriksen

Masteroppgave i sosialantropologi

Fakultet for humaniora, samfunnsplanlegging og lærerutdanning

Institutt for arkeologi og sosialantropologi

Universitetet i Tromsø

Våren 2010

Forord

Jeg vil først og fremst takke alle informanter og venner på Grønland. Uten dem hadde ikke denne oppgaven vært mulig! Jeg ble kun møtt med positivitet og behjelpelighet. Uansett hva det måtte være. De bidro ikke bare med kunnskap, men tok meg også inn i sine hjem, hvor det ble drukket utallige kopper kaffe over enda flere samtaler. Disse stundene var uunnværlige. Spesielt takk til Silamiut, Det Grønlandske Teater, som lot meg bruke sine lokaler som studiested. De ga meg et sted hvor jeg kunne samle tanken mine når alt virket flytende og uhåndgripelig. Det satte jeg veldig stor pris på. *Qujanaq!*

Takk til min veileder Bjørn Bjerkli, som har kommet med gode råd og innspill. Ikke bare gjennom skriveprosessen, men også når jeg var på Grønland. Jeg setter pris på at han holdt ut med en, til tider, fortvilt student. Uten hans hjelp hadde jeg aldri kommet i mål med oppgaven.

Jeg vil også takke Institutt for arkeologi og sosialantropologi og Senter for Samiske Studier for økonomisk støtte.

Til mine medstudenter, Cecilie, Sandra og Ole: takk alle for faglige samtaler og hyggelige kaffepause. Spesielt sistnevnte, som har gitt undertegnede noen sårt tiltrengte stunder av ikke-akademisk fjas. Disse avbrekkene har uten tvil vært nødvendige i en ellers stressende studiehverdag.

Tromsø, mai 2010

Kai Arne Ulriksen

Sammendrag

Opgaven handler om grønlandske kulturarrangementer og hvordan de har endret karakter i takt med Grønlands politisk konjunkturer og identitetsmessige utviklinger. Med utgangspunkt i landets drøyt 230 år lange kolonihistorie ønsker jeg å finne ut om kulturarrangementer på Grønland kan virke som avkoloniserende verktøy, hvor den grønlandske identiteten og kulturen blir satt som de primære og i opposisjon til det danske. I tillegg til kolonihistorien, gjennomgikk landet i juni 2009 en politisk omstrukturering. Det da eksisterende hjemmestyret ble erstattet med selvstyre. Reformen betydde at de fikk større selvbestemmelse enn hva som tidligere hadde vært tilfelle. Dette var helt klart en avkoloniserende handling, og i den anledning kunne man anta at det nye styresettet ville generere arrangementer med et identitets – og kulturpolitisk innhold.

Som vi skal se, vokste det frem en grønlandsk motstandsbevegelse på 1970-tallet. Bevegelsen ble i første omgang iverksatt av utdannede grønlendere i Danmark, som proklamerte krav om større selvbestemmelse. De ønsket at Grønland skulle frigjøres fra den danske fjernstyringen og utvikles på grønlandske premisser. Som en del av motstandsbevegelsen, ble det opprettet en politisert festival, *Aasivik*. Arrangementet var en ledende drivkraft i kampen for større selvbestemmelse, og tok sikte på å skape en politisk og etnisk bevissthet. Dette dreide seg blant annet om å konstruere en grønlandsk identitet, som var vesensforskjellig fra den danske. Kolonitiden hadde skapt en identitet preget av mindreverdighet og lavt selvværd. Dette ønsket *Aasivik* å endre på. Festivalen ville konstruere en positiv ladet identitet, basert på grønlandske verdier. Som det kommer frem, har dette arbeidet båret frukter. Sammen med de politiske utviklingene har det også forekommet endringer i den grønlandske identiteten. Dette vil jeg argumentere for har påvirket kulturarrangementenes kommunikative innhold. *Aasivik* vil for øvrig fungere som et komparativt element dagens arrangementer sammenlignes med.

Dette betyr at oppgaven til dels vil ha et diakront perspektiv. Jeg vil på bakgrunn av Grønlands politiske historie gjøre rede for om det finnes noen arrangementer som har et identitets – og kulturpolitisk innhold.

Table of Contents

Avkoloniserte kulturarrangement	i
Forord	iii
Sammendrag	v
Innledning: problemstilling, kontekst og struktur	1
Avkolonisering: overordnet kontekst	2
Forskningsspørsmål.....	7
Bakgrunn for oppgaven	8
Presentasjon Nuuk og Grønlands kulturelle miljø	9
Tidligere studier av Grønland	13
Oppbygning av oppgaven	14
Teoretiske perspektiver	15
Etnistetsstudier	15
Etnisitet.....	16
Etniske minoritetsidentiteter.....	19
Mental avkolonisering og stigma	21
Ritualteori	23
Metode	25
Nettverksbygging.....	25
Informantkategorier og nøkkelinformanter.....	26
Ulike observasjonssfærer.....	28
Ren – og deltakende observasjon	28
Språk	30
Formelle –og uformelle intervjuer.....	31
Intervjuenes sosiale sammenheng.....	32
Andre metoder	32
Posisjonering	33
Ethiske betraktninger	34
Grønlands politiske historie	36
Fra koloni til amt.....	36
Grønlands avkolonisering	39
Gjennomføring av Hjemmestyret.....	47
Selvstyre.....	48
Grønlandske identitetsprosesser	51
Kolonitidens innflytelse på den grønlandske identiteten.....	51
Grønlandsk identitet – et omdiskutert tema	56
En refleksiv konstruksjon av selvet.....	59
Språkdebatten	60
Det grønlandske språk: kilde til diskusjon og besvær	62
Aasivik – politiske og kulturelle sommerstevner	65
De tradisjonelle aasiviit	65
De nye aasiviit - bakgrunnen	66
Det kulturelle innholdet	68
En homogen identitet?.....	72
Symbolske konstruksjoner	73
Det politiske innhold	74
Aasivik - en etnopolitisk institusjon	76

Kulturarrangementer på dagens Grønland	80
Underholdende arrangementer	80
Underholdning i sentrum.....	83
Politiserte kulturarrangementer	87
Et språkpolitisk standpunkt.....	89
En ny nasjonalisme?	91
Avslutning	94
Politiske utviklinger	94
En identitetsmessige generasjonskløft	96
En overgangsfase	101
Avkoloniserte identiteter og arrangementer	104
Litteraturliste	106

Innledning: problemstilling, kontekst og struktur

Denne oppgaven tar for seg grønlandske kulturarrangementer og hvordan de uttrykksmessig har endret karakter parallelt med Grønlands politiske konjunkturer de siste tiårene. Det samme gjelder den grønlandske identiteten, hvor jeg vil å vise at det politiske forløpet har påvirket den grønlandske identitetsutviklingen og at dette i sin tur har virket inn på kulturarrangementenes uttrykksmessige innhold.

På bakgrunn av Grønlands drøyt 230 år lange kolonihistorie¹ ønsket jeg å se om det eksisterte noen grønlandske arrangementer som hadde et eksplisitt identitets – og kulturpolitisk innhold. Jeg ville med andre ord finne ut om kulturarrangementer på Grønland kunne fungere som avkoloniserende verktøy, hvor den grønlandske identiteten og kulturen ble satt som det primære og i opposisjon til det danske. Dette fordi grønlenderne har befunnet seg i en situasjon preget av politisk og identitetsmessig mindreverdighet. Problemstillingen lyder derfor som følger: *Fungerer kulturarrangementer (musikk, teater, kunst etc.) på Grønland som avkoloniserende verktøy?*

Under feltoppholdet, våren/sommeren 2009, fant det sted en endring i deres politiske styresett. Den da eksisterende hjemmestyreordningen ble erstattet med et selvstyre. Reformen betydde at de fikk større selvbestemmelse enn hva som tidligere hadde vært tilfelle. I tillegg til landets kolonihistorie, kunne den politiske nyordningen virke som en kontekst for arrangementer med avkoloniserende ideal. Man kan altså anta at innføringen av selvstyre ville generere arrangementer med identitets –og kulturpolitiske mål, hvor man ønsket å konstruere en spesifikk og positiv ladet grønlandsk identitet.

Opgaven vil til dels ha et diakront perspektiv. Jeg vil med utgangspunkt i Grønlands politiske historie forsøke å gjøre rede for om det finnes noen kulturarrangementer som har tydelig identitetspolitiske føringer. I henhold til kulturarrangementer, vil oppgaven inneholde et historisk, komparativt element. På 1970-tallet ble det opprettet et politiskkulturelt sommerstevne som varte frem til begynnelsen av 90-tallet - *Aasivik*². Festivalen oppsto som et resultat av reaksjonene mot den danske grønlandspolitikken. Den ble en arena hvor man blant annet diskuterte den danske

¹ Mellom 1721 og 1953 var Grønland en dansk koloni (Stryken 2005)

² Som en drivende kraft i det kulturpolitiske livet på Grønland, hadde Aasivik sitt høydepunkt på slutten av 1970-tallet og frem mot begynnelsen av 1980-tallet. Deretter kom det underholdningsbaserte mer og mer i fokus.

kolonialismen, selvbestemmelse og hvor den grønlandske kulturarven ble viet stor oppmerksomhet. På disse *aasiviit*³ var musikk og andre kunstformer viktige innslag. Politikk og kultur ble forsøkt knyttet sammen. Kulturuttrykkene kunne ofte ha et politisk innhold og varierte mellom å være av moderne og tradisjonell art. Det var nettopp sammenhengen mellom den gamle kulturen og det politisk oppbrudd disse *aasiviit* var et uttrykk for (Rasmussen 1979). Jeg vil bruke *Aasivik* som et element dagens kulturarrangementene kan sammenlignes med.

Avkolonisering: overordnet kontekst

Siden oppgaven tar for seg mulige avkoloniserende prosesser, er det nødvendig å plassere det grønlandske tilfellet inn i en overordnet kontekst. Dette for å vise at den grønlandske avkoloniseringen ikke er et unikt tilfelle, men at den er en bestanddel i en global prosess hvor minoriteter verden over kjempet for større selvbestemmelse. I dette tilfelle er det perioden etter andre verdenskrig som er den mest relevante. Den grønlandske frigjøringskampen kommer jeg tilbake til i oppgavens historiske del. Aller først er det for øvrig viktig å gjøre rede for begrepene *kolonisering* og *avkolonisering*.

Kolonialisme er en politikk som går ut på å underlegge områder utenfor egne landegrenser. Dette skjer ofte ved makt, og *kolonien* er administrativt, økonomisk og politisk underlagt moderlandet⁴. I denne sammenheng kan man vise til en definisjon gjort av noen som har opplevd å bli kolonisert. Den indonesiske lederen Sukarno har definert kolonialisme som en situasjon hvor et folk er politisk, økonomisk og intellektuelt underlagt en annen befolkning (Petersen 1995).

Koloniseringens politiske motstykke er *avkolonisering*. Det er en prosess hvor et koloniale system eller imperium blir avvirket. Man blir altså frigjort fra et koloniherrredømme. Avkolonisering er med andre ord et steg mot politisk autonomi og selvstendighet⁵.

Den grønlandske frigjøringskampen kan sies å tilhøre to avkoloniseringsprosesser. For det første faller Grønland inn under den utviklingen som skjedde i etterkant av andre verdenskrig, hvor mange kolonistater var nødt til å gi slipp på koloniene sine. Dette hadde flere grunner. Blant annet ønsket FN, etter opprettelsen i 1945, å avvikle koloniene. De krevde at europeiske kolonistater aktivt skulle arbeide for koloniernes selvstendigjøreelse (Stryken 2005:78).

³ *Aasivik* i flertall.

⁴ <http://www.ordbok.com/fremmedordbok/leksikon-no.html>

⁵ <http://www.ne.se/avkolonisering>

En annen grunn til avkoloniseringen, var krigens økonomiske og materielle ringvirkninger. Kolonimaktens deltakelse i krigen hadde ført til store ressursmessige tap. Det var derfor vanskelig å opprettholde koloniene, men det må nevnes at kolonimaktene allerede før krigen hadde problemer med å fastholde den koloniale balansen. De ble stadig konfrontert med nasjonalistiske opprør og motstandsbevegelser. Disse eskalerte i årene etter krigen (Shipway 2008, Young 2001).

For det andre er den grønlandske avkoloniseringen del av en urfolksbevegelse, hvor det ikke nødvendigvis forekommer kamp for nasjonal selvstendighet. Grunnen til dette er blant annet at mange urfolk har for få medlemmer og er for lite sosialt differensiert. Derfor er dannelsen av en egen stat ikke mulig i første omgang (Eriksen 2004b:392-393). Det er denne kategorien jeg mener Grønland i all hovedsak havner innenfor. Som det kommende skal vise, finnes det kjennetegn som plasserer dem i denne kategorien. Den grønlandske motstandskampen har mye til felles med andre urfolk rundt om i verden.

Urfolk står som oftest i et antagonistisk forhold til nasjonalstaten, hvor de kjemper om retten til selvbestemmelse og muligheten til å overleve som en kulturbærende gruppe. De ønsker ikke å tvinge sin kultur på andre. For dem handler kampen om økt selvbestemmelse, og ikke makt over andre (Eriksen 2004b:392-3, Howett, Connel og Hirsh 1996). Dette er noe som heller assosieres med den politiske majoriteten. I henhold til selvbestemmelse, har retten til land og vann stått i en særstilling. I mange tilfeller har staten tatt i bruk urfolkens områder. Områder de anser som sitt hjemsted. På grunn av dette har urfolkene iverksatt kamper for å gjenopprette det de anser som det opprinnelige eiendomsforholdet. De ønsker med andre ord ikke å bytte ut det herskende systemet, men skape et sosialt rom hvor de selv kan eksistere.

Samtidig med etterkrigstidens globale avkoloniseringsprosess begynte flere urfolksgrupper å reagere mot den assimilasjonen og undertrykkelsen koloniseringen hadde ført med seg (Smith 1999:107-108). De hadde havnet i en posisjon preget av politisk og økonomisk avmakt, samt identitetsmessige underkuelse. Enkelte ressurspersoner innenfor urfolksgruppene begynte å anse situasjonen som prekær og uutholdelig. De ønsket ikke en tilværelse som kun handlet om å eksistere. En eksistens som i stor grad fant sted innenfor rammer satt av den politiske majoriteten. Nå finnes det selvfølgelig eksempler på tidligere antikolonistiske bevegelser, men disse var som regel sporadiske og uorganiserte. Det var i tiden etter 1945 at motstandsbevegelser blant urfolk virkelig begynte å anta organiserte former (ibid.). Det vokste frem et ønske om å kjempe for retten til å utvikle seg som et folk på egne premisser. Kampen begynte i det skjulte før den etter hvert ble løftet frem på den nasjonale og internasjonale scene (ibid.:108-110). Som nevnt sentrerte den seg i stor grad rundt elementer som landrettigheter, politisk jevnbyrdighet og anerkjennelse av kulturelle institusjoner (Maaka og Andersen 2006:247).

Avkoloniseringen antok mange former. Noen var væpnede og voldelige, mens andre fokuserte på en avkolonisering av sinnet. Hva hver gruppe kjempet form, var avhengig av de omstendighetene som preget deres spesielle situasjon (Smith 1999:107-10), men selv om motstanden inneholdt mange ulike aspekter, så finnes det flere felles særtrekk. Disse særtrekkene har i stor grad med modernitets –og globaliseringsprosesser å gjøre. Man kan saktens si at disse prosessene har vært en forutsetning for hvordan urfolksbevegelsen utviklet seg i tiårene etter andre verdenskrig.

For det første kan man vise til et av urfolksbevegelsens mest sentrale elementer: utviklingen av den moderne forståelsen av individet. Man begynte å se på mennesker som likeverdige uavhengig av etnisitet. Dette var en prosess som hadde vært under utvikling i storparten av det 20. århundret, og spesielt siden de to verdenskrigene. Samtidig var sosialdarwinismen på vikende front. Den vestlige sivilisasjon mistet sin udiskutable moralske suverenitet, som de i høy grad hadde brukt for å rettferdiggjøre koloniseringen. Vesten som ideologi var ikke lenger like fremstående som tidligere (Eriksen 2004b:16, Young 2001). Perspektivet om menneskelig likeverd er å finne i de fleste urfolks – og minoritetsbevegelser (Smith 1999), og blir ofte brukt som et grunnleggende argument når urfolksgrupper legger sine saker frem for majoriteten. Det forekom med andre ord en endring i hvordan urfolkene oppfattet seg selv. De begynte å anse seg som likeverdige med majoriteten, og var stolte over sin etniske identitet. Individet ble sett på som ukrenkelig. De norske samene gikk for eksempel gjennom denne endringsprosessen. Fra 1960-tallet begynte de å utvikle et positiv selvbylde. Den norske stats assimilasjonsprosess hadde skapt et mindreverdighetskompleks blant samene, men dette var nå på vikende front, og ble erstattet av en økende etnisk bevissthet og stolthet (Eidheim 1997).

Det vokste med andre ord frem et nytt masterparadigme (ibid.) for hvordan individet ble oppfattet. Dette utvidet urfolksbevegelsen til å gjelde grupper av mennesker, noe som betyr at den ukrenkeligheten som gjaldt individet også ble gjeldende for grupper. Dersom individet ikke kunne bli fratatt grunnleggende menneskerettigheter, så mente man grupper heller ikke kunne bli det. På bakgrunn av dette postulerte urfolksgrupper krav om selvbestemmelse. De *var* noe, og hadde i kraft av dette rett til å bestemme sin egen fremtid, uten noen former for kolonialt overherredømme. Denne selvrefleksiviteten er noe som kjennetegner det moderne samfunnet, og kan nevnes som et særtrekk ved urfolksbevegelsen (Hovland 1996:207). Et annet kjennetegn ved måten det moderne samfunnet fungerer på, er at vi blir påvirket av verden rundt oss. Når vi definerer oss selv, tar i vi bruk aspekter som er langt unna. Det globale er altså med på å skape det lokale. Det nære er med andre ord i tett relasjon til globale prosesser og strukturer (Hovland 1996.:208). Dette verdensomspennende aspektet er enda et særmerke ved urfolksbevegelsen.

Den etnopolitiske diskursen ble, etter hvert som opposisjonsbevegelsene stred fremover, løftet opp fra det lokale og inn i det globale. Flere urfolksorganisasjoner begynte å knytte permanente bånd til hverandre, og det ble utviklet et internasjonalt diskursspråk. Gjennom dette kunne de kommunisere på tvers av kulturer. Det globale samspillet førte i 1975 til opprettelsen av Verdensrådet for urfolk (WCIP) (Smith 1999:110 Eidheim 1997:36.). Dette verdensomspennende perspektivet skapte bevissthet omkring en felles skjebne og forståelse om hva det ville si å være et urfolk. Der man tidligere hadde diskutert og kjempet i en lokal kontekst, var man nå deltakere i en internasjonal bevegelse hvor kampen foregikk på et mellomfolkelig nivå. Det ble jobbet i forhold til organisasjoner som FN og Menneskerettighetskommisjonen i Genève (Eidheim 1997:36). Dersom urfolksbevegelsens etnopolitiske krav skulle få globale, så vel som lokale ramifikasjoner, var gjennomslag hos internasjonale organisasjoner en av forutsetningene. Urfolkskampen ble altså en global bevegelse, som la vekt på likeverdighet (Eidheim 1997:50).

Det interkulturelle samarbeidet fikk følger på det lokale plan. For eksempel ble forhandlingene med majoriteten farget av gruppenes status som urfolk, som man mente det var knyttet diverse rettigheter til. Urfolksbegrepet var et stadig tilbakevendende tema i spørsmål om landrettigheter og selvbestemmelse. Det ble argumentert at man som urfolk hadde hevd på spesielle landområder, siden man hadde anvendt disse i hundrevis av år. De baserte sin legitimitet på at de var det første folkene på disse territoriene (Smith 1999:111), men majoriteten ønsket også å ta i bruk landområdene, noe som førte til konfrontasjoner mellom gruppene⁶. Flere etniske grupper begynte altså å se på seg selv i et urfolksperspektiv. Man kan således si at den etnopolitiske diskursen ble *aboriginalisert* (Eidheim 1997:37).

Et annet særtrekk ved urfolksbevegelsen er dens elitære preg. Det var eliten som i all hovedsak var drivkraften bak de politiske og identitetsmessige endringene som forekom blant urbefolkningene. De utviklet et kritisk perspektiv på forholdet mellom dem selv og majoriteten, som de mente var asymmetrisk organisert. Utviklingen av lokale urfolkseliter oppsto som et logisk resultat av majoritetens assimilasjonspolitik og forbedrede utdanningssystem (Smith 1999, Dahl 1986). Minoritetseliter er for øvrig ikke et ukjent fenomen. Kolonimakten hadde behov for en øvre lokal klasse som kunne beskytte statens interesser, men noen ganger virket ikke dette til majoritetens fordel. Gjennom utdannelsen fikk urfolkene kunnskap om moderne rettighetstanker, samt politisk organisering og metode. I tillegg ble de oppmerksomme på situasjonen andre urfolk befant seg i, som i store trekk var lik deres egen. De ble altså utstyrt med nyttige verktøy i kampen

⁶ I Norge er Altasaken et eksempel på en slik konflikt, mens den indianske kampen for fiskerettigheter i Colombia River reservatet er et annet (Howitt, Conell og Hirsch 1996:23).

for selvbestemmelse. Denne moderne og politiske organiseringen var en forutsetning for at de kunne fremme sine krav på en noenlunde effektiv måte (Eriksen 2004b:392-5).

På bakgrunn av sin utdanning og den moderne rettighetstankegang dannet eliten et positivt bilde av den etniske gruppen de selv tilhørte. De tok et oppgjør med en selvoppfattelse preget av forrækt og stigmatisering (Eidheim 1997). De mente at gruppen hadde noe som var verdt å ta vare på. Blant annet ble gruppens språk, historie og livsstil løftet frem som noe særegent og verdifullt (ibid.:50). Eliten tok i tillegg i bruk en nasjonal retorikk (Eidheim 1997:50; Dahl 1986). Selv om det ikke var snakk om å danne en egen stat, så mente man medlemmene hadde en felles kultur som knyttet dem sammen, noe som er et sentralt element innenfor nasjonalismen (Eriksen 2004b:382). Å vise til at man har noe til felles kan føre til at gruppen fungerer som en sosial enhet utad. Dette gjør dem sterkere i kampen mot en høyere politikk makt.

Det må for øvrig nevnes at eliten også kunne skape kontroverser innad i gruppen. Det kollektive selvbildet de presenterte trengte nødvendigvis ikke stemme overens med hvordan befolkningen på grasrotnivået oppfattet seg selv (Thuen 2006:269). Det vil alltid finnes ulikheter i et (ur)folks forståelse av seg selv og hvordan det fremtidige forholdet til statsmakten skal forholde seg. Urfolksbevegelsen vil være preget av interne konflikter i henhold til identitetskonstruksjon og politiske standpunkter (Thuen 2006:269). Men selv om urfolksbevegelsen var et elitistisk fenomen, så var dens store styrke grasrotmobiliseringen. Det var på det lokale nivået motstanden ble drevet fremover og hvor den søkte næring til videre utvikling (Smith 1999:110).

Et annet særtrekk ved urfolksbevegelsen, var at deres politiske situasjon ble løftet inn i det offentlige rom. Kampen begynte som nevnt i det skjulte før det tok steget inn i offentlige (Smith 1999:108). På denne måten ble det en diskurs mellom partene. Dette er nødvendig dersom man ønsker å fremme sin egen sak, noe som igjen kan skape nasjonal og internasjonal oppmerksomhet rundt urbefolkningens situasjon. Oppmerksomhet kan føre til et økt press på de gjeldende autoritetene, slik at de på visse områder må gi etter for urbefolkningens krav.

Det siste og viktigste elementet ved urfolkskampen er den åpenbare politiseringen av identitet. Flere av de bevegelser som oppsto samtidig med urfolksbevegelsen på 1960-tallet var grunnlagt på bakgrunn av diverse kollektive identiteter (Kenny 2004). For urfolkene handlet det om den etniske identiteten. Det disse bevegelsene har i felles, er at de ønsker å bli anerkjent for sine marginaliserte identiteter. Dette ønsket har, som nevnt, vokst ut av det moderne individidealet. I fare for å gjenta meg selv, så betyr dette at man anser seg selv som innehavere av unike kvaliteter og fortjener derfor en viss grad av respekt (ibid.:151-152). Urfolksbevegelsen postulerte altså en særegen identitet med tilhørende kvaliteter, som de mente var vesensforskjellig fra majoriteten. Dette brukte de som et argument i kampen for større selvbestemmelse. I kraft av å være en egen

gruppe med en egenartet identitet, hadde de en spesiell plass i samfunnet, og ønsket derfor å utvikle seg på egne premisser (Parekh 2008:31).

Identitetspolitikk kan for øvrig sies å komme til uttrykk gjennom to relaterte elementer. For det første viser det til tanker omkring frigjøring. Dette betyr at de impliserte gruppene ønsker å frigjøre seg fra en majoritets makt til å definere hvilken identitet som gjelder, samt vanskelighetene ved å leve i henhold til normer som ikke er bestemt av dem selv (ibid.:32). For det andre viser denne politikken til stolthet over en viss identitet. Stoltheten har to grunner. Først handler det om å bli kvitt skammen som er knyttet til identiteten. Man vil gi den en status som tilsier at den er likeverdig med alle andre identiteter. Stoltheten kommer også av at man identifiserer seg med andre som deler denne identiteten. Man anerkjenner prestasjoner gjort av dem som er lik en selv. Stoltheten er dessuten ikke forbeholdt den private sfæren, som en handling av gruppesolidaritet, men blir derimot offentlig proklamert. Man ønsker ikke å skjule identiteten (ibid.:32). Disse to elementene er i stor grad det urfolksbevegelsen ønsker å gjøre.

Ved å utøve identitetspolitikk, utfordrer marginaliserte grupper de gjeldende sosiale normene, men dette kan de ikke gjøre uten å utfordre det allmenne synet på hvordan det gode livet bør være, som normene i siste instans får sin legitimitet fra (ibid.:32). Ved å gjøre dette setter de spørsmålsteget ved sin egen mindreverdighet og de generelle vilkår individer blir klassifisert i henhold til. De utfordrer med andre ord den hierarkiske graderingen de blir utsatt for. Dette betyr at urfolks etnopolitikk har et kulturelt fokus, siden de ikke kan endre på sin identitets status uten å endre på deler av den dominante kulturen. Alt dette gjelder i like stor grad for kvinner, homofile og svarte som for urbefolkninger (Parekh 2008:32), men de ønsker ikke å endre på hele systemet. De vil heller finne et sosialt rom hvor de kan eksistere. Urfolk mener at deres identitet gir dem en egen sfære. Uansett, så ser vi ut fra det nevnte at identitet er lokuset hvor kampen for anerkjennelse og større selvbestemmelse foregår. Kolonisering løses ikke bare med selvbestemmelse, men man må også få selverdet tilbake.

Forskningsspørsmål

I tillegg til hovedproblemstillingen, har jeg formulert noen forskningsspørsmål. Undersøkelsen av disse skal være behjelpelige i granskingen av den primære problemstillingen. Det betyr at de i mer eller mindre grad henger sammen med oppgavens hovedtema.

Siden jeg ønsker å finne ut om det er noen arrangementer som har en viss form for identitetspolitikk, er det for det første hensiktsmessig å stille spørsmål omkring identitetssymboler. Kommuniserer kulturarrangementene noen spesielle identitetssymboler? Med dette mener jeg symboler som er sentrale innenfor den grønlandske identiteten, og finnes det i hele tatt noen

symboler som kan sies å være 'typisk' grønlandske? Jeg anser dette som relevant fordi oppgaven som nevnt skal redegjøre for om det eksisterer noen arrangementer som eksplisitt postulerer den grønlandske identiteten som den primære. Her ligger det for øvrig latent et spørsmål om arrangementer virker inn i en motstandsbevegelse mot den danske påvirkningen. Man kan så spørre seg om det finnes en slik bevegelse.

I henhold til dette kan man for det andre spørre seg om det finnes en homogen identitet, eller eksisterer det ulikheter i hvordan den grønlandske identiteten oppfattes, og finnes forskjeller på tvers av generasjoner? Dersom det forekommer diskrepanser, er spørsmålet hvorfor dette er tilfelle. Er det grunnet i politisk og mental avkolonisering, og er disse prosessene relatert til hverandre?

For det tredje er det interessant å utforske om det overhodet finnes noen politiserte arrangementer. Ikke bare identitetsmessige, men også samtidspolitiske som sådan. Hva er det som vektlegges?

Bakgrunn for oppgaven

Min interesse for dette tema har hovedsaklig rot i hvordan kulturarrangementer kan virke som et verktøy for konstruksjon av identitet, i tillegg til hvordan festivaler og lignende kan være en arena hvor utfoldelse av visse identiteter er mulig. Riddu Ridđu⁷ et utmerket eksempel på dette. Riddu Ridđu har for flere sjøsamiske ungdommer vært en innfallsport til den samiske kulturen. Festivalen har vært et sted hvor en kunne spille ut sin samiske identitet uten å bli utsatt for sosiale sanksjoner. Arrangementet spiller på samiske identitetssymboler; symboler som aktørene selektivt kan ta i bruk når de konstruerer sin egen samiske identitet (Hansen 2008). Riddu Ridđu har også vært en viktig aktør i prosessen hvor det samiske, på lokalt plan, har blitt likestilt med det norske. De grønlandske inuittene har i likhet med den samiske befolkningen vært en politisk minoritet⁸, samtidig som de har blitt utsatt for en rekke assimilasjonspolitiske tiltak (Lynge 2008, Dahl 1986). Av den grunn ønsket jeg å finne ut om det fantes arrangementer på Grønland som hadde eksplisitte identitetsmessige mål. Det vil si arrangementer som tar sikte på å konstruere og forsterke en spesifikk grønlandsk identitet, hvor det grønlandske blir likestilt med det danske. Dette fordi assimilasjonspolitikken gjorde det danske til idealet, og det grønlandske sto i et asymmetrisk forhold til Danmark.

⁷ Riddu Ridđu er en internasjonal ufolksfestival i Manndalen, Kåfjord kommune. Den vektlegger blant annet revitalisering og konstruksjon av sjøsamisk identitet og kultur.

⁸ Her mener jeg ikke nødvendigvis minoriteter i kvantitativ forstand, men en gruppe mennesker som er politisk underlagt en større statsmakt.

Jeg valgte Grønland på grunn av de politiske forandringene landet ville gjennomgå mens jeg var der, samt deres forhistorie som dansk koloni. Det allerede nevnte selvstyre ga grønlenderne større politisk autonomi. De ble med dette anerkjent som et eget folk i henhold til folkeretten. Dette var i store trekk en avkoloniserende handling. Innføringen av selvstyret og Grønlands kolonihistorie skapte således en interesse for å finne ut om kulturarrangementer kunne virke som avkoloniserende verktøy.

Presentasjon Nuuk og Grønlands kulturelle miljø

Jeg vil her gi en kort presentasjon av Nuuk og Grønlands kulturelle miljø. Dette vil i stor grad bygge på hva informanter har fortalt meg og hva jeg selv har observert. Til å begynne med er det nødvendig å si hvorfor jeg valgte å gjøre feltarbeidet i Grønlands hovedstad, Nuuk.

Avgrensningen var av praktiske, økonomiske og infrastrukturelle grunner. For det første kan Nuuk omtales som Grønlands kulturelle sentrum. Flere store arrangementer finner sted der. Både av nasjonal og internasjonal karakter. Det er i denne sammenheng snakk om konserter, teaterforestillinger og kunstutstillinger. Mange av disse blir arrangert i *Katuaq*. Katuaq er det grønlandske kulturhus og promoterer som Grønlands kulturelle kraftsenter. At det ligger i Nuuk forsterker byens posisjon som Grønlands kulturelle midtpunkt. Bortsett fra Katuaq finnes det også to idrettshaller⁹ som tas i bruk ved store arrangementer. Dette gjelder som regel festivaler og artister som trekker mange publikummere. I tillegg er flere av Grønlands viktigste kulturarbeidere bosatt i Nuuk. Mange av disse har oppnådd både innen –og utenlands suksess.

Som mange andre byer, har også Nuuk et stort antall amatørkunstnere. De fleste er musikere, men kan også operere innenfor flere forskjellige stilarter. I tillegg samarbeider de ofte med de profesjonelle kulturarbeiderne. Dette gir det kunstneriske miljøet en ekstra dimensjon.

Alt dette betyr at Nuuk ga meg tilgang til et stort omfang av informanter, arrangementer og informasjon generelt. Dette i mye større grad enn om jeg hadde oppholdt meg et annet sted. Jeg sier ikke at andre byer har et lite substansielt kulturliv, men at Nuuk innehar en viktig posisjon hva Grønlands kulturliv angår.

For det andre var det vanskelig å reise til andre byer på Grønland. Dette henger sammen med det infrastrukturelle og økonomiske aspektet. Det er ikke veiforbindelse mellom byene og de ligger i tillegg langt fra hverandre. All reise må derfor foregå med fly, helikopter eller båt. Slike former for transport fører med seg en viss økonomisk anstrengelse, og mitt budsjett strakk ikke til i så henseende. Det var derfor vanskelig å komme i kontakt med kulturarbeidere i andre byer.

⁹ Godthåbshallen og Inussivik.

Dette innebærer at den informasjonen jeg bygger mitt arbeid på, er hentet fra Nuuk og de kunstnere og kulturarrangementer byen ga meg tilgang til.

Nuuk er som nevnt Grønlands hovedstad og ble opprettet i 1728 av den norske presten Hans Egede. Han ga byen navnet Godthåb (Stryken 2006:63). Med sine drøyt 15.000 innbyggere er den landets desidert største by. 25 % av landets befolkning og 50 % av den utenlandsfødte befolkningen er bosatt i Nuuk¹⁰. Til sammenligning har den nest største byen, Sisimuit, i overkant av 6000 innbyggere¹¹. Nuuk er også Grønlands administrative og politiske sentrum, noe som betyr at regjeringsmakten holder til der. Byen kan i tillegg omtales som landets industrielle midtpunkt. Over halvparten av Grønlands produksjonsbransje befinner seg der.

De fleste videregående utdannelsene er også plassert i Nuuk. Byen huser blant annet Grønlands eneste universitet, men det finnes også andre skoler hvor man for eksempel kan utdanne seg til lærer, sykepleier eller journalist¹². I denne sammenheng kan man nevne at det Grønlandske Naturinstitutt også holder til i Nuuk, hvor det drives forskning knyttet til utvikling av fangst og fiske som næringer (Stryken 2005:165).

Nuuk er videre en by av urbane og internasjonale dimensjoner. Den har alt fra kjøpesentre til nattklubber, treningssentre, kafeer og høyhus. I ukedagene er butikkene og kafeene fulle av folk og i helgene vrirler det av liv på de forskjellige uteplassene. Byen består heller ikke bare av grønlendere og dansker, men bebos av flere forskjellige nasjonaliteter. Der finnes blant annet russere, thailendere, færøyinge, nordmenn, somaliere og franskmenn. Lokalavisene talte for noen år siden 38 nasjonaliteter til sammen (Andersen 2008:47). Denne type urbanisering har også negative følger: mens noen lurer på hvor de skal tilbringe feriene, er andre mer opptatte av hvor de skal tilbringe natten. Nuuk preges av store økonomiske forskjeller. Dette er et nytt fenomen på Grønland. Landet har tradisjonelt vært et egalitært samfunn. I dag er de sosiale forskjellene enorme. De er faktisk større på Grønland enn i USA (ibid.: 14-43). I denne sammenheng kan man trekke frem de sosiale problemene som preger Grønland. Disse vil man både høre om og støte på når man besøker Nuuk. En betydelig prosentandel av den grønlandske befolkningen har på et tidspunkt i livet blitt utsatt for fysisk vold og seksuell misbruk. Man må til storbyer og tidligere kolonier preget

¹⁰ http://www.denstoredanske.dk/Rejser_geografi_og_historie/Grønland/Grønlandske_kommuner/Nuuk_Kommune

¹¹ http://dk.nanoq.gl/Emner/Om%20Groenland/Befolkning_i_Groenland.aspx

¹² http://www.sermersooq.gl/da/turisme/turisme_i_nuuk.aspx

av vold for å finne lignende forhold. Det eksiterer i tillegg store alkoholproblemer. Problemene kan i mange tilfeller bli knyttet opp mot de sosiale skillelinjene, selv om dette ikke er den fulle og hele forklaringen i så henseende (ibid.:56-66). Mange av problemene er også grunnet i de store samfunnsforandringene som fant sted etter 1950. Individet måtte ta stilling til flere valgmuligheter enn hva som var tilfellet i fiske – og fangstsamfunnet. Ikke alle klarte å omstille seg og ble kastet inn i en tilværelse full av usikkerhet (Stryken 2005:161). Dette skal jeg for øvrig komme tilbake til. Når dette er sagt, så kan ryktene om de sosiale problemene noen ganger overgå de faktiske forhold.

Alt dette tilsier at Nuuk er dominerende på de fleste områder. Det er her de viktigste institusjonene er plassert, og byen er i stadig utvikling. Den har et raskt voksende innbyggertall, noe de nye forstedene Nussuaq og Eqalugalinnnguit er et tegn på. En tredje bydel er i tillegg under konstruksjon. Ferdig utbygd vil den befolkningsmessig bli større enn Sisimiut. Byen som mange grønlandere hevder ikke er det skikkelige Grønland, trekker stadig til seg nye innbyggere (ibid.:38), men bolig mangelen er stor, og det bygges stadig nye boliger for å få rettet opp i dette. Boligsituasjonen i Nuuk er lik mange andre byer på Grønland. Den er tilnærmet prekær. Behovet for nye boliger er nærmest umettelig. Antallet boligløse krystalliserer dette.

Som nevnt, gjelder Nuuks dominerende posisjon også det kulturelle området. Et stort antall arrangementer finner sted der, men disse er ikke forbeholdt Katuaq og idrettshallene. Byens vertshus kan også fungere som konsertscener. Et par av disse har levende musikk som vanlige innslag. Det finnes også et musikkstudio i Nuuk, Atlantic Music, som er en musikkforetning med tilhørende studio. De distribuerer instrumenter og grønlandsk musikk til resten av landet.

Silamiut, det grønlandske teater, er også plassert i Nuuk. Silamiut er en av Grønlands viktigste kulturinstitusjoner¹³. I tillegg holder det Grønlandske Nasjonalmuseum til i byen. Museet arrangerer ofte kunstutstillinger av ulike slag. Det samme gjelder Nuuks kunstmuseum, som har et lokale for skiftende utstillinger, samt et par verksteder for de lokale kunstnerne¹⁴. I denne sammenheng er det verdt å nevne at det finnes en kunstscole i Nuuk. Skolen gir en ettårig

¹³ Det ble våren 2009 foreslått en teaterlov som i praksis skulle gjøre Silamiut til Grønlands nasjonalteater. Dette ville gi dem de nødvendige ressursene teatervirksomhet krever. Loven har nå blitt utsatt, som betyr at Silamiut fremdeles må jobbe innenfor svært begrensede rammer (AG, 15.09.09, nr. 75, uke 42).

¹⁴ <http://www.kunstmuseum.gl/>

utdannelse, hvor elevene blant annet blir opplært i tegning, maleri og grafiske teknikker. Det gis også forelesninger i kunsthistorie, forfatterskap, teatervirksomhet og lignende tema¹⁵.

Som en forlengelse av denne oppsummeringen, vil jeg i det følgende gi en kort gjennomgang av det (profesjonelle) kulturmiljøet på Grønland, som mine informanter i all hovedsak befant seg innenfor. Informantene vil jeg gjøre nærmere rede for i oppgavens metodiske del.

Grønland har et svært lite befolkningstall. Per 1. januar 2007 var dette tallet på 56.648 personer¹⁶. Det lave befolkningstallet påvirker det kulturelle miljøet. Som et resultat av å tilhøre en liten gruppe mennesker, består den grønlandske kulturkretsen av et begrenset antall aktører.

Gruppen består i hovedsak av musikere, bilde –og multikunstnere¹⁷, forfattere, dansere, filmskapere og skuespillere. Flere behersker i tillegg mange forskjellige kunstformer. Dette gjør at de kan bevege seg mellom ulike stilarter. For eksempel jobber musikere som skuespillere og forfattere som musikere. På tross av sin begrensede størrelse er det grønlandske kulturmiljøet også svært mangfoldig. Det produseres et rikt omfang av kulturelle uttryksformer, og slik jeg oppfattet det, er det kulturelle miljøet i Nuuk svært aktivt. Dette ble understøttet av den stadige flommen av kulturarrangementer. Det som hyppigst ble arrangert var kunstutstillinger og musikkonsserter.

Siden kulturarbeideren består av en liten gruppe mennesker, så har de relativ god kjennskap til hverandre. Mange er faktisk innenfor hverandres nærmeste krets av venner. På grunn av det tette nettverket, forekommer det ikke bare samarbeid innenfor en spesiell undergruppe av kunstnere, men også på tvers av de ulike sjangrene. Dette gjelder både de framtrede og de mindre kjente kunstnerne.

Et betydelig antall av kulturarbeiderne er bosatt i Nuuk. De resterende kunstnerne har sitt tilholdssted andre steder på Grønland, men flere holder også til i Danmark. Mange velger å ta sin kunstneriske utdannelse i København. For flere er København også et kunstnerisk hovedkvarter. Altså det stedet hvor de produserer og selger sine arbeider. Mange av dem som holder til utenfor landegrensene velger også å reise tilbake til Grønland med jevne mellomrom, ofte i yrkesmessig sammenheng. Mange velger imidlertid å bli boende i utlandet. Dette fordi de kunstneriske arbeidsforholdene på Grønland er vanskelige. På grunn av dette har det blitt arrangert

15

http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Departement_for_kultur/KIIN_styrelse/Sunngu/Uddannelser_I_Groenland/Studieforberedende%20uddannelser/1-aarig_kunstskole.aspx

16 http://dk.nanoq.gl/Emner/Om%20Groenland/Befolkning_i_Groenland.aspx

17 Bilde –og multikunstnere er kulturarbeidere som produserer flere ulike former for kunstverk. Det være seg malerier, fotografier, skulpturer, musikkstykker osv.

demonstrasjoner hvor kulturarbeiderne har krevd bedre rammevilkår for kunsten. Blant annet større utdanningsmuligheter. Per i dag er kunstsolen i Nuuk ett av de få institusjoner hvor man kan få en kunstnerisk utdanning på Grønland. Det er med andre ord vanskelig å få seg en kunstnerisk utdanning, samt ha et kunstneriske yrke på Grønland. Av den grunn søker mange utenlands. Som en av mine informanter sa: *”Det er veldig vanskelig å utvikle seg som musiker, for det er svært få plasser hvor man kan opptre live. Vertshusene og arrangementene er for få. Det er superfrustrerende å være musiker under slike forhold. For å leve av musikk må man selge helvetes mange plater. Det er derfor synd at folk må flytte utenlands for å leve av sin kunst”*.

Tidligere studier av Grønland

Det har blitt gjort flere studier omkring. Jeg vil her vise til studier som er relevante for mitt eget arbeid.

Grønlands kolonihistorie er et av de mest studerte temaene. Alt fra Hans Egedes ankomst i 1721 til den såkalte oppløsningen av kolonistatusen i 1953, og den påfølgende neokolonistiske perioden fram mot innføringen av hjemmestyre i 1979. En rekke historikere og samfunnsvitere har gjort grundig rede for dette. Her kan man for eksempel vise til Jens Dahl (1986), som skriver om den historiske bakgrunnen og de samfunnsmessige rammene for opprettelsen av hjemmestyret. Han analyserer samfunnsutviklingen og avkoloniseringen som fant sted fra 1950 og fremover. Hjemmestyreordningen gjorde at grønlenderne var det første arktiske folket som formelt fikk indre selvstyre.

Hva den nyere politiske historien angår, er Tupaarnaq Rosing Olsen (2005) et annet eksempel. Hun redegjør for den politiske historien mellom 1939-79. Det faktum at hun er grønlender gir boken en ekstra dimensjon. Dette fordi flere studier av Grønland har blitt gjort av såkalte vestlige forskere.

Historiske arbeider er relevante for denne oppgaven. De politiske konjunktorene spiller en sentral rolle i mitt eget studie av grønlandske kulturarrangementer. Jeg anser i tillegg Grønlands politiske historie som en viktig kontekst. Den grønlandske historien er for øvrig omfattende. En gjennomgående redegjørelse vil ta for mye plass. Jeg vil derfor foreta en selektiv, men kronologisk utredning, hvor jeg i all hovedsak vil konsentrere meg om perioden mellom 1950 og 1979.

Opgaven omhandler også deler av den eldre historien. Jeg vil begynne med Hans Egede og koloniseringen, og fortsette med noen av de utviklingene som skjedde i tiden frem mot 1950. Her har jeg hovedsaklig tatt i bruk den norske sosiologen Arne Christian Stryken (2005), samt den danske eskimologen Mads Fægteborg (2009).

Det finnes videre studier som fokuserer på den grønlandske selvforståelsen og de identitetsmessige utviklinger. Jeg kan her vise til artikler av den grønlandske antropologen Aviâja Lyng (2008, 2006). Hun skriver blant annet om hvordan kolonitiden påvirket den grønlandske selvforståelsen. Mange grønlandere tok til seg en identitet hvor de anså seg som underlegne i forhold til danskene. Hun tar i denne sammenheng opp mental avkolonisering, som hun mener ikke skjedde like hurtig på Grønland som i mange andre kolonier rundt om i verden. Hun forteller videre at det etter flere år med hjemmestyre fremdeles var diskusjoner om grønlandsk identitet og selvforståelse, hvor økt selvverd var et av temaene. Dette sier hun er et tegn på at den grønlandske identiteten fremdeles er påvirket av kolonialismen; at det eksisterer en mentalitet preget av mindreverdighet. Nå skal det sies at dette selvfølgelig ikke gjelder alle grønlandere. Som i alle andre etniske grupper, så finnes det ulikheter i hvordan medlemmene oppfatter seg selv. Klaus Georg Hansen (1992) er et annet eksempel som kan nevnes i denne sammenheng. I likhet med Lyng, tar han for seg den moderne grønlandske selvforståelsen.

I tillegg til de nevnte temaer, har det blitt gjort flere studier omkring selfangst og andre økologiske tema. Peter Mikkelsen (1994) har gjort et historisk studie av fangstperioden på Nordøst-Grønland, mens Jens Dahl (2000) har tatt for seg et inuittisk jegersamfunn i en moderne verden.

Oppbygning av oppgaven

Opgaven er delt inn i 8 hovedkapitler med tilhørende underkapitler.

Kapittel 2: Dette kapitlet tar for seg noen av de teoretiske perspektivene analysen vil bero på.

Kapittel 3: Her vil jeg vise til den metodiske tilnæringsen, hvor jeg presenterer fremgangsmåten for innsamling av informasjon.

Kapittel 4: En presentasjon av Grønlands politiske historie, som i all hovedsak tar for seg perioden mellom 1953 og 1979. Dette fordi den politiske historien, og spesielt denne perioden, er en viktig kontekstuell ramme for å forstå kulturarrangementenes rolle.

Kapittel 5: Her vil jeg drøfte forskjellige aspekter av den grønlandske identiteten. Jeg vil blant annet ta for meg diskusjonen omkring hva som konstituerer den og hvordan kolonitiden har påvirket den. Som den politiske historien, vil slike identitetsmessige elementer være viktig i henhold til oppgavens videre utvikling.

Kapittel 6: Dette kapitlet tar for seg Aasivik, et kulturpolitiske sommerstevne som hadde sitt høydepunkt fra slutten av 1970-tallet til begynnelsen av 1980-tallet.

Kapittel 7: Her vil jeg gå nærmere inn på dagens kulturarrangementer, hvor jeg undersøker til hvilken grad de kan anses som politiserte.

Kapittel 8: Oppgavens siste kapittel. Syntese og avslutning.

Teoretiske perspektiver

I dette kapitlet skal jeg greie ut om de teoretiske perspektivene analysen av grønlandske kulturarrangementer og deres antatte politiserte form beror på. Jeg vil i stor grad konsentrere meg om noen få hovedteorier. Disse er sentrerte rundt identitet, etnisitet og (mentale) avkoloniseringsprosesser.

Etnistetsstudier

Det finnes mange forskjellige perspektiver på hva etnisitet er. Det er med andre ord ikke snakk om en fast og stabil størrelse. Dette er noe Marcus Banks (1996) diskuterer i *Ethnicity: anthropological constructions*, hvor han påpeker at flere forskere har definert begrepet ulikt. Det er som om hjulet har blitt oppfunnet gjentatte ganger. Dette mener han har ført til at etnisitet har blitt til noe flyktig og udefinertbart. Det har blitt overbrukt og inntar derfor en uhåndgripelig posisjon innenfor den akademiske diskursen. Samtidig som det har fått en mindre rolle innenfor akademia, har det derimot blitt viktig i den øvrige verden. Mange av de konfliktene som har oppstått i etterkrigstiden kan være et bevis på nettopp dette. Mange av disse har vært av etnisk karakter. Uansett, så sier Banks at etnisitet kan betegnes som noe uvirkelig og flytende. Det har blitt konstruert og rekonstruert så mange ganger at det ikke lenger kan sees på som noe konkret, noe som skaper forvirring både blant forskere og studenter. Konstruksjon forstår jeg for øvrig som et av Banks' nøkkelord. Slik jeg tolker han, er etnisitet noe som er blitt konstruert av samfunnsforskere, og som i stor grad eksiterer i forskernes hoder. Det er et analytisk verktøy brukt av forskere for å forklare handlingene til dem det blir forsket på (ibid.:186).

For å underbygge Banks' argumentasjon, kan man vise til forskjellige forskere som har definert etnistetsbegrepet ulikt, noe han selv også gjør. Han nevner for eksempel Milton Gordon (1964), som har omtalt etnisitet som en tilhørighetsfølelse basert på felles rase, religion, nasjonalitet, historie, eller en slags kombinasjon av disse. Yelvington (1991) sier på sin side at etnisitet er en sosial identitet som er karakterisert av et fiktivt slektskap. Andre forskere har også påpekt det samme som Banks (1996). For eksempel sier Anthony Cohen (1985) at etnistetsbegrepet har utviklet seg til å bli noe vagt. Han mener det har blitt brukt i så varierende grad, at dens definisjon kun er stipulativ. Dette viser at etnisitet som begrep og analytisk verktøy er i bevegelse. Det blir utsatt for kontinuerlig gransking og mulig videreutvikling. Etnistet og etnisk identitet som fenomen er satt sammen av ulike objektive og subjektive realiteter, både fra forskerens og forskningsobjektens side.

Avslutningsvis kan man også nevne at teoriene om etnisitet grovt sett kan brytes ned til tre retninger, eller skoler: *primordialismen*, *instrumentalismen* og *konstruksjonalismen*. Dette vil ytterligere underbygge etnisitetens u håndgripelig rolle innenfor akademien

Primordialistene anser den etniske identiteten som den mest fundamentale identiteten. De mener den er genetisk basert, og dermed imperativ. Man er således følelsesmessig tilknyttet den etniske gruppen man tilhører (Sokolovskii og Tishkov 2002:192-193).

For instrumentalistene blir etnisitet forstått som en politisk verktøy, hvor det brukes for å oppnå diverse mål. Etnisitet har i henhold til dette perspektivet kun pragmatiske bruksområder (ibid.:192).

Konstruksjonalismen mener på sine side at etnisk identitet ikke kan sees på som en uforanderlig størrelse. Det er heller noe som blir til i visse sosiale og historiske kontekster, og ikke noe man kan ta for gitt, slik primordialistene mener (op.cit.).

Når dette er sagt, ønsker jeg i all hovedsak å bruke Richard Jenkins (1997) og Fredrik Barths (1998) perspektiver på etnisitet, og jeg vil i det følgende gjøre rede for deres etnisitetsteorier. Jeg mener de vil være fruktbare på hver sin måte, og anser dem som særs relevante i forhold til problemstillingen og det foreliggende datamaterialet. Dette i større grad enn mange andre teorier på området. Jenkins' (1997) tanker om interne og eksterne definisjonsprosesser mener jeg vil belyse den identitetsmessige utviklingen grønlanderne har gjennomgått de siste tiårene. Denne utviklingen innehar en sentral posisjon i oppgavens analytiske del. Barths (1998) teori om etniske grenser vil derimot bli brukt til å forklare noen av Aasiviks identitetsmessige –og sosiokulturelle implikasjoner. Teorien kan i tillegg belyse de generelle forskjellene som eksisterer mellom Aasivik og de nåtidige kulturarrangementene. Disse forskjellene kan også forklares ut fra den grønlandske identitetsutviklingen.

Etnisitet

Jeg vil innledningsvis vise til Richard Jenkins (1997), som i boken *Rethinking Ethnicity* skriver hvordan etnisitet og andre sosiale identiteter er et resultat av tosidige prosesser. Han skriver at identitet for det første et resultat av *interne definisjoner*, hvor aktørene gir uttrykk for en identitet de selv definerer. Dette kan både være en individuell og kollektiv gruppeprosess. Denne identiteten blir så kommunisert til innen –og utenforstående. Dette fordi prosessene forutsetter et publikum. Uten ytre aktører har identitetene ingen sosial betydning. De er dermed også avhengig av ekstern meningstilskrivning (ibid.:53). Sosiale identiteter konstrueres med andre ord også gjennom *eksterne definisjoner*. Her definerer én eller flere personer andre som 'X' eller 'Y'. På den ene siden kan dette bekrefte 'de andres' definisjoner av seg selv. På den andre siden kan definisjonene derimot

påvirke de kategorisertes sosiale erfaring. Dette fordi de blir påført karaktertrekk av en annen gruppe, karaktertrekk som ikke nødvendigvis er positivt ladet (Jenkins 1997:53), og som heller ikke behøver å samsvare med de interne definisjonene. De eksterne definisjonen kan altså bestå av symboler som gir den kategoriserte gruppen et negativt bilde utad. Eksterne definisjoner kan for øvrig bare foregå i aktive sosiale relasjoner, uansett hvor fjerne de måtte være (op.cit.).

Muligheten til å påvirke andres liv på denne måten innebærer makt og/eller autoritet til å gjøre nettopp dette. Makt og autoritet er integrerte deler i enhver sosial relasjon (op.cit.). Jeg kan i denne sammenheng nevne Pierre Bourdieus perspektiv på *symbolsk makt*. Symbolsk makt er i grove trekk muligheten til å pålegge andre grupper sine egne meningssystemer på en slik måte at 'de andre' ikke oppfatter det som maktutøvelse (Jenkins 2002:104, Bourdieu 1993). Internalisering av andre gruppers definisjoner kan med andre ord være grunnet i symbolsk makt, hvor de kategoriserte ikke anser definisjonsprosessen som et maktutøvende tiltak.

Vi ser at sosiale identiteter skapes i det dialektiske møtet mellom interne og eksterne definisjoner. Identifikasjon er aldri en unilateral prosess. Dette kan fastslås på flere måter. Når man eksempelvis definerer seg selv, kontrasterer man seg selv fra 'de andre', noe som betyr at man viser til forskjeller mellom seg selv og andre grupper. Dette forteller oss at intern gruppeidentifikasjon foregår gjennom kategorisering av andre. Hva annet er, så kan eksterne definisjoner også påvirke våre egne definisjoner. Dette betyr at vi internaliserer¹⁸ de identiteter andre pålegger oss. Dersom man over tid blir kategorisert som en avviker, vil man etter hvert begynne å identifisere seg som nettopp dette. Avvikedefinisjonen gjør at man blir behandlet etter de premisser denne kategorien setter, og det blir forventet at man skal oppføre seg deretter. Som en konsekvens av dette, begynner man etter hvert å oppføre seg som en avviker. Man foretar justeringer slik at selvbildet stemmer overens med det offentlige, stigmatiserte bildet (Jenkins 1997:60). Vi vet med andre ord hvem vi er fordi noen foreller oss det. I verste fall kan slike (stigmatiserte) selvbilder bli etterfulgt av diskriminering og ekskludering (ibid.:60-61).

For å underbygge hvordan sosiale identiteter blir konstruert av interne og eksterne definisjoner, vil jeg trekke frem G. H. Mead (1934). I boken *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* skjelner han mellom begrepene 'I' og 'Me'. Han mener 'I' er det aktive aspektet ved selvet, som responderer til 'de andre'. Det står i et kommunikativt forhold til omverdenen. 'Me' består derimot av de signifikante andres holdninger og responser, som blir inkorporert i selvet. På denne måten er 'Me', slik Mead fremstiller det, tett knyttet til de

¹⁸ Å internalisere betyr at man innlemmer noe i eget sjeleliv eller egen person (Egidius 2000:237).

generaliserte andre (Mead 1934). Meads modell er nyttig i denne sammenheng fordi den viser til selvets sosiale karakter. Det konstrueres i forhandlinger mellom det interne og det offentlige (Jenkins 1997).

I sin redegjørelse av interne og eksterne definisjoner skiller Jenkins også mellom grupper og kategorier. En gruppe er et internt definert kollektiv som gir mening for dens medlemmer. En kategori er på den annen side et kollektiv hvis særtrekk er eksternt definert (ibid.:54). Dette betyr at gruppen er en selvbevisst organisering, mens kategorier er noe man blir plassert i av andre. Denne distinksjonen er et viktig og sentralt aspekt ved de interne og eksterne definisjonene.

Jeg vil videre gjøre rede for Fredrik Barths perspektiver på etnisitet. I innledningen til *Ethnic Groups and Boundaries* (1998 [1969]) skriver han at det ikke er noen direkte sammenheng mellom kultur og etnisitet. Kulturtrekk er med andre ord ikke tilstrekkelig for å konstruere etnisitet. Han retter heller oppmerksomheten mot de etniske grensene, som han mener er sosiale og ikke kulturelle. Han fokuserer på hvordan grensene blir opprettholdt på tross av at det forekommer flyt av personell på tvers av dem. Han mener med dette at kulturelle forskjeller kan bevares selv om det forekommer interetnisk kontakt. Etniske identiteter konstitueres altså ikke av grupper som lever i isolasjon fra hverandre (ibid.). Barth vektlegger med andre ord det sosiale i sin etnisitetsmodell. Etnisitet formes i interetniske relasjoner, hvor den er gjenstand for forhandlinger og situasjonelle valg. Etnisitet er i følge dette et aspekt ved en relasjon, og ikke en egenskap ved en person eller en gruppe (Barth 1998, Eriksen 2004b:365). Dette betyr at etnisitet dannes ved at etniske grupper anerkjenner 'de andre' som forskjellige fra en selv. Disse forskjellene får sosiale og praktiske konsekvenser (Eriksen 2004b:365).

De forskjellige aktørene bruker altså etniske identiteter til å kategorisere seg selv og andre. Slik formes etniske grupper på en organisatorisk måte. For å skape de grensene det er snakk om, tar de i bruk kulturelle særtrekk som de finner relevante og signifikante. Det handler her om kulturtrekk som kan fungere som grensesettere, eller *emblems of difference* (Barth 1998). Dette er ofte aspekter som klær, språk, boligform og generell hverdagsliv, men hva som blir gjort relevant varierer og er derfor vanskelig å forutse. Dette fordi emblemene er situasjonelle og blir gjort relevant i interaksjon med andre. Samhandling mellom ulike grupper er altså med på bestemme medlemskap og eksklusjon, noe som igjen betyr at grensene er sosiale. Grensene er avhengig av kontakt mellom forskjellige grupper. Interaksjonen mellom disse struktureres i tillegg slik at ulikhetene opprettholdes (ibid.).

I henhold til Barths *emblems of difference*, kan man også trekke frem den amerikanske antropologen Jean L. Briggs. I artikkelen *From trait to emblem and back: Living and representing culture in everyday inuit life* (1997) skriver hun hvordan kulturelle særtrekk blant canadiske inuitter i

noen kontekster kan fungere som forskjellsemler. I følge Briggs blir de brukt til å differensiere seg fra den eurocanadiske befolkningen. Hun argumenterer for at det er emblemenes emosjonelle innhold som gir dem deres symbolske påvirkningskraft, og som knytter eller støter folk vekk fra kulturelle og etniske identiteter. I andre kontekster kan de samme emblemene derimot kun virke som generelle kulturtrekk, hvor deres praktiske og pragmatiske kvaliteter står i sentrum. Som tittelen sier, varierer de mellom å operere som kulturelle særtrekk og forskjellsemler.

Briggs har i denne artikkelen primært tatt for seg personlig og idiosynkratisk bruk av emblemer, men de kan også brukes i større politiske sammenhenger. I denne oppgaven vil både de personlige og politiske bruksområdene spille en rolle. I tillegg mener Briggs at bruken av emblemer kan variere fra person til person. De er med andre ord relative størrelser. Dette betyr at etniske identiteter blir konstruert forskjellig på bakgrunn av hvilke emblemer som brukes. Denne ulikheten vil blant annet bli viktig i forhold til spørsmålet omkring identitetsmessige generasjonskløfter på Grønland.

Etniske minoritetsidentiteter

Siden etniske grupper ofte omtales som minoriteter, er det hensiktsmessig å trekke fram studier av *etniske minoritetsidentiteter*. Det er her snakk om studier av grupper som har befunnet seg i en minoritetsposisjon, en posisjon som har påvirket deres identitetsoppfattelse i negativ retning. Nimmi Hutnik (1991) skriver for eksempel om etniske minoritetsidentiteter ut fra et sosialpsykologisk perspektiv. I boken *Ethnic Minority Identity - a social psychological perspective* tar hun blant annet for seg hva som konstituerer en minoritetsgruppe. I dette arbeidet drar hun nytte av andre studier på området. Hun nevner blant annet Wagley og Harris' (1958) fem kriterier på hva som etablerer en minoritetsgruppe. Med disse ønsker de å fange essensen ved å befinne seg i en minoritetssituasjon. De skriver at minoriteter for det første er underordnede segmenter i komplekse statssamfunn. Deretter mener de at minoriteter innehar spesielle fysiske eller kulturelle kjennetegn som den dominante gruppen i samfunnet anser som mindreverdige. For det tredje skriver Wagley og Harris at minoritetsgrupper er selvbevissete enheter knyttet sammen av spesielle særtrekk som medlemmene deler, samt de sosiale handikaper disse medfører. Deres fjerde kriterium handler om hvordan medlemskap i minoritetsgruppen videreføres. De mener medlemskapet i minoritetsgruppen blir videreført gjennom slektskap. Det vil si at man fødes inn i gruppen. Det er således snakk om avstamning. Tilknytningen til minoritetsgruppen kan i følge dem også være til stede uten spesielle kulturelle eller fysiske kjennetegn. Det er med andre ord ikke sikkert at senere generasjoner vil bryte ut av gruppens plass på den sosioøkonomiske rangstigen, selv om de ikke har noen spesielle kjennetegn. Det femte og siste aspektet sier at personer innenfor en minoritetsgruppe ofte gifter seg

innad i gruppen. Enten velger de det selv, eller så er det av ren nødvendighet (Hutnik 1991:21). Sistnevnte betyr at de ikke har mulighet til å gifte seg med noen utenfor deres egen gruppe, noe som kan forklare det fjerde kriteriet. Nå kan man selvfølgelig ikke påstå at disse fem kriteriene gjelder alle minoritetsgrupper. De er ikke universelle som sådan. Det finnes flere etniske grupper som ikke etterkommer alle kriteriene, men som likevel befinner seg i en minoritetssituasjon. Grønlanderne er et eksempel på en slik gruppe. De oppfyller bare de fire første kriteriene. Dette viser for det første at Wagley og Harris ikke kan anses som en definatorisk autoritet, og for det andre at det finnes ulike måter å definere minoriteter på. Uansett, så er Wagley og Harris' kriterier så generelle, at de kan gi et innblikk i hva det innebærer å være en minoritet.

Kriteriene forteller oss at å være en etnisk minoritetsgruppe på mange måter betyr å være forskjellig fra den dominante majoritetsgruppen, og at man befinner seg i et asymmetrisk maktforhold. Dette impliserer at minoritetene er ekskludert fra full deltakelse i samfunnet, nettopp fordi de skiller seg fra den dominerende gruppen (Hutnik 1991:21). Eriksen (2004b:388) påpeker, i likhet med Hutnik, at etniske minoriteter kan defineres som en ikke-dominerende gruppe i samfunnet. De understreker begge, slik jeg også har gjort, at benevnelsen etniske minoriteter ikke viser til tallmessig underlegenhet, men politisk underordning. Denne ekskluderingen fører ofte med seg diskriminering og fordommer, noe som kan styrke minoritetens interne samhörighet og struktur (Hutnik 1991:21). En slik påstanden er for øvrig problematisk. I likhet med kriteriene, behøver ikke dette gjelder alle minoritetsgrupper. Ekskluderingen og rasismen kan faktisk føre til at deler av minoritetsbefolkningen ønsker å smelte sammen minoriteten. De ønsker å assimilere seg inn i den dominerende gruppen, og dermed forlate sin opprinnelige gruppe. I slike tilfeller kan det være snakk om selvvalgt assimilasjon (Eriksen 2004b:389). De anser assimilasjon som den beste måten de kan oppnå sosioøkonomisk mobilitet på. Slike selvvalgte assimilasjonsprosesser kan igjen skape uoverensstemmelser innad i minoritetsgruppen. Ekskludering og avmakt behøver med andre ord ikke styrke det interne samholdet, snarere tvert i mot. Det vil alltid finnes ulikheter for hvordan medlemmer av en minoritetsgruppe ønsker å håndtere det asymmetriske forholdet til majoriteten. Man kan derfor ikke forutse hva utfallet kommer til å bli.

Hutnik skriver som nevnt at etniske minoriteter ikke nødvendigvis er tallmessig underlegen. I mange tilfeller er de befolkningsmessig større enn den dominerende gruppen. Hun nevner flere eksempler på dette, blant annet bantuenes situasjon under apartheid i Sør-Afrika. Bantuene er mye større enn den hvite befolkningen. På tross av dette hadde de begrensede rettigheter, og mulighetene for sosial mobilitet var svært lav. De definertes derfor som en etnisk minoritet. Den afroamerikanske befolkningen i USA er et annet eksempel på dette. De utgjør majoriteten i mange amerikanske stater. Dette gjelder spesielt i det sørlige USA. Sammenlignet med den hvite

befolkningsgruppen er de likevel som en minoritet å regne. Motsatt kan man også si at de som innehar makten, ikke alltid er den største befolkningsgruppen. De hvite i Sør-Afrika var et slikt eksempel (Hutnik 1991: 22).

Det må i denne sammenheng nevnes at etniske minoriteter kan bli majoriteter. Dette fordi sosiale de systemene er relative. Ved å avgrense de sosiale systemene på en ny måte, kan de endre på det eksisterende maktforholdet. De kan også bli majoriteter ved å flytte på seg. Etniske grupper som er minoriteter et sted, kan være majoriteter på et annet sted (Eriksen 2004b:389).

Selv om Hutnik fremstår som bastant på noen området, vil jeg bruke det hun skriver om etniske minoritetsidentiteter for å belyse den situasjonen Grønland og grønlandere har befunnet seg i, siden grønlanderne har vært som etnisk minoritet å regne.

Mental avkolonisering og stigma

Slik jeg forstår det, er det ingen spesiell forsker som er direkte knyttet til begrepet om mental avkolonisering. Jeg vil derfor, på bakgrunn av ulike studier, omtale begrepet som prosessen hvor minoritetsgrupper frir seg fra majoritetens kategoriseringer. Det er flere som har gjort rede for ulike variasjoner av denne avkoloniseringsprosessen, uten å nødvendigvis ta i bruk selv begrepet. Harald Eidheim (1997) skriver for eksempel om hvordan de norske samene gjennom politiske utviklinger har konstruert et positivt kollektivt selvbilde.

Som vi har sett, dreier avkolonisering seg om politiske frigjøringsprosesser, hvor man i siste instans ønsker å bli et selvstendig folk, eller nasjon. Mental avkolonisering handler på sin side om å fri seg fra 'de andres' eksterne definisjoner. Med dette mener jeg definisjoner som postulerer en negativ ladet identitet, som de kategoriserte internaliserer. Det dreier seg med andre ord å bryte ut av majoritetens konstruksjoner av seg selv (Kebede 2004), og det er slik jeg ønsker å bruke begrepet i denne oppgaven. Konstruksjonene kan metaforisk omtales som et slags mentalt fangenskap. Fangenskapet gjelder hovedsaklig de som har gjennomgått en *hegemonisk fase*, som betyr at minoritetene har godtatt kolonistenes, eller majoritetens verdi –og moralsystem (Bird 1993:3). Aktørene har gjort innstillinger fra omverdenen til deler av sitt eget selvbilde (Jenkins 1997). Dette stigmatiserte selvbildet blir ofte videreført til nye generasjoner. På denne måten vedvarer minoritetsgruppens mindreverdighetskompleks. Kolonialisme handler altså ikke bare om politisk og territorial underleggelse, men også om koloniserte sinn. Mental avkolonisering er da en prosess hvor endemålet er muligheten til å definere seg selv, uten å bli utsatt for 'de andres' typifiseringer.

I denne sammenheng kan man igjen trekke fram Richard Jenkins (1997). Han skriver blant annet at eksterne aktører kan tillegge andre grupper diverse særtrekk, og at disse definisjonene kan internaliseres av den kategoriserte gruppen. Disse særtrekkene kan ofte være at negativ karakter. En slik definisjonsprosess impliserer for øvrig at det er snakk om to grupper som står i et relasjonelt forhold til hverandre, og at den ene gruppen har makt til å påvirke de andres liv. De har makt til å gjøre sine egne definisjoner til de gjeldende (ibid.:53). I følge Jenkins har de eksterne definisjonene stor påvirkningskraft på våre interne definisjoner. Som nevnt internaliserer vi 'de andres' oppfatninger av oss, noe som betyr at identitet er et sårbart fenomen. Den kan raskt bli skadet eller gjennomgå negative forandringer (ibid.). Vi ser at det i grove trekk er snakk om en mental kolonisering. Spørsmålene er da hvorfor internaliseringen av 'de andres' definisjoner skjer.

Jenkins nevner flere muligheter til hvorfor dette skjer. For det første kan de eksterne kategoriene bli produsert av folk som har den nødvendige autoriteten til å gjøre nettopp dette. De kategoriserte anerkjenner med andre ord 'de andres' maktposisjon. Dette kan være fordi deres ritualer, kunnskaper eller hva det måtte være, blir anerkjent som overlegne (ibid.:71).

Den andre grunnen som er verdt å nevne her, er av en voldeligere art. Her sier Jenkins at den eksterne kategoriseringen blir påført gjennom fysisk makt eller trusler. Siden de kategoriserte ikke har fysisk mulighet til å motstå stigmatiseringen, vil de etter hvert internalisere undertrykkernes definisjoner (op.cit.). Den lutherske misjoneringen på Grønland og andre steder kan være et eksempel på dette.

Mental avkolonisering handler i følge dette om å fri seg fra 'de andres' definisjoner. Det dreier seg om å gjøre de interne definisjonene til de gjeldende, hvor man postulerer et positivt bilde av seg selv, eller rettere, det bildet man anser som mest riktig.

Mental avkolonisering er også en prosess hvor minoriteter forsøker å fri seg fra stigmatiserte identiteter, eller *spoiled identities*, slik Erving Goffmann (1963) omtaler det. I boken *Stigma – notes on the Management of Spoiled identity* gjennomgår han deler av det arbeidet som har blitt gjort på stigma. Det vil si den situasjonen hvor et individ ikke blir gitt sosial anerkjennelse. Stigma ble opprinnelig brukt av grekerne. Det skulle vise til kroppslige tegn som sa noe om en persons moralske karakter. Det ble i senere tid også brukt av kristne, hvor det blant annet skulle referere til tegn på guddommelig nåde, da det kom til syne på huden¹⁹ (ibid.:11). I dag bruker vi begrepet noenlunde slik grekerne opprinnelig gjorde. Forskjellen er at det nå viser til skam

¹⁹ Dette betyr at begrepet også viste til Kristi sårmerker, siden det kunne være et tegn på guddommelig inngripen.

istedenfor kroppslige tegn på det (op.cit.). Goffmans perspektiv er nyttig siden grønlenderne har befunnet seg i en situasjon preget av skam og sosial underkjennelse.

De kategoriserte behøver for øvrig ikke å oppleve eksterne definisjoner som sosiale stigma. De kan tvert om inkorporere definisjonene, og gjøre dem om til egne meninger, hvor de ikke nødvendigvis sees på som et onde. Kategorisering er med andre ord ikke et utelukkende negativt fenomen, og i flere tilfeller kan det forekomme positiv anerkjennelse. I tillegg til å være en identitetsmessig trussel, er den eksterne verden også en kilde til positiv selvfølelse (Jenkins 1997:60).

Fra et analytisk perspektiv kan mental avkolonisering blant annet knyttes opp mot Fredrik Barths såkalte *prosessanalyse*. Denne retningen fokuserer på individuelle valg gjort innenfor visse sosiale og kulturelle incentiver og begrensninger. Kulturelle og sosiale endringer, eller former, blir således forklart som et generativt resultat av individuelle handlinger mennesker gjør vis-à-vis hverandre. Endringene er med andre ord generert gjennom sosiale samhandlingsprosesser (Hammerlin og Larsen 1997:167, Barth 1994). I denne sammenheng handler det om hvordan en gruppes kollektive selvbilde blir forandret gjennom individuelle tiltak.

Uansett dette, så vil mental avkolonisering være et oppgavens sentrale begreper, fordi det vil gi et klarere bilde at den prosessen den grønlandske identiteten har gjennomgått siden den formelle oppløsningen av kolonistyret i 1953. Denne prosessen vil også belyse de grønlandske kulturarrangementenes kommunikative utvikling.

Ritualteori

Ritualer blir ofte beskrevet som handlingsaspektet ved religion. Det de sosiale prosessene som gir religiøse oppfatninger konkrete uttrykk. Generelt er ritualer offentlige hendelser som tematiserer relasjonen mellom den sekulære og hinsidige verden, men det er mer innfløkt enn som så. I løpet av årene har antropologer utviklet ganske så kompliserte teorier på hvordan ritualer fungerer. Noen sier at de på samme tid virker integrerende, rettferdiggjør makt og gir aktørene religiøse eller emosjonelle opplevelser. Et annet perspektiv er at ritualer gir deltakerne utmerkede anledninger til å reflektere over seg selv og det samfunnet de tilhører (Eriksen 2004b:299).

Det finnes flere kjente tolkninger av ritualer. Blant annet Rappaports (1968) økologiske perspektiv og Kapferers (1984) analyse av singalesiske djevelutdrivelsesritualer, hvor han tar for seg hvordan slike ritualer gir deltakerne en mulighet til å se den sosiale verden klarer enn ellers. De skaper med andre ord refleksjon, men i denne oppgaven er det Victor Turners (1974, 1969) perspektiv på overgangsriter som det sentrale hva ritualer angår. Han forsøker å forene ulike nivåer av ritualene. Dette for å forstå det sakrale, emosjonelle og det sosialt integrerende på én gang.

Turners teori vil bli gjort rede for i oppgavens siste kapittel. Jeg velger å nevne han her fordi hans ritualteori vil være et viktig element i forklaringen av arrangementenes kommunikative utvikling.

Metode

Dette kapitlet vil omhandle hvordan jeg gikk fram i innsamling av informasjon, samt hvordan jeg posisjonerte meg, hvem mine informanter var, hvilke arenaer jeg observerte og de sosiale sammenhengene jeg deltok i. Avslutningsvis vil jeg ta for meg etiske vurderinger som er gjort i henhold til utførelsen av feltarbeidet og den påfølgende skriveprosessen.

Nettverksbygging

I følge Eriksen (2004b) er et nettverk et system av relasjoner mellom aktører, som blir aktivert med hensyn til visse formål. Relasjonene er altså valgt av pragmatiske grunner. Som en generell beskrivelse kan nettverk omtales som et personavhengig sosialt system av ikke-permanent karakter (ibid.:93-110). I dette prosjektet dreide det seg om å skape et nettverk av informanter, hvor hensikten var å hente inn relevant informasjon.

Nettverksarbeidet begynte allerede under planleggingen av feltarbeidet. Siden studiet ville omhandle kulturarrangementer og deres antatte politiserte form, anså jeg grønlandske kulturarbeidere som åpenbare informanter. Det var denne gruppen aktører jeg i all hovedsak hentet informasjon fra.

Jeg kontaktet de fleste per e-post, hvor jeg i klartekst og formelle ordlag forklarte hvem jeg var og hvorfor jeg ønsket å snakke med dem. Foruten e-post, kontaktet jeg også flere gjennom internettsamfunnet Facebook. De fleste var positive til å møte meg og fant prosjektet mitt interessant. Jeg kom i kontakt med disse takket være et allerede eksisterende nettverk innenfor akademia og den kulturelle sfæren. Dette var personer som enten var grønlendere eller hadde tilknytning til Grønland. Nettverket ble blant annet opprettet gjennom mine kontakter i Riddu Riddu. I kraft av å være en urfolksfestival, har de kontakt med urfolk rundt om i verden. Deriblant grønlendere. Jeg hadde også blitt kjent med noen grønlandske studenter på Universitetet i Tromsø. Gjennom dem fikk jeg opprettet relevante kontaktpersoner på Grønland.

Når jeg ankom felten brukte jeg de etablerte kontaktene til å ytterligere utvide mitt nettverk av informanter, men disse fungerte ikke bare som dette. Flere opererte også som *gatekeepers*, eller grindvoktere (Hammersley og Atkinson 1992:63). Gatekeepers er aktører med makt til åpne opp eller stenge av forskerens tilgang til felten. Å kontakte diverse gatekeepers er derfor et av de første grepene feltarbeideren foretar seg. I mitt tilfelle hadde de ikke makt til å faktisk hindre meg tilgang, siden jeg opererte innenfor en åpen sfære og ikke en lukket organisasjon. De hadde derimot muligheten til å gjøre adgangen til det grønlandske kulturmiljøet lettere, enn om jeg hadde operert på egenhånd. De åpnet med andre ord opp porten for meg. I motsetning til hva som generelt karakteriserer gatekeepers, var ikke disse opptatte av kontrollere meg som feltarbeider eller den

informasjonen jeg var ute etter (Hammersley og Atkinson 1992:65-72). De ga meg tilgang til felten og lot meg utføre arbeidet slik jeg fant det best. Tilgangen slike gatekeepers gir deg er i tillegg avhengig av hvor dyktig man er i å presentere seg selv og sine interesser. Dette bør helst foregå på informantenes premisser og i ordlag som gir mening for dem (Johnson 1978:56). Det vil si at man tar i bruk erfaringsnære begreper (Geertz 1983).

Nettverksarbeidet utviklet seg til å bli en mindre omstendelig affære enn hva jeg hadde antatt. Det kulturelle miljøet på Grønland består som nevnt av en liten gruppe aktører. De fleste har derfor god kjennskap til hverandre. Jeg ble av det etablerte nettverket gitt både navn og kontaktinformasjon til andre kunstnere. På grunn av dette klarte jeg i løpet av relativt kort tid å opparbeide meg et stort nettverk av informanter, bestående av kunstnere, musikere og skuespillere.

Informantkategorier og nøkkelinformanter

Jeg tok hovedsaklig i bruk informanter innenfor tre ulike kategorier. Disse var kulturarbeidere, politikere og det jeg har valgt å omtale som vanlige folk. Fordelt på de to første kategoriene er det kvantitativt sett snakk om 25 personer. Den siste kategorien består av omtrent 5 personer.

Jeg benyttet meg i størst grad av kulturarbeiderne. Grunnen til dette er åpenbar. Studiet tok for seg kulturarrangementer og disse aktørene var i mer eller mindre grad knyttet til det kulturelle feltet hvor arrangementene fant sted. De satt inne med relevant informasjon i forhold til mitt prosjekt. Dette betyr at jeg både fant nøkkelinformanter og såkalte spesialiserte informanter (Bernard 2006:196) blant de grønlandske kulturarbeiderne. De resterende kategoriene bidro med tilleggsinformasjon. Jeg brukte dem til å bekrefte eller sette spørsmålsteget ved det kulturarbeiderne fortalte meg.

Spesialiserte informanter er personer med kompetanse innenfor et bestemt kulturelt domene (op.cit.). Dersom man eksempelvis ønsker å vite om kulturarrangementer har eksplisitte kultur –og identitetspolitiske ideal, må man nødvendigvis snakke med noen som har kunnskaper om nettopp dette (op.cit.).

Nøkkelinformanter er også aktører som vet mye om sin egen kultur og det feltet man studerer, men i motsetning til spesialiserte informanter er nøkkelinformanter personer man ofte utvikler et nært forhold til. Man treffer dem gjentatte ganger. Dette skjer som regel når man foretar langvarige feltarbeid (Bernard 2006:196). I mitt tilfelle er det derimot ikke snakk om nære relasjoner. I hvert fall ikke hva den ene informanten angår. Lengden på feltarbeidet gjorde at relasjonen ble flyktig som sådan. Selv om jeg ble bedre kjent med denne enn hva jeg ble med andre informanter, så knyttet vi ikke vennskapelige bånd av den typen som kan vare livet ut. Dette samsvarer med Finn Sivert Nielsens (1996) beskrivelse av de relasjoner vi opparbeider oss i felten.

Han sier de er spesielle i sin karakter og må derfor ikke forveksles med forhold vi utvikler med folk ellers i livet. Vi er der for å samle inn informasjon, uansett hvor involvert vi blir i enkeltpersoners liv. Dette er noe vi aldri må glemme, og er en essensiell forskjell fra andre relasjoner (Nielsen 1996:14). De er vennskap med en spesiell hensikt. Informantene og jeg var derfor alltid klare over våre posisjoner: jeg som feltarbeider og de som informanter. Vi hadde opprettet kontakt fordi jeg ville lære av dem. Når dette er sagt, så finnes det selvfølgelig noen jeg vil forsøke å holde kontakt med. At man utvikler vennskap er kanskje uunngåelig.

Jeg hadde to nøkkelinformanter. Disse ble valgt av forskjellige grunner. Den ene hadde en sentral posisjon innenfor en av Grønlands viktigste kulturinstitusjoner. Vi hadde allerede før jeg kom til Grønland etablert kontakt, men at han ble en av mine nøkkelinformanter var heller tilfeldig. Vi hadde regelmessig kontakt og møtene bar preg av det Spradley kaller uformelle intervjuer (Spradley 1980:123). Spørsmålene var aldri forberedt på forhånd, men ble til etter hvert som intervjuet stred fremover. På tross av dette, var de fleste knyttet opp mot problemstillingen. Det uformelle førte til at informasjonen jeg fikk var av en generell art.

Jeg utførte bare et formelt intervju med denne informanten. Det vil si et avtalt møte hvor man vil belyse et eller flere spesifikke tema (ibid.:124). De fleste av møtene var med andre ord preget av korte intervjuer hvor vi snakket om det grønlandske kulturlivet på generell basis. Gjennom disse kunne jeg danne meg et bredt bilde av den kulturelle sfæren på Grønland.

Den andre nøkkelinformanten, ”Caroline”, ble jeg oppmerksom på gjennom diverse tidsskrifter, hvor det kom frem at dette var en kunstner som var opptatt av identitetsmessige – og postkoloniale spørsmål. Mange av kunstverkene hennes hadde identitet som tematisk innhold. Tatt min problemstilling i betraktning var dette en kulturarbeider som var interessant for meg. Jeg avtalte derfor et møte med henne, hvor jeg ønsket å finne ut om dette kunne være en potensiell nøkkelinformant. Det viste seg at hun satt inne med store kunnskaper om det grønlandske kulturmiljøet. Dette gjaldt spesielt relasjonen mellom kunst og identitet. På bakgrunn av dette valgte jeg å bruke henne oftere enn andre kulturarbeidere. Hun ble således til en av mine to nøkkelinformanter. I motsetning til møtene med den første nøkkelinformanten, var disse preget av formelle intervjuer (Spradley 1980:124). Møtene var avtalte og jeg hadde på forhånd forberedt noen spørsmål som var rettet mot spesifikke tema. Spørsmålene handlet ofte om grønlandsk identitet og om kulturarrangementer kommuniserer noe i så henseende. Formelle intervjuer var for øvrig den intervjuformen jeg hyppigst tok i bruk, noe jeg skal komme tilbake til.

Når dette er sagt, brukte jeg også nøkkelinformantene til å bekrefte det jeg selv hadde observert og hva andre hadde fortalt meg. Jeg kunne på den måten gjøre opp en mening om jeg var

tilfreds med den innsikten jeg hadde ervervet meg. Jeg pendlet således mellom nøkkelinformanter og 'vanlige informanter' (Wadel 1991:56).

Ulike observasjonssfærer

En sfære kan defineres på flere måter, men i denne sammenheng er det snakk om et miljø hvor en person eller en ting eksisterer, og som det er knyttet spesielle aktiviteter til²⁰.

Under feltarbeidet opererte jeg hovedsaklig innenfor to ulike sfærer, hvor jeg foretok observasjoner av ulik karakter. Jeg virket primært innenfor den kulturelle sfæren. Dette betyr det området hvor arrangementene fant sted. De fleste (fokuserte) observasjonene var knyttet til dette området (Spradley 1980:128). Dette var den eneste sfæren hvor jeg kunne gjøre observasjoner som var i direkte relasjon til det studiet omhandlet.

For det andre opererte jeg innenfor den offentlige sfæren. Her foretok jeg observasjoner omkring arrangementenes sosiale kontekst. Spissformulert fant disse observasjonene sted over alt. Eksempelvis kafeer, dagligvarebutikker og treningssentre. Det er med andre ord snakk om hverdagslige situasjoner. Slike alminnelige omgivelser ga meg muligheten til å observere hvordan Nuuk var satt sammen, med henblikk på alder, kjønn og etnisitet, i den grad etnisitet kan observeres. Jeg anså dette som nødvendig for å få et klarer bilde av hvordan arrangementene utspilte seg og hvorfor de fremsto slik som de gjorde. Disse deskriptive observasjonene (op.cit.) kan derfor sies å ha utfylt de primære, som spesifikt var rettet mot kulturarrangementene.

Jeg skal i det neste gjøre nærmere rede for de ulike observasjonskategoriene jeg benyttet meg av, hvis to underkategorier allerede er nevnt.

Ren – og deltakende observasjon

Under feltarbeidet tok jeg i bruk ulike kategorier og grader av observasjon, avhengig av hvilken situasjon jeg befant meg i. Det er i store trekk snakk om arrangementsituasjoner og det offentlige rom. Jeg varierte mellom ulike underkategorier av ren – og deltakende observasjon.

Grovt sett betyr ren observasjon at man ikke involverer seg i de situasjoner man forsker på (Spradley 1980:59). Man samler inn informasjon basert på observasjon alene. Deltakende observasjon er på sin side den metoden det antropologiske feltarbeidet preges av. Den blir ofte sett på som et ideal og er, i følge Mccall, det metodologiske hjertet i all etnografisk feltarbeid (MacCall 2006:4). Som navnet sier, går metoden ut på å observere samtidig som man deltar i det spesielle samfunnets daglige aktiviteter. Dette for å lære de eksplisitte og implisitte aspektene ved deres

²⁰ <http://dictionary.reference.com/browse/sphere>

kultur. Metoden blir videre supplert med diverse underkategorier av deltakende observasjon og andre metodiske tilnæringer, som eksempelvis intervjuer (MacCall 2006:4).

Som et logisk ledd i studiet av kulturarrangementer, bevegde jeg meg ofte i arenaer hvor slike fant sted. Her tok jeg i bruk det Spradley omtaler som fokuserte observasjoner (Spradley 1980:128). Dette er en form for observasjon hvor man vet hva man ser etter og begrenser omfanget av iakttakelsene deretter. Man ser med andre ord etter spesielle aspekter ved et kulturelt fenomen. I mitt tilfelle undersøkte jeg om arrangementene hadde noen identitetspolitiske indikatorer. Denne typen observasjoner var et gjennomgående tema under feltoppholdet. Man kan derfor si at jeg utførte en type *continuous monitoring* med henblikk på kommunisering av identitetssymboler. Continuous monitoring innebærer i grove trekk at man observerer noe eller noen over tid, og registrerer det man ser så grundig som mulig (Bernard 2006:413).

Den typen observasjoner jeg gjorde på kulturarrangementer var i tillegg av deltakende art. Det vi si at jeg deltok som tilskuer, eller mottaker, i den grad det kan sies å være deltakende. Tilskuerens rolle tatt i betraktning, vil jeg påstå at dette var såkalt passiv deltakelse (Spradley 1980:59). Metoden karakteriseres av at forskeren er til stede hvor aktiviteten foregår, uten noen større samhandling med de andre aktørene. Man finner en utkikkspost og registrerer det som skjer (op.cit.). Den utkikksposten jeg hadde gjorde at jeg kunne se det resten av publikum så. Å være tilskuer var i tillegg den eneste måten jeg egenhendig kunne oppleve det arrangementene kommuniserte. Jeg kunne selvfølgelig tatt i bruk noen andres videoopptak, men å bruke slike sekundærkilder kunne ført til at jeg gikk glipp av aspekter jeg ville oppdaget dersom jeg faktisk var til stede.

At jeg var publikummer betyr for øvrig ikke at jeg bare observerte hva som foregikk på scenen, eller hva som ble utstilt av kunstverk. Jeg observerte også publikum, og forsøkte å registrerte hvem tilskuerne var. Dette for å få et bredere bilde av arrangementenes sosiokulturelle sammenheng. I tillegg var arrangementene ofte av en slik karakter at samtaler ikke lot seg gjennomføre. Jeg snakke heller med publikum utenfor forestillingene, hvor jeg stilte dem spørsmål om det arrangementet hadde kommunisert.

Foruten å delta som tilskuer, hadde jeg også planlagt å jobbe som frivillig på noen arrangementer. Jeg ønsket å være en aktiv deltaker (Spradley 1980:60), og med dette få innsikt i hvordan arrangementene var bygd opp. I tillegg kunne dette også føre til en *gi og ta-relasjon* mellom meg og kulturarbeiderne. Dette kunne skapt tillitt mellom meg og informantene, samtidig som jeg ville kommet tettere inn på den kulturelle sfæren. Jeg fikk dessverre ikke muligheten til dette. Det var svært få arrangementer som søkte etter frivillige. Jeg måtte derfor nøye meg med å delta som tilskuer. Problemer med tillitt og tilgang var uansett ikke noe jeg måtte forholde meg til.

Jeg utførte også deskriptive observasjoner (ibid.:128). Med denne typen observasjoner foretar man iakttakelser med et bredt perspektiv, hvor man forsøker å registrere alt som foregår rundt en. Jeg brukte denne metoden for å samle inn informasjon om arrangementenes samfunnsmessige kontekst. Som nevnt innebærer dette hvordan Nuuk er sammensatt som samfunn. Når jeg foretok slike observasjoner, var jeg bevisst på hvordan jeg fremsto. Jeg forholdt meg relativt tilbakeholden til resten av aktørene. Dette er hva Bernard omtaler som passiv villføring²¹. Jeg oppholdt meg på offentlige plasser hvor jeg hadde enhver rett til å være, og informerte derfor ingen om at jeg var feltarbeider. Jeg registrerte ingen navn eller annen informasjon som kunne føres tilbake til en spesiell aktør (Bernard 2006:443). På grunn av dette hadde jeg ingen etiske betenkeligheter i henhold til metoden. Jeg gjorde ingenting galt hva personvern angår og fikk hentet inn relevant informasjon. Jeg brukte for øvrig offentlige settinger fordi de ga meg det beste bildet av den samfunnsmessige konteksten.

Språk

Jeg behersker ikke grønlandsk. Derfor var det umulig for meg å forstå hva som ble sagt på de grønlandskspråklige arrangementene, men dette hindret meg ikke i å observere hvordan publikum reagerte på de forskjellige arrangementene. Noen ting er lett å tolke, uavhengig av språk. Det var for eksempel enkelt å skjønne når publikum var fornøyde med en forestilling. Jubel, latter og applaus var klare indikatorer på dette.

Siden jeg ikke kan språket, foregikk alle intervjuer på norsk og dansk. Dette gikk relativt smertefritt, da språkene ligner hverandre. Det oppsto kun noen få problemer med grønlandere som hadde grønlandsk som førstespråk og dansk som andrespråk, siden de måtte tolke det norske over til dansk. For å redusere antall misforståelser, byttet jeg en rekke norske med danske ord. Dette gjaldt spesielt årstall. Det danske tallsystemet skiller seg betraktelig fra det norske. Dette var et språkmetodisk trekk som viste seg å være vellykket. Kommunikasjonen gikk uten nevneverdige problemer. Jeg vurderte å ta i bruk tolk, men dette viste seg altså å være unødvendig.

²¹ På engelsk kaller Bernard dette for *passive deception*. I følge han betyr dette blant annet at man ikke manipulerer informantene til å oppføre seg på en spesiell måte, eller at man informerer noen om hvem man er. Man utfører kun observasjoner. Bernard mener antropologer bruker passive deception hele tiden. Han mener metoden er fri for etiske implikasjoner, selv om det finnes unntak (Bernard 2006: 443-444).

Formelle –og uformelle intervjuer

Jeg hadde før avreise ferdigstilt noen strukturerte spørsmål. I tillegg til disse, formulerte jeg i løpet av feltarbeidet flere spørsmål, etter hvert som nye elementer ved det grønlandske kulturmiljøet åpenbarte seg. De ferdigstilte spørsmålene forekom i formelle og strukturerte intervjuer, som var den intervjumetoden jeg benyttet meg mest av.

Et formelt intervju karakteriseres av dens strukturerte form. Den er avtalt på forhånd og man har gjort klart et sett spørsmål som skal belyse et eller noen få spesielle tema (Spradley 1980:124). Jeg utførte 40 formelle intervjuer, fordelt på 25 informanter²². Antallet betyr at jeg hadde flere samtaler med de samme personene. De fleste av disse var grønlandske kulturarbeidere. Formelle intervjuer var den eneste måten jeg kunne undersøke om kunstnerne hadde noen identitetsmessige mål med kunstverkene sine.

De formelle intervjuene ble også brukt til å undersøke det jeg selv hadde observert. De ble med andre ord brukt som et slags sikkerhetsnett i henhold til mine egne tolkninger. Gjennom intervjuene kunne jeg bekrefte eller avkrefte mine egne antakelser. I tillegg ga denne intervjuformen meg kontroll over situasjonen. Jeg kunne på denne måten begrense samtalens tematiske spenn til å kun omhandle de emner jeg ønsket å vite noe om. Intervjuene var med andre ord forskerstyrt.

Selv om jeg i all hovedsak utførte formelle intervjuer, tok jeg også i bruk uformelle sådanne. Slike intervjuer kan foregå nesten overalt. I bussen, på restauranter, på gata, treningsstudioer eller ved kjøkkenbordet. De kjennetegnes ved mangelen på struktur eller kontroll. Det betyr at man verken har gjort avtaler på forhånd eller formulert noen ferdigstilte spørsmål. Forskeren må derfor forsøke å huske så mye som mulig fra de samtalene som ble holdt i løpet av dagen. Denne type intervjuer krever at man tar hyppige notater, slik at det senere kan gjøres om til anvendelig data. Man må med andre ord ikke misforstå betegnelsen uformell. Det er en veldig utfordrende metode (Bernard 2006:211). For mitt eget vedkommende brukte jeg metoden slik det fremgår i det nevnte, hvor jeg stilte tilfeldige spørsmål om kulturarrangementer, identitet, selvforståelse, kolonialisme og uavhengighet. Denne intervjutypen førte i tillegg med seg en avslappet stemning. Interaksjonen fikk derfor en naturlig flyt, noe som gjorde det lett å samhandle med informantene. Denne uanstrengte stemningen var noe jeg aktivt strebet etter å oppnå.

²² Her regner jeg ikke med de som inngår i kategorien 'vanlige personer', siden jeg ikke utførte noen strukturert intervjuer med dem.

Intervjuene kunne også ha en katalyserende effekt avhengig av hvem jeg snakket. For eksempel, så bodde jeg på et studentkollektiv i Nuuk, hvor det blant annet oppholdt seg en dansk eskimologistudent. Vi hadde flere uformelle samtaler om Grønland og aspekter ved grønlandsk identitet. Jeg brukte disse samtalene som et 'tankeverksted', hvor jeg fikk bruke det jeg hadde lært i løpet av feltoppholdet. Dette førte til at jeg utviklet nye ideer og spørsmål i henhold til prosjektet.

Intervjuenes sosiale sammenheng

Jeg vil begynne med de formelle intervjuene, siden det var den mest brukte intervjuformen. Disse intervjuene fant som regel sted på offentlige plasser. Nuuks mange kafeer står i en særstilling i så henseende. De ble valgt av praktiske grunner: de var steder alle visste om. På denne måten slapp man å lete etter hverandre, men de ble også valgt fordi jeg ønsket å blande det formelle med det uformelle. Jeg ønsket med dette å skape en fortrolig og uanstrengt stemning mellom meg og intervjuobjektene. På denne måten ville det bli lettere å innhente den informasjonen de var i besittelse av. Det er med andre ord snakk om formelle intervjuer utført i uformelle omgivelser. Når dette er sagt, så hadde vi på forhånd foretatt en situasjonsdefinisjon (Goffman 1992). Vi visste hvilke stater som skulle aktiveres: de informanter og jeg forskeren. Slik var det aldri tvil om hva som kom til å skje.

En mindre del av intervjuene ble også utført hjemme hos informantene. Dette skapte i seg selv den stemningen jeg var ute etter. De befant seg i kjente og trygge omgivelser, og det virket som den trygge følelsen gjorde at de med enkelhet kunne dele sin mening om hva det måtte med meg.

De uformelle intervjuene fant derimot sted over alt. På studentkollektivet, på kafeer, konserter etc. De var satt inn i en sammenheng som ikke var preget av klare statussett (Goffman 1992), hvor jeg var forsker og de informanter. Vi markerte ikke den type stater overfor hverandre. Man kan heller si at vi under disse samtalene aktiviserte staten *venn*. Det var med andre ord ingen sosiale omstendigheter som vanskeliggjorde, eller påvirket intervjuene i negativ forstand. Ikke slik jeg oppfattet dem. Dette gjaldt for øvrig også de formelle intervjuene. De foregikk alle uten nevneverdige problemer.

Andre metoder

De metodene jeg så langt har vist til, intervjuer og observasjoner, var de primære metodene. Jeg har i tillegg benyttet meg av flere sekundærkilder. Disse har hovedsakelig blitt brukt til innsamling av tilleggsinformasjon. Gjennom dem kunne jeg plassere den opparbeidede kunnskapen i en større kontekst, samtidig som jeg kunne avkrefte eller bekrefte det jeg hadde observert og blitt fortalt. Jeg brukte dem også til å oppdatere meg på hvilke arrangementer som fant sted i Nuuk.

De sekundærkilder jeg benyttet meg mest av var aviser og diverse internettsider. For eksempel internettsidene til avisene *Sermitsiaq* og *Atuagagdliutit*²³. Jeg kunne gjennom disse holde meg oppdatert på hva som foregikk i det grønlandske samfunnet. Blant annet politiske utviklinger og hendelser knyttet til kulturarrangementer. Et annet eksempel er *Nuuk Ugeavis*, som inneholdt annonser om når og hvor arrangementer fant sted.

Bortsett fra avisene, var det kulturelle tidsskriftet *Neriusaaq* en viktig kilde til det som foregikk i det grønlandske kulturlivet. Den inneholdt reportasjer om ulike arrangementer og kunstnere. Den kunne også ta for seg temaer som var relatert til prosjektet mitt. Det vil si forholdet mellom kulturuttrykk og identitet. Jeg brukte den samtidig til å oppdage nye informanter. Jeg kom ofte over nye personer som viste seg å være interessante for meg.

Det må for øvrig nevnes at avisene i stor grad konsentrerte seg om Nuuk. Det meste av det jeg fikk vite om det grønlandske samfunnet er derfor sentrert rundt ting som skjedde i hovedstaden.

Jeg vil til slutt nevne hjemmesidene til det grønlandske selvstyret²⁴. Gjennom disse skaffet jeg meg generelle faktakunnskaper om Grønland. Det vil si innbyggertall, styreform, infrastruktur, transport og lignende. Dette gjorde jeg for å sette studiet inn i et makrolignende perspektiv, og for å danne meg et klarere bilde av Grønland.

Posisjonering

Posisjoneringen i felten var uproblematisk. Hver gang det forekom innledende kontakt mellom meg og aktører i det grønlandske kulturlivet, gjorde jeg det fullstendig klart hvem jeg var. Dette førte til at jeg av de fleste ble ansett som den norske antropologen, eller studenten. De visste jeg var i Nuuk for å samle inn informasjon til en større oppgave som skulle skrives ved hjemkomst til Norge. Jeg tok med andre ord konsekvent i bruk min status som norsk student, hvor jeg poengterte at jeg var der for å lære av dem. Nå er det selvfølgelig ikke slik at man uten videre kan innta forskjellige posisjoner under feltarbeidet. Ofte må man forhandle seg til forskjellige posisjoner (Paulgaard 1997), men i mitt tilfelle var ikke dette noe jeg måtte forholde meg til. Jeg ble overraskende lett godtatt som den norske studenten. Gjennom denne statusen ble det lettere for meg å kommunisere mitt ønske om å lære av dem, og det ble lett for dem å plassere meg i det sosiale landskapet. At jeg falt inn under studentkategorien, var jeg komfortabel med. Jeg ble således enkel å forholde seg til. I tillegg ble jeg selvfølgelig kategorisert etter nasjonalitet. Jeg unngikk altså å bli kategorisert som dansk, noe jeg ville følt som ubehagelig siden jeg var der for å studere avkoloniseringsprosesser.

²³ Sermitsiaq - www.sermitsiaq.gl. Atuagagdliutit - www.ag.gl.

²⁴ <http://dk.nanoq.gl/>

Noen informanter fortalt meg at min nasjonale tilhørighet på langt nær var en hindring, tatt mitt forskningsfelt i betraktning. En dansk forsker ville skapt større oppsikt enn hva jeg gjorde.

Aktiveringen av studentstatusen gjorde at jeg fremstilte meg som en akseptabel inkompetent person (Hammersley og Atkinson 1992:89). Statusen ga meg lov til å stille spørsmål som intervjuobjektene kunne anse som dumme. Jeg satte meg med andre ord i en posisjon hvor jeg lett kunne opparbeide meg relevant kunnskap.

Selv om den akseptabelt inkompetente personen ikke er den eneste statusen forskeren kan ha i felten (ibid.:93), var dette den jeg i all hovedsak spilte ut, og som informantene mine plasserte meg i. Det var en posisjon vi begge følte oss komfortable med, og som jeg mener var den beste hva innsamling av informasjon angikk.

Jeg ble etter hvert en kjent figur blant de grønlandske kunstnerne. Jeg kunne bli stoppet på gata, invitert på en kopp kaffe og bli spurte hvordan det gikk med prosjektet. Jeg hadde sjelden negative erfaringer med den kulturelle sfæren som felt.

Etiske betraktninger

Før avreise til Grønland hadde jeg bestemt meg å følge James P. Spradley (1980) og Linda Tuhiwai Smith (1999). Førstnevnte sier at antropologens fremste ansvar er å beskytte dem han studerer. Dersom det forekommer noe som står i konflikt med deres interesser, er det forskerens oppgave å sikre deres velvære og privatliv. Man må alltid vurdere informantenes interesser før man foretar seg noe. Dette fordi man involverer seg i deres liv, som man igjen henter informasjon fra (Spradley 1980:21). Dette var noe jeg strebet etter å oppnå. Jeg ønsket ikke under noen omstendigheter at informantene skulle føle ubehag ved mitt arbeid eller fremgangsmåte. De metoder som krevde samspill med informantene, ble gjort på deres premisser. Det er for øvrig nettopp dette Smith (1999) også påpeker. Hun mener at studier av urfolk ikke skal bryte med deres ønsker og behov. Dette fordi urfolk har hatt negative erfaringer med vestlige forskere, som ofte har tatt kunnskap uten å gi noe tilbake.

Jeg foretok i tillegg til dette andre etiske vurderinger. Som nevnt, gjorde jeg det alltid klart hvem jeg var og hva jeg gjorde i Nuuk. Dette har informantene rett til å vite og forskeren plikt til å fortelle (Spradley 1980:22). På denne måten slapp det å bli noen misforståelser som kunne skape problemer i ettertid. Dette betyr at jeg ba om informert samtykke. Jeg spurte om tillatelse til å publisere det de sa til meg.

Jeg har også valgt å foreta anonymisering i henhold til personlige navn. Dette har jeg gjort fordi én av mine informanter ikke ønsket at hennes navn skulle knyttet til visse ting hun fortalte meg. Siden hun ønsket anonymisering, bestemte jeg for å gjøre dette med alle. Jeg vil ikke gjøre

forskjell på noen på dette området, samtidig som det er den tryggeste løsningen hva etiske aspekter angår. Jeg valgte også anonymisering fordi mange av de jeg snakket med er offentlige personer. Det kunne oppstått uventede og uønskede reaksjoner på bakgrunn av uttalelsene deres. Bortsett fra Nuuk har jeg i tillegg anonymisert enkelte stedsnavn. Det er her snakk om byer som har blitt nevnt i intervjusituasjoner, byer som har spilt en sentral rolle i det folk har fortalt meg. Disse stedene har blitt omtalt i negative vendinger. Av respekt for byene velger jeg derfor å ikke oppgi navnene deres.

Under feltarbeidet ble den innhentede informasjonen lagret på en bærbar PC uten internettilkobling, samt et par notatblokker. Disse var hele tiden med meg, og var således alltid under oppsyn. I tillegg lagret jeg feltnotatene på en minnepenn. Denne fungerte som en slags sikkerhetskopi. Notatene bar på grunn av dette ikke preg av anonymisering. Jeg anså ikke dette som nødvendig siden jeg alltid hadde dem under oppsikt. Ved hjemkomst er informasjonen lagret på en minnepenn som er utilgjengelig for noen andre enn meg, siden den er oppbevart i et låst rom.

Etter forespørsel fra enkelte informanter vil jeg også gjøre oppgaven tilgjengelig for dem. Dette vil ikke være et problem siden det vil være mulig å laste den ned fra Munin på universitetets hjemmesider. Det som er tilgjengelig for lærere, andre studenter og den generelle befolkningen, bør også kunne leses av informantene (Spradley 1980:25).

Avslutningsvis kan det nevnes at prosjektet har blitt godkjent at Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

Grønlands politiske historie

Dette kapitlet tar for seg Grønlands politiske historie fra koloniseringen i 1721 til innføring av selvstyre i 2009. Den sentrale delen vil være perioden mellom 1953 og 1979, hvor Grønlands kolonistatus ble opphevet og hjemmestyret ble et faktum. Sistnevnte ga dem større selvbestemmelse enn hva tidligere hadde vært tilfell. Grunnen til at denne perioden vil bli viet særs oppmerksomhet, er fordi den består av konjunkturer som har fått både sosiale og kulturell implikasjoner.

Kapitlet vil starte med koloniseringen av Grønland i 1721. Her vil jeg kort gjøre rede for bakgrunnen for koloniseringen, etterfulgt av noen viktige hendelser i den første tiden under danske styre. Deretter følger en selektiv, men kronologisk beskrivelse av den videre politiske historien fram til innføringen av selvstyre.

Fra koloni til amt

Etter at de siste norrøne bosetningene var forsvunnet fra Grønland før 1500-tallet, var landet i en periode kun bosatt av ikke-europeiske innbyggere. Nasjonalt rettede grønlendere kan i dag si at dette var en periode preget av politisk selvstendighet (Stryken 2005:61). Kontakten med omverdenen var av sporadisk art. Det forekom kun kontakt med enkelte hvalfangere og eventyrere, men disse hadde liten påvirkning på grønlendernes levemåte. Utviklingen i sjøfarten førte derimot til at interessen for farvannene rundt Grønland økte. Det ble bygd båter som gjorde det mulig å seile på verdenshavene, og det ble derfor viktig å finne de raskeste reiserutene. Nordvest –og nordøstpassasjen ble viktige ruter i så henseende. Europeiske stormakter som Storbritannia, Frankrike og Nederland konkurrerte om å finne isfrie sommerpassasjer i disse områdene (op.cit.). Ressursene rundt landet ble etter hvert så ettertraktet at staten Danmark-Norge anså sitt tradisjonelle herredømme over Grønland som truet. På grunn av dette ble det tidlig på 1600-tallet sendt flere ekspedisjoner til øya for å befeste maktposisjonen på Grønland. På turen tilbake hadde flere av de reisende med seg eksotiske historier om landets innbyggere. Sammen med lesning om de norrøne bosetningene, gjorde disse et stort inntrykk på den nordnorske presten Hans Egede (ibid.:61-62). På bakgrunn av dette ønsket han å starte en misjon på Grønland. Han hadde utviklet en idé om å formidle Guds ord til etterkommerne av den norrøne befolkningen. Etter noen mislykkede søknader, godkjente kongen endelig planene hans i 1721. Han ga Egedes kompani (selskap) handelsprivilegier, slik at de på den måten kunne utføre både handel og misjon. Handelen var ment å dekke både misjonens og kompaniets utgifter (Fægteborg 2009:42, Stryken 2005:62). Selv om Egede fikk utføre misjoneringen, så var nok det generelle formålet for den danske stat å oppnå en viss økonomisk gevinst (Dahl 1986:13).

På et skip med 60 personer satte Egede i begynnelsen av mai 1721 kursen for Grønland. Han ankom vestkysten i juni samme år og opprettet en bosetning på øya Kaneq, bedre kjent som Håpets øy. I 1728 ble kolonien derimot flyttet til det stedet hvor Grønlands hovedstad Nuuk i dag ligger. Egede kalte steder Godthåb²⁵. Kolonien var nå opprettet og misjoneringen kunne for alvor begynne (Stryken 2005:63).

Det blir sagt at Egede både brukte tvang og vold for å omvende de han omtalte som *enfoldige, fattige og vanvittige hedninger*. Hans arbeid kan derfor sies å være omstridt og tosidig. På den ene siden blir han kalt for ”Grønlands apostel”. Han blir gitt æren for kristningen og siviliseringen av de grønlandske inuittene. Han skrev også to store verker, hvor et av dem har blitt en viktig kilde til hvordan inuittkulturen var før koloniseringen²⁶. På den andre siden blir han gitt skylden for den gamle inuittkulturens ødeleggelse. Egede tilhørte en tid hvor det var lovstridig å ikke delta på kirkens aktiviteter. På bakgrunn av dette er det ikke forbausende han tok i bruk voldelige virkemidler i misjonsarbeidet (ibid.:64). Uansett, så var Egede en av hovedpersonene bak omformingen av det Grønlandsk samfunnet. En prosess som både hadde negative og positive følger. Hans virke førte til svekkelsen av tradisjonelle trosforestillinger og sosiale systemer, men på en annen side gjorde disse forandringene samfunnet mindre sårbar for sult og annen nød. Misjonens innblanding var opptakten til dannelsen av Grønland som en politisk enhet, selv om det på 1700-tallet fremdeles var lagt fram til akkurat dette (op.cit.).

Den første tiden under dansk styre var preget av konsolidering og visse økonomiske tiltak. Det ble opprettet flere kolonier på kysten av Vest-Grønland og kongen innførte et handelsmonopol. Som en del av dette ble Kongelig Grønlandsk Handel opprettet. Alle utenlandske skip ble derfor utestengt fra de grønlandske havnene. Monopolet fikk konsekvenser for Grønlands videre utvikling. Koloniseringen hadde gjort grønlenderne avhengig av importerte varer. Deres evne til å greie seg selv var blitt svekket. Dette var en av grunnene til at selfangsten gikk betraktelig tilbake, i tillegg til fremveksten av nye ervervsformer (ibid.:65).

Dette var også en periode hvor det ble konstruert en nasjonal identitet basert på forestillingen om den ”gode grønlender” og den ”dårlige grønlender”. Den gode grønlender skulle være tilknyttet den tradisjonelle jegerkulturen. Han skulle med andre ord ikke ble påvirket av den danske kulturen, da det kunne ødelegge den tradisjonelle levemåten. Det var nettopp dette som

²⁵ Godthåb var navnet inntil grønlandske navn ble innført på 1970-tallet (Stryken 2005:63).

²⁶ Det Gamle Grønlands Nye Perlustration eller Naturell-Historie (1741), også kalt for Perlustrationen (Stryken 2005:64).

hadde skjedd med den dårlige grønlander. Han hadde gått vekk fra det tradisjonelle livet (Lyng 2008, Stryken 2005:65). Som jeg skal komme tilbake til, så hadde den danske stat pragmatiske grunner ved at grønlanderne skulle fortsette som et fangstfolk. Fangstidentiteten var derfor blant annet et resultat av danske definisjonsprosesser. Grønlanderne ble således utsatt for eksterne definisjoner (Jenkins 1997).

Midt på 1800-tallet begynte *forstanderskapstiden*. Et forstanderskap var et slags lokaleråd bestående av danske embetsmenn og høyt ansette grønlandere. De første forstanderskapene ble opprettet i 1857. Disse skulle gi grønlanderne mer ansvar og innsikt i forhold til samfunnsutviklingen. Grønlandernes tidligere sosiale institusjoner hadde blitt ødelagt uten at de var erstattet med noen nytt. På grunn av dette var det ingen som hadde myndighet til å organisere noe på vegne av fellesskapet. Dette skulle forstanderskapene blant annet gjøre bukt med. Selv om forstanderskapene tilsynelatende ga grønlanderne større innflytelse over sin egen skjebne, så kan ordningen plassere Danmark i kategorien av stater som utøvde deler av sin makt gjennom såkalt indirekte styre. I siste instans var det de danske autoritetene som satt med makten. Dette betyr at alle grønlandske tiltak måtte godkjennes av de danske makthaverne (Stryken 2005:68-69, Dahl 1986:44). Forstanderskapene var i praksis et folkevalgt råd, hvor hvert distrikt ble inndelt i forskjellige kommuner. Her kan vi se opptakten til Grønlands administrative system slik det fremstår i dag (Stryken 2005:60-70).

Grønland som politisk enhet ble ytterligere utviklet i 1911. Da ble det opprettet to landsråd. Et for Sør-Grønland og et for Nord-Grønland (Dahl 1986:17). Landsrådet skulle arbeide med lovforslag og gi grønlanderne mer innflytelse over lover som angikk dem. Rådene førte også til at Grønland fikk en regional inndeling, hvor landet ble delt inn i en nordlig og en sørlig region. Denne ideen ble for øvrig videreutviklet i 1950, da landsrådene ble slått sammen til ett og fikk sitt hovedsete i Nuuk (op.cit).

I motsetning til den første verdenskrigen fikk 2. Verdenskrig både politiske og kulturelle implikasjoner for Grønland. Danmark var okkupert av Tyskland, og hadde derfor ingen muligheter å forsyne Grønland med varer. På grunn av dette etablerte Danmark tidlig kontakt med USA og i begynnelsen av 1940-tallet ble opprettet et amerikansk og canadisk konsulat i Nuuk. Grønland fikk gjennom hele krigsforløpet forsyninger fra USA. Nøyaktig et år etter krigens begynnelse inngikk Danmark og USA i tillegg en traktat som tillot USA å opprette amerikanske militærbaser på grønlandsk jord (Stryken 2005:77).

Den amerikanske tilstedeværelsen påvirket grønlanderne på flere måter. Det som skjedde, var en kulturell og økonomisk amerikanisering. Amerikansk virksomhet førte til økonomisk vekst og hyppig bruk av amerikanske kulturelementer. Danske myndigheter ønsket på sin side å

gjenopprette situasjonen slik den var før 1940, men det lot seg vanskelig gjennomføre. Den amerikanske påvirkningen var for stor. Grønlanderne oppdaget at de ikke var ensidig bundet til Danmark, og siden de var avskåret fra Danmark under krigen, ble politiske avgjørelser tatt fra et sentralisert styre i Nuuk. De slapp formelle godkjenninger fra Danmark. Alt dette gjorde noe med den grønlandske selvfølelsen og ønsket for større selvbestemmelse (Stryken 2005:77). Man kan derfor si at 2. Verdenskrig var en korsvei. Den inneholdt aspekter som gjorde at grønlandernes ønske om større selvbestemmelse økte (Stryken 2005:77). I Perioden etter krigen ble også kolonier rundt om i verden avvirket. Forholdet mellom Grønland og Danmark var på vei inn i en tid preget av forandringer (op.cit.).

Etter 2. Verdenskrig begynte Grønlands posisjon tilsynelatende å forandre seg. Press fra FN førte til at landets kolonistatus formelt ble opphevet i 1953²⁷. Etter en endring i den danske grunnloven ble Grønland til en likeverdig del av Danmark. Landet ble til et dansk amt. Grønlanderne skulle bli ansett som fullverdige borgere av Danmark, med kongen og dronningen som statsoverhode (ibid.:78). Paradoksalt nok opplevde Grønland etter opphevelsen av kolonistatusen en neokolonistisk periode. Landet forble i praksis en dansk koloni. Det forekom visse tiltak som forsterket det danske overformynderiet, og det var nå den kraftigste kolonialismen slo inn (Dahl 1986). Tiltakene var blant annet et resultat av en voksende etnisk bevissthet fra grønlandernes side, selv om disse to prosessene genererte hverandre. Den etniske bevisstheten ble sett på som en potensiell trussel mot det danske hegemoniet. Den danske stat bestemte seg derfor å imøtegå den spirende opposisjonen. I motsetning til andre kolonimakter ble ikke motstanden nedkjempet med fysisk makt. Danmark tok heller i bruk det man omtaler som politisk avkolonisering. Den begynte i 1950-årene og fortsatte i noenlunde samme spor til den endret karakter etter 1970 (ibid.). Det er denne prosessen jeg nå skal ta for meg, samt dens sosiale og politiske virkninger.

Grønlands avkolonisering

I 1950 la en kommisjon på like mange dansker som grønlandere fram en plan for hvordan Grønland skulle utvikles de neste ti årene. Denne het G-50. Målet var en rask kulturell, sosial og økonomisk utvikling av Grønland. Resultatet ble at den grønlandske økonomien og demografien radikalt endret karakter. Det ble investert i havner, fiskefabrikker og boligbygging. Blant annet skulle ervervslivet i byer som ikke hadde vinteris være sentrert rundt fiskeindustrien (Olsen 2005:33). Denne

²⁷ Dette ble blant annet gjort for å fjerne omverdenes kritikk av Danmark for fortsatt kolonisme. I tillegg gikk FN etter opprettelsen i 1945 aktivt inn for å avvikle koloniene de forskjellige kolonimaktene var i besittelse av (Stryken 2005:78).

industripolitikken ble samtidig ledsaget av en storstilt urbanisering. Befolkningen skulle konsentreres rundt steder med arbeidsmuligheter²⁸. Man kan også si at dette var et sosialt eksperiment, hvor følgene ikke var utelukket positive. Konsentrasjonen førte til nedleggelse av flere bygder og urbaniseringen foregikk raskere enn utviklingen av de kapitalistiske produksjonsmidlene. Dette resulterte i de mye omtalte sosiale problemene. Overgangen fra tradisjonelle til kapitalistiske produksjonsmåter gikk ikke like smertefritt for alle (Stryken 2005:77, Dahl 1986:42). Myndighetene hadde ikke tatt høyde for de menneskelige omkostningene utviklingen ville føre med seg. Man forventet at grønlandernes omstilling fra jegere til fiskere skulle gå problemfritt, men mange kan ha følt at utviklingen gikk for raskt, spesielt når de ikke hadde noen innflytelse over det som foregikk. De ble tilskuere til fremskrittene, og som Hutnik (1991) skriver, var de som minoritetsgruppe ekskludert fra full deltakelse i samfunnet. Det var innelysende at grønlanderne hadde blitt til underlegne segmenter i det danske statssamfunnet, og de deres kulturelle kompetanse som jegere ble ansett som mindreverdige (Wagley og Harris 1958). Som vi skal se, var ekskluderingen fulgt av fordommer og diskriminering (Hutnik 1991). Mindreverdighetskompleks og usikkerhet var ikke lenger fremmede begreper (Olsen 2005:56-57). Å utføre arbeid man tradisjonelt ikke har gjort eller kan, og en radikal endring av livsstil, var ikke enkelt. Den daglige kampen for å overleve kunne derfor overskygge alle andre oppgaver. Staten hadde med andre ord ikke avsatt tilstrekkelig med ressurser til utdanning, slik at grønlanderne kunne holde følge med den teknologiske utviklingen (ibid.:77).

Selv om utviklingsprosessen skapte visse reaksjoner blant den grønlandske befolkningen, så var denne perioden preget av politisk stabilitet. Grønlanderne reagerte ikke politisk sett før etter 1970 (Dahl 1986:42).

Den utviklingen som for alvor begynte på 1950-tallet, og som i stor grad fortsatte frem mot 1970-tallet, blir omtalt som daniseringspolitikken. Dette var en tilpasningsprosess, hvor Grønland skulle rette seg etter dansk kultur og danske institusjoner. Man ønsket med dette å skape likeverdige forhold for hele landets befolkning, hvor det danske systemet ble fremhevet som idealet. På grunn av dette begynte flere grønlandere å ta til seg danske verdier og identitetssymboler. Det grønlandske kom med andre ord i bakgrunnene. Dette var ulikt perioden før 1950, hvor man som nevnt ønsket å skjerme grønlanderne fra europeisk påvirkning (Lyng 2008). Avkoloniseringen var en del av denne integrasjons – eller assimilasjonsprosessen. Det unike ved dette tilfellet, er at

²⁸ I 1950 bodde 45% av befolkningen i byer. I 1970 var tallet økt til 70%. Kongelig Grønlandske Handels forsyningsplikt til bygdene var en av grunnen til at avbefolkningsprosessen ikke var kraftigere enn det som var tilfelle (Dahl 1986:22).

avkoloniseringen var et dansk tiltak. Det er ikke snakk om grønlandske foretak, hvor målet var større selvbestemmelse. Avkoloniseringen var snarere de danske myndigheters reaksjon mot en potensiell grønlandsk opposisjon. Det var ikke før tiden rundt 1970 at avkolonisering på grønlandsk initiativ begynte å ta form (Dahl 1986).

Avkoloniseringen var, slik Jens Dahl (1986) omtaler det, en prosess fra toppen (ibid.:43). Det vil si at representanter fra den danske stat inntok nøkkelposisjoner i grønlandske institusjoner. Gjennom hele perioden var kolonimakten i førersetet, og både økonomisk, politisk og ideologisk var tankene preget av ideer omkring avkolonisering. Dette kom for eksempel til syne gjennom de forskjellige kommisjonene, hvor den nevnte G-50planen inngikk. Den påfølgende modulen, G-60, sa blant annet at enhver form for grønlandspolitikk skulle heve den grønlandske befolkningens sosiale, politiske og kulturelle status. I tillegg uttrykte den et ønsket om å øke befolkningens ansvar for landets videre utvikling (Dahl 1986:43-44). Det må for øvrig sies at danskstyrt avkolonisering ikke var et nytt fenomen. Både forstanderskapene og landsrådene er eksempler på dette. I 1953 ble det i tillegg valgt to grønlandske representanter inn i det danske folketinget. Alt dette var tiltak som tilsynelatende ga grønlenderne større selvbestemmelse, men som i realiteten ikke endret det eksisterende maktforholdet mellom gruppene. At integrasjon og politisk avkolonisering går hånd i hånd er en velbrukt kolonistisk taktikk. Staten foretar visse kontrollerte forandringer som gir koloniene mer selvbestemmelse, uten at det nødvendigvis rokker ved det opprinnelige makthierarkiet (ibid.:44).

Avkoloniseringen på Grønland i 1950 – og 60-tallet var med andre ord ikke et resultat av lokalbefolkningens misnøye med kolonistaten. Dette var i klar kontrast til mange andre koloniområder, hvor det ofte kunne forekomme opprør og voldelige sammenstøt. Den historiske utviklingen som skjedde på Grønland fra slutten av første verdenskrig til innføringen av hjemmestyre i 1979 kan derfor sies å være en periode preget av formell og ikke reell avkolonisering, siden den var politisk kontrollert av Danmark (ibid.:45).

På slutten av 1960-tallet begynte det derimot å skje forandringer. På grunn av den danskstyrte samfunnsutviklingen ble mange grønlendere etter hvert klare over at de tilhørte en særegen etnisk gruppe. Den pågående assimilasjonspolitikken og antallet dansker i betydningsfulle stillinger var viktige faktorer i så henseende. Flere begynte å oppfatte ulikhetene i samfunnet som en form for etnisk undertrykkelse. Grønlenderne innså at de befant seg nederst på den sosioøkonomiske rangstigen, og at dette var betinget i deres etniske tilhørighet. Dette resulterte i en grønlandsk mobilisering, som i all hovedsak var grunnet i de etniske relasjonene og det kulturelle fellesskapet (ibid.:33). Etnisiteten ble løftet frem som et ideologisk element, noe som også preget de politiske uttalelsene. Det kom spesielt til syne når grønlandske politikere gjorde rede for hvorfor de

ønsket seg en hjemmestyreordning. Dette var tiden da ideen om hjemmestyre virkelig begynte å slå rot. Blant annet ble det uttalt at grønlenderne selv burde føre landets videre utvikling fremover. Grønlandske spørsmål skulle løses på grønlendernes egne premisser, og ikke slik danskene ønsket å behandle dem. På bakgrunn av dette ble sentrumsmakten i København utsatt for kritikk og flere fremstående grønlendere gikk inn for en *grønlandisering* av samfunnet. Disse ble talsmenn for en etnisk nasjonalisme (Dahl 1986:34-35).

Gruppen av fremtredende grønlendere kan sies å være den spede begynnelsen på en grønlandsk elite. Eliten oppsto som et logisk resultat av den danske assimilasjonsprosessen, som blant annet hadde som mål å forbedre utdanningssystemet, i tillegg til det generelle utdanningsnivået. Dette betydde at flere grønlendere utdannet seg i Danmark. Det var i stor grad disse som kom til å utgjøre den grønlandske eliten (ibid.). Danmark hadde for øvrig egne grunner til å utdanne grønlenderne. De hadde behov for en lokal klasse som var innflytelsesrik nok til å beskytte danske interesser på Grønland, men som var svak nok til å kunne kontrolleres av de danske myndighetene. Prosjektet fikk imidlertid uante konsekvenser. Det vokste riktignok frem en privilegert gruppe, men disse var nasjonalister, og langt fra positive til å fremme danske interesser. Istedenfor for kollaboratører, fikk den danske staten tvert i mot en gruppe velutdannede motstandere (ibid.:35). Det var denne gruppen som kom til å lede den interne grønlandske politikken og den gryende motstandsbevegelsen. I tillegg var det disse som først fikk merke den etniske forskjellsbehandlingen mellom grønlendere og dansker. Asymmetrien påvirket deres selvforståelse, og ut fra dette utviklet de en etnisk nasjonalisme. Motstandsbevegelsen startet altså som et elitistisk fenomen, men ble etter hvert kommunisert ut til massene. Ved å kommunisere den etniske diskrimineringen til resten av befolkningen, fikk de støtte hos langt flere enn om de hadde forholdt seg til eliten alene. På bakgrunn av dette vokste det frem antikolonistiske holdninger (ibid.:37). Man kan således si at det var da den grønlandske motstandsbevegelsen begynte å ta form, at avkoloniseringen på grønlandsk initiativ så dagens lys. Den etniske nasjonalismen var lenge drivkraften bak den grønlandske ønsket om større selvbestemmelse (ibid.:41).

Vektleggingen av etnisk solidaritet gjorde det i tillegg mulig for eliten å hente den støtten de trengte. Motstanden mot dansk kolonialisme fungerte derfor som en sosial enhet utad. Dette fordi eliten også solidarisererte seg med taperne i den danske assimilasjonsprosessen. Mange av elitemedlemmene hadde vokst opp i bygder hvor fiske og fangst var de primære produksjonsmidlene. Dette gjorde det lett for dem å snakke på vegne av hele befolkningen. Deres utdanning og politiske stilling gjorde det i tillegg mulig for dem å representere det grønlandske folk. Andre grønlandske grupper hadde ikke den samme gjennomslagskraften når det gjaldt å fremme egne interesser (Dahl 1986:49).

I løpet av 1960-tallet, og spesielt etter 1970, begynte den antikolonistiske kampen å ta organiserte former. Det ble opprettet politiske partier og organisasjoner både på Grønland og i Danmark. I tillegg skjedde det en radikaliserings av eliten. Det ble fremmet krav som helt klart var i strid med kolonimaktens egne interesser. Det må her poengteres, at i likhet med fremveksten av en grønlandsk elite, var radikaliseringsen også et resultat av den pågående samfunnsutviklingen. For medlemmene av eliten var den etniske diskrimineringen noe de opplevde på daglige basis, som for øvrig er noe av forklaringen på deres nasjonalistiske fokus (Dahl 1986:46). Fra dansk hold ble det iverksatt flere politiske tiltak som hadde negative innvirkninger på den grønlandske befolkningen. Det ble for eksempel nedsatt et fødselsstedskriterium. Kriteriet sa man skulle få lønn i henhold til hvor man var født, og at man skulle lønnes i forhold til hva landet hadde råd til. Altså i forhold til hva de selv produserte. Kriteriet skulle også hindre for store lønnsforskjeller mellom grønlenderne. Derfor skulle grønlandske embetsmenn få lavere lønninger enn de tilkalte danskene (Olsen 1995:103). Grønlendere og dansker som gjorde det samme arbeidet, ble med andre ord lønnet ulikt. Tilkalte dansker skulle ikke få lavere lønn enn de ville ha fått i sitt hjemland. De skulle også kompenseres for å arbeide utenfor Danmark (ibid.:122). Fødselsstedskriteriet ble sett på som urimelig av den grønlandske eliten, og det oppsto reaksjoner. Det ble arrangert demonstrasjoner både i Danmark og på Grønland. Demonstrasjonene skapte stor oppmerksomhet fordi dette var en av de første gangene grønlenderne gjorde seg politisk og opposisjonelt bemerket i Danmark (ibid.:125). Lønnssystemet både skuffet og sjokkerte mange grønlendere. Den grønlandske politikeren Ulrik Rosing kalte blant annet kriteriet en skamlett på den danske grønlandspolitikk (ibid.:130)²⁹.

Mange av de antikolonistiske studentene ble som nevnt utdannet i Danmark. Der ble de påvirket av datidens nymarxistiske samfunnskritikk, hvor de blant diskuterte diverse samfunnsrelaterte tema, deriblant Vietnamkrigen og imperialismen. Etter hvert vendte de det samfunnskritiske perspektivet mot den situasjonen deres eget land befant seg i. Det var i Danmark den etniske og politiske bevisstheten først begynte å gjøre seg gjeldende. De stilte seg kritisk til hvorfor man skulle sette sin egen kultur og identitet i faresonen når det virket umulig å bli likestilt med kolonistaten. De gjorde seg med andre ord tanker omkring etnisk særegenhet og politisk autonomi. Istedenfor å la Danmark styre, mente de at man heller burde konstruere et Grønland basert på grønlandske premisser (Stryken 2005:81, Dahl 1986:46).

²⁹ Fødselsstedskriteriet ble ikke avviklet før i 1991 (Stryken 2005:85)

Det ble også dannet flere ungdomsorganisasjoner i Danmark, deriblant *Peqatigiit Kalaallit*, som blandet nasjonalistiske tanker sammen en antikapitalisme. De ytret ved flere anledninger krav om større politisk selvstendighet og var kritiske til forholdet med Danmark. Dette betyr at Danmark, og spesielt København, var en yngleplass for nye politiske ideer (Stryken 2005:81, Dahl 1986:46). Studentene tok ideene med seg tilbake til Grønland, noe som igjen ledet til den politiske motstandsbevegelsen.

Det var spesielt tre personer som kom til å bli viktige innenfor den grønlandske politikken på 1970-tallet og kampen for økt selvbestemmelse. Alle tre ble utdannet i Danmark. Disse var Jonathan Motzfeldt, Moses Olsen og Lars Emil Johansen. De kom ofte med radikale og kritiske uttalelser om den danske grønlandspolitikken (Dahl 1986). På grunn av dette fikk de stor oppslutning blant den grønlandske befolkningen. Lars-Emil Johansen sa for eksempel i 1971 at grønlendere og dansker må forstå at de er to forskjellige folk og at man derfor ikke kan integrere dem. Han sa seg også uenig med G-60-politikken. Han mente at det hadde dreid seg om utvikling for utviklingens skyld (Stryken 2005). Den danske (likestillings)politikken ble altså utsatt for kraftig kritikk fra den nye generasjonen politikere. De mente den ikke hadde ført til likhet på noen som helst måte, men snarere til økt dansk dominans. Måten disse politikerne oppførte seg på overrasket for øvrig danskene. De var mer frittalende og kritiske enn hva som var forventet av en grønlender (ibid.). Dette kan kanskje kalles for det Turner omtaler som 'breach of norm' (Turner 1974), og det ble utviklet en politisk dikotomi.

Med deres inntreden i politikken økte den grønlandske motstanden i intensitet. Før 1970 hadde det politiske initiativet ligget hos danskene, men nå var det den grønlandske eliten som satt i førersetet. Fra dansk side ønsket man å opprettholde den koloniale strukturen gjennom kontrollert avkolonisering, men dette lot seg ikke gjøre. Etter 1975 var den grønlandske motstanden så intens at de danske myndighetene ikke lenger kunne kontrollere det politiske forløpet. Avkoloniseringen på 1970-tallet var i all hovedsak styrt av grønlenderne (ibid.:70).

En av grunnene til at den grønlandske motstanden eskalerte, var Grønlands innlemmelse i EEC (EU) i 1972. Selv om 72% av den grønlandske befolkningen stemte nei, måtte de på grunn av Danmarks ja innfinne seg i et medlemskap. De hadde ingen annen mulighet enn å følge kolonistaten inn i det europeiske fellesskapet. Begrepet om hjemmestyre fikk med dette større betydning (Olsen 2005:185, Stryken 2005:81-82, Dahl 1986:62). Det grønlandske nei var derimot ikke bare rettet mot EEC i seg selv. De sa også nei til hele det koloniale systemet de hadde vært underkastet. Å være underlagt et større system av fjernstyring virket ikke forlokkende på den grønlandske befolkningen. Spesielt ikke siden den nye politiske linje jobbet for større selvbestemmelse. I tillegg fryktet man at grønlandske ressurser, som fisken, ville bli allemannseie. Avstemningen viser at Grønland i

virkeligheten stemte *for* å bli behandlet som et særskilt samfunn med spesielle rettigheter (Olsen 2005: 188, Dahl 1986:62).

Motstanden mot EEC ble i fremste rekke anført av Moses Olsen, Jonathan Motzfeldt og Lars-Emil Johansen. Resultatet av EEC-avstemningen var en enorm ideologisk støtte til disse politikernes kritikk av det danske overherredømmet og deres krav om større selvstendighet (Dahl 1986:63). I følge Lars-Emil Johansen brukte de avstemningen og det påtvungne medlemskapet som døråpnere for veien frem mot politisk selvstendighet (Olsen 2005:188). Motstanden var i tillegg historisk fordi dette var den første massemobiliseringen av det grønlandske folk (Dahl 1986:62).

Etter EEC-avstemningen antok den antikolonistiske kampen ytterligere organisatoriske former: det politiske systemet ble institusjonalisert. Det ble opprettet flere nye partier, hvor *Siumut*³⁰ (Fremover) var det første. Siumut ble i begynnelsen opprettet som en uformell sammenslutning, men ble konsolidert til et moderat sosialistparti i 1977, hvor både Lars-Emil Johansen, Jonathan Motzfeldt og Moses Olsen var sentrale aktører. De hadde en klar antikolonistiske profil og deres hovedmål var å få innført et hjemmestyre. Siumut har historisk vært det største partiet på Grønland, og har dermed disponert store deler av den politiske makten (Stryken 2005:82, Dahl 1986:87-93).

Om disse politikerne var aktive i det arbeidet som ledet til opprettelsen av World Council of Indigenous Peoples i 1975 er usikkert, men det som i hvert fall er klart, er at grønlandere deltok på den internasjonale konferansen for arktiske folk i København i 1973 (Arctic Peoples Conference). Konferansen blir ofte sett på som starten på det globale urfolkssamarbeidet og var en av drivfjærene til at WCIP ble en realitet³¹. Det er derfor grunn til å anta at den grønlandske avkoloniseringen var inspirert av den verdensomspennende urfolksbevegelsen som fant sted på 1970-tallet.

Samtidig med den politiske organiseringen ble det i 1975 nedsatt en dansk-grønlandsk kommisjon som skulle undersøkte mulighetene for innføring av hjemmestyre. Kommisjonen skulle på det politiske planet finne ut hvilke oppgaver hjemmestyret skulle ha. I tillegg måtte de avklare hvordan det skulle hele skulle finansieres, og hvordan den administrative makten mellom Grønland og Danmark skulle fordeles (Olsen 2005:227, Dahl 1986:108-109). Utredningen foregikk relativt smertefritt, men tre år inn forhandlingene oppsto det konflikter angående retten til de grønlandske naturressursene. Disse truet med å sette en stopper for hele prosessen. Representanter for Siumut mente Grønland hadde krav på full eiendomsrett angående ressursene. Den danske statsministeren

³⁰ Partiet ble for øvrig stiftet av de tre unge samfunnskritikerne Jonathan Motzfeldt, Lars Emil Johansen og Moses Olsen (Dahl 1986).

³¹ <http://www.austlii.edu.au/au/journals/AILR/2001/26.html>

sa de godt kunne få dette, men det innebar at de måtte forlate riksfellesskapet. Siden Grønland på alle måter var avhengige av Danmark, var dette et ultimatum de måtte føye seg etter. Det videre arbeidet med innføringen av hjemmestyre kunne fortsette (Stryken 2005:83). Landsrådet og det danske Folketinget kunne derfor i slutten av 1978 vedta loven om Hjemmestyret. Dette ble fulgt av en folkeavstemning i 1979, hvor et klart flertall av det grønlandske folk sluttet seg til den nye reformen. Loven trådte i kraft 1. mai samme år, da Dronning Margrethe den Andre overrakte hjemmestyreløven til de grønlandske politikerne (Olsen 2005:255, Stryken 2005:83). Hjemmestyret skulle blant annet forvalte helse – og skolevesenet, arbeidsmarkedet, skatteområdet og kulturen, og det økonomiske grunnlaget besto av et årlig blokktilskudd fra Danmark. Den danske staten beholdt derimot ansvaret for forsvars – og utenrikspolitikken, samt rettsvesenet. Hjemmestyret var i siste instans underlagt den danske grunnloven (Olsen 2005:158, Stryken 2005:83, Dahl 1986). I årenes løp har Hjemmestyret overtatt ytterligere ansvarsområder fra den danske stat.

Sammen med hjemmestyreløven ble det nedsatt en folkevalgt forsamling, *Landstinget*. Denne skulle bestå av 31 medlemmer som ble valgt inn til en periode på fire år. Sammen med landstinget fulgte det en sentraladministrasjon. Alle institusjonene ble plassert i hovedstaden Nuuk. Den grønlandske regjeringen, eller *Landsstyret* består av flertallet i Landstinget. Den har syv medlemmer hvor Landstyreformannen er en slags statsminister. Denne har som regel kommet fra Siumut (Stryken 2005:83; Dahl 1986:113)³².

Hjemmestyre ga Grønland større selvbestemmelse enn hva som tidligere hadde vært tilfelle. De fikk med dette ansvaret over en rekke områder som tidligere hadde blitt styrt av myndighetene i København. Innføringen av hjemmestyret var det forløpige resultatet av avkoloniseringen på Grønlandsk initiativ.

Siden innføringen av Hjemmestyret har grønlenderne diskutert mulighetene for et fullstendig selvstendig Grønland. Hjemmestyremodellen ble allerede på 1960 – og 70-tallet sett på som det første skritt mot uavhengighet (Stryken 2005:85). Debatten kan sies å ha kjølnet de siste årene. Dette fordi det fremdeles er flere årsaker som vanskeliggjør fullstendig uavhengighet, hvor landets økonomiske situasjon er den viktigste. Uten det danske blokktilskuddet vil landet økonomi og levestandard synke betraktelig. Spørsmålet er om dette er en pris man er villig å betale. En annen faktor er Grønlands utdannings situasjon. Det er fremdeles få grønlendere med utdanning innefor de

³² I juni 2009 måtte Siumut derimot gi fra seg makten. Etter å ha sittet i regjeringen i 30 år vant det venstreorienterte Inuit Ataatigiit valget. Landsstyreformannen heter nå Kuupik Kleist og kommer fra IA.

tekniske, pedagogiske, økonomiske og administrative fagene. Dette er kompetanser ethvert moderne samfunn behøver (Stryken 2005:85).

Gjennomføring av Hjemmestyret

Gjennomføringen av hjemmestyreordningen gikk ikke problemfritt. De sosiale problemene eksisterte fremdeles. De forsvant ikke selv om Grønland ble mer selvbestemmende enn hva de hadde vært. Man forsøkte å rasjonere spritsalget, noe som resulterte i at forbruket gikk ned. Istedenfor oppsto det problemer med ulovlig handel av rasjoneringskort. Ordningen ble derfor opphevet. Etter dette har det vært vanskelig å finne noen effektive tiltak mot problemene, som både har kulturelle og sosiale årsaker (Stryken 2005:84).

Hjemmestyrets første store utfordring var å avvikle Grønlands påtvungne EU-medlemskap. En vanskelig oppgave siden Danmark ans det som et brudd med riksfellesskapet, og i tillegg var partiet Atassut³³ i mot en slik utvikling. Det kunne også være økonomisk ufordelaktig. Dette fordi Danmark hadde fått flere store bidrag fra EU. På tross av dette kom de frem til en avtale som sa at EU-skip fikk fiske i grønlandske farvann. Dette sikret Grønland økonomisk kompensasjon. For eksempel ga fiskeriadgangen i 1995 en årlig inntekt på 283 millioner danske kroner. Landstinget godkjente avtalen, og i 1985 gikk Grønland ut av EU (Stryken 2005:84).

Avtalen var viktig med på tanke på utenrikspolitiske virkninger. Den var også et unntak, tatt i betraktning at Grønland ikke skal drive med utenrikspolitikk, men det var et nødvendig tiltak for å forsterke og bekrefte Hjemmestyrets legitimitet (op.cit.).

Andre tiltak har ikke vært like lette. Som et resultat av den kalde krigen og opprettelsen av NATO i 1949, inngikk Danmark en forsvarsavtale med USA. Det skulle etablere felles forsvarsområder på Grønland. Dette førte til at USA bygde en flybase i Thule-området. Basen ble offisielt åpnet i 1952. Problemet var for øvrig at basen bevegde seg inn på polarinuittenes område, noe som betydde at det nye Thule ble flyttet 100 km lengre nord, til Qaanaaq. Midt på 1980-tallet la USA fram planer om å utvide basen. Dette skapte uro fordi avgjørelsen ble tatt uten at Hjemmestyret fikk et ord med i saken. Basespørsmålet har vært opp til debatt flere ganger, men har vært vanskelig å gjøre noe med. Så lenge de er en del av Danmark, er Grønland en del av NATOs forsvarssystem. De kunne derfor ikke rokke ved avgjørelser gjort i forhold til dette. I følge hjemmestyreloven er utenrikspolitiske saker i tillegg et dansk anliggende (op.cit.).

³³ Atassut (Samhørighet) er et moderat og sentrumsorientert parti, og som navnet tilsier har de historisk sett lagt vekt på samarbeid med Danmark. De ønsket å motarbeide en eventuell løsrivelse fra Danmark (Olsen 2005:239-241, Stryken 2005:82).

Innføringen av Hjemmestyret førte også til at Grønland etter hvert fikk større ansvar over den økonomiske virksomheten. Etter 200 år klarte man endelig å bryte KGHs handelsmonopol. På 1980-tallet slo markedsliberale krefter inn over Grønland, og i 1989 fikk Hjemmestyret ansvaret for KHG. De endret derfor KHGs navn til KNI (*Kalaallit Niurfiat*). Alle anlegg og produksjonsmidler ble nå skjøtet over til Hjemmestyret, og det ble opprettet et selskap som hadde ansvaret for flyplasser, boligbygging, energiforsyninger og telekommunikasjon (Stryken 2005:84-85).

Den økonomiske situasjonen under Hjemmestyret har variert. Som mange andre land med utviklingsøkonomi har utfordringen vært å få økonomien til å omfatte flere foredlete produkter. Samtidig måtte den bli markedspreget. I de siste 15 årene har Grønlands økonomi hovedsakelig vært avhengig av to ting: rekeeksport og danske overføringer. Grønland er verdens største rekeeksportør, og har presset bestanden til det ytterste. Grønlands avhengighet av fiskeri har økt i det siste, da andre inntekter har avtatt. Inntektene fra fangst og gruvedrift har gått betraktelig tilbake. Overføringene fra Danmark har på sin side utgjort 40-50 % landets bruttonasjonalprodukt. Det vil si om lag mellom 6,5 og 7 milliarder danske kroner. Blokktilskuddet har flere ganger vært utsatt for kritikk, mest på prinsipielt grunnlag. Det har blitt ment at det skaper en kunstig økonomi og at det svekker private initiativ, men faktumet er at uten den danske overføringen, så ville Grønlands BNP vært på lik linje med de fattigste landene i Europa (Stryken 2005:85).

Gjennomføringen av Hjemmestyret har vært preget av en rekke utfordringer. Det har ikke vært enkelt å få store ansvarsområder på så kort tid. På tross av visse problemer har de forvaltet ansvaret på en tilfredsstillende måte, og sommeren 2009 gikk et ansvarssøkende Grønland inn i en ny periode.

Selvstyre

21. juni 2009 fikk Grønland ytterligere selvbestemmelse. Hjemmestyret ble da erstattet med det nåværende Selvstyret. Dronning Margrethe den Andre overrekte denne gangen *selvstyreloven* til landstingets formann Josef Motzfeldt. Nyordningen var et resultat av en rekke politiske prosesser. Ved årsskiftet 1999-2000 ble det nedsatt en grønlandsk selvstyrekomisjon. Dette fordi man mente det var på tide å revidere Grønlands posisjon innenfor riksfellesskapet³⁴. Arbeidet ble etter hvert ført videre av en dansk-grønlandsk kommisjon, som ble opprettet i 2004. Denne besto av tre arbeidsgrupper som jobbet med spesifikke emner omkring råstoffene i undergrunnen, økonomi og utviklingen innenfor de forskjellige ervervene. I tillegg ble det jobbet med stats – og folkerettslige

34

<http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Landsstyreformandens%20Departement/Selvstyrekontor/Betaenkning.aspx>

spørsmål. Målet var å øke Grønlands selvstendighet innenfor riksfellesskapet. Kommisjonenes avsluttet sitt arbeid i 2008. De hadde da utarbeidet et lovforslag om Grønlands selvstyre³⁵. Arbeidet munnet ut i en folkeavstemning, hvor den grønlandske befolkningen stemte om de ønsket selvstyre i henhold til de betingelser som var skissert av den dansk-grønlandsk kommisjonen. Avstemningen fant sted 25. November 2008, og et klart flertall av befolkningen stemte ja til selvstyre og større selvstendighet³⁶.

Innføringen av Selvstyret betydde at Grønland fikk større ansvar på en rekke områder, bortsett fra utenriks – og sikkerhetspolitikk. Grønlandske spørsmål vil i all hovedsak bli behandlet på Grønland. For eksempel ble grønlandsk det offisielle språket og de fikk retten til råstoffene som befant seg i undergrunnen. I henhold til ressursene, er det for øvrig vedtatt at eventuelle oljeinntekter skal deles mellom Grønland og Danmark inntil Danmark får dekket det årlig blokktilskudd til sin tidligere koloni³⁷.

Grønland ble nå anerkjent som et folk i folkerettslig forstand, noe som ikke har vært tilfelle i tiden etter 1953, men det ser for øvrig ut at det kan eksistere forskjellige oppfatninger om hva det vil si å være 'anerkjent i henhold til Folkeretten'. På engelsk er innledningen til loven om Grønlands selvstyre oversatt til noe i retningen av "Recognized as a people according to international law" men fordi det er en lov som er vedtatt av den danske Folketinget er det den danske versjonen som gjelder. Den grønlandske og engelske versjonen har blitt oversatt fra den danske. Det finnes videre de som mener at Folkeretten er å forstå internasjonalt. Spørsmålet blir da om andre nasjoner utover Danmark anerkjenner Grønland i henhold til denne folkeretten.

Det neste spørsmålet blir da hvem som egentlig har blitt anerkjent. For å finne ut dette må man se på hvem som kan stemme ved folkeavstemninger og parlamentsvalg på Grønland. Den nåværende lovgivningen går omtrent på denne måten: *Alle med dansk statsborgerskap som bor på Grønland og som har bodd på Grønland i mer enn 6 måneder kan stemme ved folkeavstemninger og parlamentsvalg.* Dette betyr at definisjonen på det grønlandske folk beror på statsborgerskap og ikke etnisitet. Derfor er det en klar forskjell mellom kategoriene "det grønlandske folk" og "urfolk".

35

<http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Landsstyreformandens%20Departement/Selvstyrekontor/Betaenkning.aspx>

36

<http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Landsstyreformandens%20Departement/Selvstyrekontor/Folkeafstemning.aspx>

37 <http://www.abcnyheter.no/verden/081007/gronland-far-selvstyre>

Grønland har et såkalt ”public government” og ikke ”indigenous government” som Sametinget er, hvor medlemmene er valgt på bakgrunn av etnisitet. Riktignok er alle de grønlandske parlamentsmedlemmene i praksis etniske inuitter, men det er egentlig politisk underordnet. Dette innebærer at det er ulikheter i hvordan Grønland har fått større selvbestemmelse og på hvordan samene i Norge har fått flere politiske rettigheter. Denne forskjellen er det viktig å være klar over, da den har skapt forvirring både internasjonalt og innad i det grønlandske samfunnet. Siden Grønland har som mål å bli en selvstendig stat, er det for øvrig kanskje på plass at de har et ”public government”.

Uansett dette, så er Selvstyret det foreløpige resultatet på det vi kan omtale som en listende revolusjon.

”I morges våknet vi med et nytt håp i våre hjerter. Fra i dag starter en ny æra i vår historie”

Kuupik Kleist, 21. Juni 2009³⁸ - Grønlands landsstyreformann.

³⁸ <http://www.dn.no/forsiden/utenriks/article1692201.ece>

Grønlandske identitetsprosesser

I dette kapitlet skal jeg vise til noen diskusjoner omkring grønlandsk identitet. Helt siden kolonitiden har det fra grønlandsk side forekommet flere debatter omkring hva som konstituerer den grønlandske identiteten. Jeg skal derfor redegjøre for deler av disse debattene, hvor jeg blant annet tar i bruk eget datamateriale.

Kolonitidens innflytelse på den grønlandske identiteten

Identitet er en foranderlig størrelse. Den endrer ofte karakter i takt med diverse samfunnsmessige utviklinger. Disse utviklingene er ofte et resultat av moderniserings – og globaliseringsprosesser. I møtet med slike prosesser kan individet bli konfrontert med nye og fremmede identitetssymboler. Det lokale er med andre ord i tett relasjon med globale strukturer og prosesser (Giddens 1991), og identitetskonstruksjonen er derfor i mer eller mindre grad *disembedded* fra det lokale. Dette betyr også at identitetsdannelse er knyttet opp mot spesifikke historiske og sosiale hendelser.

Globalisering fører til såkalte multietniske rom. Dette skjer når grupper av mennesker kommer i kontakt med hverandre. En slik relasjon kan påvirke gruppers sosiale identiteter. Denne påvirkningen kan foregå på flere måter. I møtet med andre grupper kan man for eksempel ønske å forsterke den kollektive gruppeidentiteten. Dette kan foregå ved at man fremhever visse identitetssymboler, hvor man markerer en grense til 'de andre' (Barth 1998). Det er altså ikke tilfeldig hvilke symboler man tar i bruk. Man føler seg truet av den interetniske kontakten og ønsker derfor å beskytte det man anser som sitt. Slike grensemarkeringer kan ekskludere 'de andre' fra medlemskap i gruppen, samtidig som man beskytter sin egen gruppes indre struktur, hvor den identitetsmessige oppbygningen blant annet inngår. Dette betyr at man fokuserer på sin egen og på 'de andres' annerledeshet.

'De andre' kan også ha en negativ innflytelse på ens egen identitet. De kan befinne seg i en posisjon som gjør det mulig for dem å påvirke andres identiteter. I slike situasjoner er 'de andre' ofte politiske majoriteter. De sitter med makten til å bestemme hva som er rett og hva som er galt. De har, spissformulert, makten til å definere virkeligheten. Som Weber omtalte det, har de evnen til å få andre til å gjøre noe de ellers ikke ville ha gjort (Weber 1971 [1922]:53-74). I mange tilfeller hvor dette skjer, er 'de andre' en kolonimakt. Den eksterne gruppen har overtatt makten og de interne definisjonene er ikke lenger gjeldende (Jenkins 1997). Dette dreier seg både om samfunnets videre utvikling og den identitetsmessige oppbygningen. Som en konsekvens av dette, blir muligheten til å definere sin egen sosiale identitet betraktelig mindre, og etter hvert vil kolonimaktens eksterne definisjoner bli ansett som universelle. Dette betyr at minoriteten har internalisert majoritetens verdisystem og verdenssyn. De har gjennomgått en hegemonisk fase (Bird

1993:3). Minoriteten anser ikke lenger sine tradisjoner og levesett som idealet. De ønsker istedenfor leve som majoriteten, hvis livspremisser blir ansett som ideelle. Denne utviklingen kan være grunnet i diverse assimilasjonsprosesser, hvor majoriteten ønsker å gjøre minoriteten lik seg selv (Eriksen 2004b:389), rett og slett fordi de betrakter minoritetens levesett som mindreverdige. Dette skjedde på Grønland. Gjennom ulike prosesser ble de danske, eksterne definisjonene (Jenkins 1997) rådende, og grønlendernes egne definisjoner undergravd. Man kan si at det forekom en kognitiv omstrukturering. Det vil si en gjennomgående forandring av personers forestillinger og oppfatninger av virkeligheten (Egidius 2000:261).

Som det historiske kapitlet viste, ble det grønlandske samfunnet etniske lagdelt under kolonistyret, og grønlenderne befant seg nederst på den sosioøkonomiske rangstigen. Det var danskene som satt med den politiske makten. De hadde rett til privilegier grønlenderne ikke fikk tilgang til (jf. Harris og Wagley 1958). Dette fortsatte frem til oppløsningen av kolonistatusen, og paradoksalt nok i tiden etter statusendringen. I løpet av denne perioden hadde grønlenderne inkorporert den danske diskursen som den dominante (Lynge 2008, Petersen 1995), noe som førte til at dikotomien (Eidheim 1971) mellom gruppene vedvarte. Den grønlandske befolkningen hadde med andre ord blitt mentalt kolonisert; de hadde internalisert de danske definisjonene av seg selv. De hadde mistet den kognitive kontrollen – altså sin egen måte å tenke på (Egidius 2000:261). Dette ble forsterket av den såkalte *daniseringspolitikken*. Grønland skulle moderniseres og tilpasses danske institusjoner og det danske språk. I tillegg til å avkolonisere Grønland, var målet å skape likhet mellom gruppene (Lynge 2008, Dahl 1986)³⁹, men forskjellene ble derimot ikke nevneverdige mindre. Politikken var i realiteten en assimilasjonsprosess, hvor Grønland ble tilpasset danske forhold. Utvikling innebar altså å strebe etter 'danskhet' (Lynge 2008, Dybbroe 1989:152). Dette kan eksemplifiseres ved grønlendere som ble sendt til Danmark for å få en dansk utdanning.

Fra dansk hold ble det grønlandske utdanningssystem, slik jeg har forstått det, sett på som annenrangs. Flere grønlendere ble derfor tatt fra familiene sine for å få en "skikkelig" utdanning. Underforstått betyr dette at de skulle få en dansk utdanning. Utdanningsoppholdet var ikke alltid ønsket av grønlenderne selv, og de kunne bli sendt til Danmark mot sin vilje. En av informantene mine, Kali, opplevde dette.

Kali er en mann i midten av femtiårene. Han er svært glad i Grønland, og ikke minst i språket sitt. Han vil aller helst skrive og snakke på grønlandsk. Ved en anledning fortalte han meg om når han kom tilbake til Grønland på ferie, etter et år på skole i Danmark. Da kunne han ikke

³⁹ I denne sammenheng er det snakk om danskstyrt avkolonisering, slik det kommer frem av det historiske kapitlet.

snakke grønlandsk før etter 3-4 dager. Han forsto språket, men hadde glemt hvordan man uttalte ordene. For han var dette en vanskelig og sår situasjon. I sammenheng med dette mente en annen, yngre informant at en slik form for sivilisering måtte ende galt. Det kunne umulig få positive følger for hvordan forholdet til Danmark ville utvikle seg. Historien viser også at assimilasjonsprosessen var en av grunnene til det politiske opprøret som fant sted på 1970-tallet.

Nedprioriteringen av det grønlandske og den intensive assimilasjonsprosessen, resulterte i at en stor gruppe grønlandere adopterte en identitet som var sterkt preget av det koloniale og asymmetriske forholdet mellom Danmark og Grønland (Lyng 2008). I motsetning til det Hutnik (1991) skriver, førte altså ikke ekskluderingen til at grønlandernes indre struktur ble styrket. Kanskje for noen, men for å oppnå en viss sosial mobilitet valgte flere å inkorporere aspekter ved den danske levemåten.

Uansett, så hadde grønlanderne blitt definert som mindreverdige og mange kjempet derfor med lavt selvværd i forhold til det danske språket og livsstilen. Flere følte at de ikke strakk til. For eksempel var det mange som ikke fikk en utdanning fordi de kun snakket grønlandsk (Lyng 2008). Slike elementer kunne skape en følelse av mangelfullhet. De klarte ikke å leve etter idealet, som var den danske levemåten. I tillegg skapte moderniseringen en usikker tilværelse, siden de måtte arbeide med yrker de tradisjonelt sett ikke hadde gjort. På grunn av dette kunne deres grønlandske identitet føles som et sosialt stigma og hinder, slik mange norske sjøsamere har følt det (Eidheim 1971). Mindreverdighetsfølelsen kan i tillegg sies å ha blitt forsterket av diskrimineringen i henhold til bolig og lønn, samt antallet danske arbeidere som kom til Grønland for å 'hjelpe' grønlanderne (Lyng 2008, Dahl 1986). Ideen om å løfte grønlanderne opp til danskenes nivå var lenge er vanlig tanke i Danmark. Som den danske politikeren Hans Hedtoft sa i 1949. Det er Danmarks *"opgave at føre grønlanderne fra det mere primitive stade op til det niveau, vi selv befinder os på"* (Dybbroe 1989:153).

Dette ble understøttet av lignende uttalelser. Blant annet mente man at grønlandere som ikke klarte seg i Danmark, på danske premisser, kun hadde sin grønlandske bakgrunn å takke. I danske øyne var grønlanderne norddanske, og burde derfor kunne leve som dansker ellers gjorde (Dybbroe 1989:154). Det eksisterte med andre ord en tanke om kulturell homogenitet.

Mange grønlandere kunne altså i større grad være knyttet til den tradisjonelle måten å leve på enn de var til den danske, en livsstil som fra dansk hold hadde blitt definert som underlegen. Å leve som eksempelvis jeger var ikke tilstrekkelig i henhold til danske standarder. Siden Danmark, slik Jenkins (1997) omtaler det, hadde makten til å påvirke andres liv, ble denne definisjonen gjort til den gjeldende. Tilknytningen til det tradisjonelle livet kunne for øvrig ha flere grunner. Man kan for eksempel anta at det eksisterte noen som bevisst valgte bort den danske måten å leve på, som en

protest mot det danske overherredømmet. Det kan også hende det var noen som ønsket å leve etter danske standarder, men manglet både økonomisk og kulturell kapital (Bourdieu 1977) til å klare dette.

Vi ser at de danske definisjonene skapte et negativt og stereotyp bilde av grønlenderne. Stereotypifisering finnes ofte i samfunn med store maktforskjeller, og hvor det eksisterer et system av sosial klassifisering. Dette vil si at man legger vekt på forskjeller som skiller ens egen gruppe fra 'de andre'. Man reduserer alt omkring en spesiell gruppe til å dreie seg om visse særtrekk (Eriksen 2004b:366). Stereotypiene ansees med andre ord å være sentrale kultur – og karaktertrekk ved kategorier av mennesker. I denne sammenheng er det viktig å nevne det ikke behøver å være snakk om objektive kulturforskjeller, men hvordan forskjellene oppfattes av dem det gjelder og hvordan de blir sosialt relevante.

Man kan ha stereotyper om hvem som helst, men i dette tilfellet er det snakk om etnisk stereotypifisering (op.cit.). Det var danskene som klassifiserte, eller karakteriserte grønlenderne. Etniske stereotyper er ofte moralsk fordømmende og inneholder en nedlatende holdning overfor andre grupper (op.cit.). De danske definisjonene var hovedsakelig av en slik karakter. Grønlenderne ble blant annet fremstilt som alkoholisererte, fattige, primitive og som et folk som ikke klarte seg selv. Slike stereotyper kan fungere som selvoppfyllende profetier. Dersom en majoritet over tid bombarderer en annen gruppe med negative karaktertrekk, kan denne gruppen etter hvert gjøre stereotypiene til sitt kulturelle – og identitetsmessige selvilde (Eriksen 2004b:366, Jenkins 1997). De blir internalisert og på denne måten blir minoriteten mentalt kolonisert. Dette var tilfelle med den grønlandske befolkningen. Som et resultat av å bli karakterisert som underlegne over tid, begynte de etter hvert å anse seg selv som dette. Den grønlandske identiteten var derfor et resultat av eksterne definisjoner. Sagt på en annen måte: det grønlandske selvildet var et produkt av en overlokal diskurs og stereotypiene ble sosialt relevante fordi grønlenderne oppførte seg som om de eksisterte.

Grønlenderne adopterte altså en identitet som var sterkt påvirket av kolonitiden, hvor de oppfattet seg som mindreverdige i forhold til danskene (Petersen 1995). De hadde mistet troen på seg selv som et folk, og noen var til og med takknemlige overfor koloniseringen. De mente den hadde hatt positive følger i form av utdanningsmuligheter og kristendommen (Petersen 1995).

Den danske innflytelsen var riktignok stor og fremstår som motstandsløs, men dette behøver ikke være tilfelle. I møtet med andre grupper kan man som nevnt forsøke å forsterke den kollektive gruppeidentiteten. Man føler seg truet av den interetniske relasjonen, og ønsker derfor å beskytte sitt identitetsmessige særpreg. Dette kan foregå ved at man fremhever visse identitetssymboler som markerer en grense til 'de andre' (Barth 1998). Man velger de som belyser det etniske særpreget og

som skiller en selv fra den andre gruppen. Dette beskytter for øvrig ikke bare gruppens identitetsmessige oppbygning, men kan også gjelde gruppens indre struktur som sådan. Det være seg tradisjoner, verdier eller praksiser.

Mennesker er ikke ikke passive mottakere. De er fortolkende og refleksive vesener. Dette betyr at de impulser mennesker blir utsatte for hver dag, gjennomgår en kontinuerlig vurdering. På bakgrunn av dette kan man anta at det på et tidlig tidspunkt eksisterte en form for grønlandsk motstandsbevegelse. Alle var nok ikke like positivt innstilt til den danske tilstedeværelsen og hvordan de blandet seg inn i det grønlandske hverdagslivet. Gjennom det grønlanderne anså som fremmede verktøy og kunnskaper, brakte danskene med seg en ny måte å leve på. Derfor var det nok mange som ønsket å beskytte den grønlandske tilværelsen. Som Karl Erik Harr (2008:71) skriver: *”Men da det gikk opp for dem at disse fremmede aktet å bli her vinteren over, endret nysgjerrigheten seg til frykt. Ville alle disse menneskene med ildvåpen og krutt ta jaktmarkene fra dem?”*

Et av de fremmede elementene danskene førte med seg var kristendommen, men grønlanderne hadde allerede et etablert trossystem, hvor *angakokene* var sentrale aktører. Angakokene var grønlandske sjamaner. Deres oppgaver besto blant annet i å sørge for godt fangstvær og helbreding av sykdommer (ibid.:78). I kraft av å være ledende skikkelser innenfor den lokale religionen oppfattet de selvfølgelig kristendommen som en trussel og var således i mot den kristne misjonen. I tillegg fanget danskene dyr som hvaler og seler uten å opprettholde de nødvendige tabuene. Derfor ble det vanskelig for angakokene å holde fast ved de gamle trosformene. De hadde problemer med å få folk til å overholde de gamle fangstbudene⁴⁰. Angakokenes motstand mot Hans Egedes misjonsarbeid er et tidlig eksempel på at grønlanderne ikke uten videre lot seg påvirke av den danske tilstedeværelsen. Samtidig med danskernes forsøk på å forandre det grønlandske samfunnet, kunne det altså forekomme parallelle prosesser, hvor grønlanderne forsøkte å opprettholde den interne strukturen slik den hadde vært før danskene ankom. De nye impulsene kunne med andre ord gjennomgå en kritisk vurdering og bli ansett som uønskede. Det er på ingen måte sikkert at grønlanderne passivt lot danskene diktere hvordan de skulle leve, samtidig som det nok fantes de dansker som ikke brydde seg om grønlanderne i noen nevneverdig grad.

Uansett dette, så vedvarte det koloniserte selvbildet i stor grad frem til 1970-tallet. Da vokste det som nevnt frem en etnisk bevissthet blant den grønlandske eliten, og i befolkningen

⁴⁰ <http://www.tidsskriftetgronland.dk/archive/1991-3-Artikel01.txt>

ellers. De ønsket å bryte ut av 'de andres' konstruksjoner av seg selv (Kedebe 2004). Målet ved denne prosessen var muligheten til å definere seg selv uten å ta hensyn til 'de andres' typifiseringer: det handlet om å vektlegge den lokale identitetsdiskursen fremfor den overløkkale. De ønsket å skape et positivt bilde av grønlenderen etter en lang periode preget av underlegenhet og utilstrekkelighet (jf. Eidheim 1997). De ville vise omverdenen, at på tross av ekstensive assimilasjonsprosesser, så hadde de ikke blitt dansker (jf. Lynge 2008). Spørsmålet er om identitetsarbeidet har båret frukter. Er grønlenderne mer sikre på sin identitet i dag enn hva som tidligere har vært tilfelle, og er dagens grønlendere stolte over sin etniske identitet?

Grønlandsk identitet – et omdiskutert tema

Som det kom frem av teorikapitlet, handler identitet blant annet om hvordan man oppfatter seg selv i forhold til 'de andre', og hvordan 'de andre' ser på deg (Jenkins 1997). Identitet konstrueres i samspill med andre aktører og er noe som gjøres relevant i sosiale relasjoner. Disse relasjonen er samtidig i kontinuerlig forandring, noe som betyr at identitet er et forandelig fenomen. I tillegg kan enkelte kulturelementer fungere som grensemarkører, hvor man markerer grensen til en annen gruppe, samtidig som de viser til en spesiell identitet. Det er her snakk om såkalte identitetssymboler, eller forskjellsemler. Klær, språk og boligform er eksempler på slike, men det er for øvrig viktig å være oppmerksom på at disse ikke bærer identiteten i seg selv (Barth 1998).

I tillegg til at identitet er et plastisk fenomen, blir det også argumentert for det man kan kalle for essensen ved en identitet. Dette vil si symboler som forteller hva det vil si å være 'X' eller 'Y'. Disse symbolene anser noen for å være nedarvede og uforanderlige (Sejersen 1999:126). Alle grupper har sin oppfatning om hva det vil si å være det ene eller det andre. På Grønland har fangstkulturen, med hovedvekt på selfangst med kajakk, vært et slikt konstituerende symbol (Sejersen 1999:126).

Bildet av grønlendere som fangstfolk ble opprettet av danskene på 1700-tallet. Grønlenderne inkorporerte dette, og jegeren ble til et sentralt identitetssymbol (Stryken 2005:128), men det må påpekes at jegeridentitet ikke utelukkende var et resultat av eksterne definisjonsprosesser (Jenkins 1997). Grønlenderne hadde allerede etablert identiteten på bakgrunn av interne prosesser, men gjennom danskenes anerkjennelse fikk den sosial relevans (ibid.). Til sammenligning har bonden vært et sentralt identitetssymbol i Norge. Bonden ble konstruert som et nasjonalt symbol i perioden 1814-1905. Den skulle uttrykke *etnisk særpreget* (Eriksen 2004b:382), og det var nettopp dette den grønlandske jegeren skulle gjøre. Den skulle vise hva som skilte Grønland fra resten av verden. For mange ble jegeren det essensielle ved grønlandskheten (Sejersen 1999). I møtet med andre grupper ble jegeren løftet frem og virket på denne måten som et forskjellsemler (Barth 1998).

Grunnen til at danskene ønsket å styrke fangerervervet, var deres interesse i å beholde Kongelig Grønlands Handels monopol⁴¹. De anså fangerkulturen, og spesielt selfangsten, som en næring hvis utbytte kunne forsyne handelen med nødvendige eksportvarer (Stryken 2005:128, Sejersen 1999:126). Myndighetene anså jakten som det viktigste aspektet ved handelen på Grønland og var dermed en kultur de hadde nytte av å beskytte så lenge som mulig (Sejersen 1999:126).

I kjølvannet av monopolet vokste det imidlertid frem nye ervervsgrupper. Blant annet fiskeindustrien. På grunn av moderniseringen var dette en utvikling som var vanskelig å unngå (Stryken 2005, Sejersen 1999). Dette førte til en omfattende identitetsdiskusjon. Siden flere og flere begynte å jobbe i fiskeriet, opplevde jegerervervet en tilbakegang. Jegerens posisjon som et sentralt identitetssymbol ble derfor utfordret. Fangsten var ikke lenger livsnerven i det grønlandske samfunnet.

Da fisket vokste frem, ble fiskerne først sett på som "falske" grønlendere, nettopp fordi de ikke beskjefteget seg med fangst. Det ble ment at de manglet noe essensielt ved deres grønlandskhet. Man kan si at fiskernes personlige identitet ikke ble sosialt anerkjent av deres signifikante andre (Mead 1934): fiskerne anså seg som grønlendere, men aktører i det øvrige samfunnet godtok ikke deres selvtilskrevne identitet. I dette tilfellet var de signifikante andre ikke medlemmer av en annen gruppe, men andre grønlendere.

Siden identitet er et sosialt og relasjonelt fenomen, er det også verdt å trekke frem den eksterne gruppen. Danskene ønsket som nevnt å beholde fangstkulturen. Derfor kan det hende at heller de ikke godtok fiskerne som skikkelige grønlendere, men samtidig kan det motsatte også tenkes. Fiskeriet var et resultat av den danske moderniseringsprosessen. For å engasjere så mange som mulig i fiskeriet, kunne de danske myndighetene ha nytte av å fremstille fisket som en grønlandsk aktivitet. På denne måten ville også fiskerne fremstå som skikkelige grønlendere.

Både på dansk og grønlandsk side kunne det altså forekomme parallelle og motstridende identitetsprosesser. I likhet med alle andre grupper, er heller ikke danskene en homogen gruppe. De er også preget av intern differensiering, og man kan derfor anta at de klassifiserte grønlenderne ulikt. Disse ulikhetene kan for øvrig være grunnet i økonomiske og samfunnsmessige forandringer, og er dermed knyttet til utviklinger i historien. Dette betyr at selv om prosessene var motstridende, så behøvde de ikke være parallelle, eller samtidige. Fram mot begynnelsen av 1900-tallet var den grønlandske økonomien preget av fangst. Danmark ønsket at Grønland skulle beholde sitt etniske særpreg som jegersamfunn, men på grunn av et mildere klima ble det stadig vanskeligere å livnære

⁴¹ Kongelig Grønlandsk Handel opprettet sitt monopol så tidlig som i 1770 (Stryken 2005:128).

seg som jeger. ”Varmere” vann fra Nord-Atlanteren førte til en kraftig økning i torskebestanden. Samtidig trakk selen nordover til kaldere vann. På grunn av dette forsvant de etablerte fangstplassene og fangsten ble redusert til en femtedel av hva den hadde vært rundt 1850. Dette resulterte i at grunnlaget for hele det tradisjonelle fangstsamfunnet forsvant. Man kunne ikke lenger leve av fangst alene. Den grønlandske økonomien måtte derfor legges om fra fangst til fiske (Stryken 2005:72-73). Overgangen var ikke lett. Fangstmennene måtte bryte med gamle tradisjoner og mistet noe av tryggheten i tilværelsen. Som vi har sett kunne denne endringen få store menneskelige omkostninger. Grønlenderne måtte nå arbeide med noe de tradisjonelt sett ikke hadde gjort og omstillingen var for mange svært vanskelig. Resultatet var at mange grønlandere fikk et mindreverdighetskompleks og følte seg derfor underlegen i forhold til danskene. Som nevnt fikk denne utviklingen omfattende konsekvenser for den grønlandske identiteten.

Uansett dette, så førte altså fremveksten av fiskeindustrien til en diskusjon omkring den grønlandske identiteten, og på tross av at fiskerne til å begynne med ikke ble ansett som skikkelige grønlandere, viser historien at de ble til likeverdige deler av det grønlandske samfunnet. De forbigikk til og med fangsten, både i omfang og økonomisk betydning. Dette førte til at de sakte men sikkert undergravde den etablerte identiteten (Sejersen 1999:127). Som Jean Briggs (1997) skriver, kan bruken av identitetsemler, eller symboler, variere fra person til person. Etniske identiteter kan da konstrueres forskjellig på bakgrunn av hvilke emblemer som tas i bruk. Det var dette som skjedde på Grønland, hvor fiskerne mente de var like mye grønlandere som jegerne, og på grunn av fiskeriet befant Grønland seg i en paradoksal posisjon hvor de på den ene siden forherliget en identitet og kultur de var på vei vekk fra, samtidig som de jobbet for fremskritt og utviklingen av den ”nye grønlander”. Det var i dette spenningsfeltet at den nye grønlandske identitet vokste frem (Sejersen 1999:127), og i siste halvdel av 1800-tallet og frem mot begynnelsen av 1920-tallet eksisterte det diskusjon omkring nettopp dette, initiert av grønlanderne selv. De stilte spørsmål om hva som utgjør en grønlander (Stryken 2005:132, Sejersen 1999:127). Vi ser at diskusjonen oppsto som et resultat av den sosioøkonomiske og kulturelle utviklingen. Flere grønlandere tok til seg lønnet arbeid istedenfor jakt.

Diskusjonen fant hovedsakelig sted i landets to aviser, og var delt inn i to parter. Den ene parten mente jegeren var det viktigste identitetssymbolet. De mente det var en klar sammenheng mellom fangstkulturen og det grønlandske særpreget: det var jegeren og hans redskaper som gjorde grønlanderne til noe spesielt i verden, og jegererhvervet ble således sett på som kjernen i den grønlandske kulturen og identiteten (Stryken 2005:132, Sejersen 1999).

Den andre parten vektla derimot språket som det fremste symbolet på grønlandsk identitet. De mente utviklingen hadde vist at alle ikke kunne drive med jakt. Derfor var det språket som i all

hovedsak bandt dem sammen som et folk. Følgelig kunne man være ”skikkelig” grønlander selv om man ikke drev med selfangst (Stryken 2005:132, Sejersen 1999).

Diskusjonen ble i tillegg drevet fremover av grønlandske forfattere, som gjennom flere utgivelser reflekterte over hva det ville si å være grønlander. De hadde stor påvirkningskraft på den øvrige befolkningen:

*Ak, I som er den yngre del av slægten
står ikke rigtig mål med fædrene.
I løper efter alt det utenlandske
og glemmer først at dække daglig trang
Hel uden ændring ligger landet for jer,
hvorfor vil I da ændre jer selv? (Sejersen 1999:127)⁴²*

Dette er en av de tidlige eksemplene på kulturuttrykk med identitetspolitiske innslag, og kan til en viss grad sammenlignes med det Simon Firth (1996) skriver om musikk og identitet. I følge Firth er forestillings –og fortellingsaspekter (performance og story) en del av både identitet og musikk. Det plasserer blant annet det sosiale i individet og individet i det sosiale. I denne forbindelse viser verset hvordan individet blir påvirket av det sosiale rommet som omgir det. Altså hvordan noen grønlandere konstruerer sin etniske identitet på bakgrunn av eksterne kulturelementer.

Identitetsdebatten kjølnet på 1920-tallet og det kunne virke som om språkforkjemperne hadde gått seirende ut av kampen. Det var nå mulig å være grønlander selv om man ikke drev med jakt (Stryken 2005:132). Diskusjonen viser at identitetsspørsmålet var noe grønlanderne var opptatte av, og at de interne definisjonene (Jenkins 1997) var uensartede. Grønlanderne var med andre ord ikke enige om hvilke identitetssymboler som skulle fungere som grensemarkører (Barth 1998) overfor andre (etniske) identiteter, spesielt den danske. Sett fra et teoretisk perspektiv, var det dette diskusjonen i all hovedsak dreide seg om.

En refleksiv konstruksjon av selvet

Samfunnsutviklingen førte altså til at jegerkulturen ikke lenger ble sett på som det viktigste identitetssymbolet. Det fantes flere identitetsmessige valgmuligheter enn før, og stadig flere krevde å bli ansett som skikkelige grønlandere på tross av at de ikke var jegere. Man kan således si at grønlanderne tidlig ble utsatt for de identitetsmessige implikasjonene moderniseringen og

⁴² Et vers fra Jonathan Petersens sang *Om Grønland* fra begynnelsen av 1900-tallet, hvor han retter kritikk mot de som ikke lenger deltar i kajakkjakten (Sejersen 1999:127).

globaliseringen førte med seg, selv om dette skjedde i en periode hvor samfunnsvitenskapen, og samfunnet ellers, ikke var oppmerksomme på hvilken innvirkning slike prosesser kunne ha på individet. I hvert fall ikke slik Anthony Giddens (1991) beskriver det. Han fokuserer på hvordan identitet konstrueres i det han omtaler som senmoderniteten. Det vil si den nåtidige verdenen. Kort forklart sier Giddens at identitetsmekanismer blir påvirket av modernitetsprosesser. Moderniteten skaper en verden preget av usikkerhet og mange valgmuligheter, og i møtet med de nye vilkårene foretar individet en refleksiv konstruksjon av selvet. Refleksivitet betyr i denne sammenheng at alt vi gjør, tenker og møter gjennomgår en kontinuerlig evaluering: Liker jeg dette? Hvilken jobb bør jeg ha? Er jeg religiøs? Hva slags klær skal jeg kjøpe? Man blir med andre ord bombardert av nye impulser og forsøker å skape seg selv på bakgrunn av disse.

Dette betyr at individet tar i bruk identitetssymboler som ikke har vært tilgjengelig ved tidligere anledninger. Man henter dem fra steder utenfor lokalsamfunnet. I Giddens' senmodernitet blir individet altså løsrevet fra tradisjonelle strukturer og skaper seg selv i det dialektiske samspillet mellom det lokale og det globale (Giddens 1991). Det individuelle selvet har med andre ord blitt fragmentert, noe som betyr at verken identitet eller fellesskap er fastfrosne størrelser (Hovland 1996:210, jf. Giddens 1991).

Arild Hovland (1996:206-207), som blant annet bygger på Giddens, sier at det som har skjedd, er at folk til en viss grad er frie til å foreta egne valg, uten å ta hensyn til hva andre gjør. Den enkelte person står fritt til å definere sine egne livsmål, og dermed sin egen identitet. Individet står overfor flere valgmuligheter enn hva som tidligere har vært tilfelle. Identitetskonstruksjon er derfor ikke lenger knyttet til tradisjonelle strukturer. Denne utviklingen kan blant annet være grunnet i samfunnsmessige omveltninger. Som den grønlandske identitetsdiskusjonen viser, kan fremveksten av nye ervervsformer være eksempler på slike forandringer. Denne type utviklinger kan være et resultat av nye økonomiske rammevilkår og/eller fremmede kulturinnslag. I det grønlandske tilfellet kom disse påvirkningene fra Danmark. Som verset fra *Om Grønland* sa: "*I løper efter alt det utenlandske*" og "*hvorfor vil I da ændre jer selv*". Grønlenderne fikk flere identitetssymboler å velge mellom, noe som betyr at de også foretok en refleksiv konstruksjon av selvet. Dette på tross av at de ikke befant seg i den senmoderne perioden, slik Giddens omtaler det. Den grønlandske identitetsdebatten viser at de identitetsprosessene Giddens (1991) skriver om, ikke nødvendigvis behøver finne sted '*in the late moderne age*'.

Språkdebatten

Debatten er fremdeles levende i dag. I følge flere informanter handler diskusjonen nå om hvorvidt språket er det mest sentrale identitetssymbolet. Fangerkulturen virker ikke lengre å være i

begivenhetens sentrum. Mange av de jeg har snakket med mener språket er svært viktig for den grønlandske identiteten – for noen endog det viktigste. Dette på tross av at veldig mange grønlandere ikke behersker det grønlandske språket. En av mine to hovedinformanter, Caroline, var svært opptatt av dette åpenbare paradokset, samt språkets rolle i det grønlandske samfunnet.

Caroline er som nevnt en av Grønlands fremste kunstnere. Hun er grønlandskspråklig og vil fortrinnsvis tale sitt eget morsmål, men hun er også det grønlanderne omtaler som tospråklig. I tillegg til grønlandsk kan hun både snakke og skrive dansk, og nettopp denne evnen mangler mange grønlandere. Det eksisterer et stort antall grønlandere som bare kan dansk. I følge Caroline gjelder dette ofte barn av blandede ekteskap og som befinner seg øverst på den sosioøkonomiske rangstigen. Der blir dansk sett på som et statussymbol, og det grønlandske blir derfor nedprioritert. Dette betyr at foreldrene kun snakker dansk til barna, noe som fører til at de utelukkende blir danskspråklige. Men dansk blir også valgt fordi foreldrene ønsker å gi barnet så gode utdannelsesmuligheter som mulig. Dette gjelder både dansk – og grønlandsktalende familier. I mange tilfeller har språkvalget også skjedd ubevist, siden den hierarkiske språkoppfatningen har blitt internalisert. Språkhierarkiet kommer blant annet til syne på jobbmarkedet, hvor det ofte kreves at grønlandske jobbsøkerne skal beherske dansk, mens de danske ikke behøver å kunne grønlandsk. Hun fortalte videre, at for henne er språket det essensielle ved ens grønlandskhet. Dette mente hun var den generelle oppfatningen på Grønland. Språket var spesielt viktig fordi den unge generasjonen var på vei bort fra den tradisjonelle kulturen: *”Dersom man ikke fører en grønlandsk kultur eller ser grønlandsk ut, hvordan kan man da vise sin grønlandskhet? Jo, gjennom språket.”*

Språkets sentrale rolle ble ved flere anledninger bekreftet overfor meg. Mange mente den var av avgjørende betydning, og dersom man ikke snakket grønlandsk sto man i fare for å bli definert som dansk. Dette betyr at ens personlige identitet som grønlander ikke får noen sosial relevans, fordi den står i fare for å bli underkjent av sine signifikante andre, som i denne sammenheng er grønlandsktalende grønlandere. En hendelse som fant sted på en kafé i Nuuk kan belyse dette forholdet.

Kafeen er et populært møtested for både grønlandere og dansker. Den har en ungdommelig profil, og de fleste kundene var mennesker i alderen 16 til 30 år. Her hadde jeg avtalt å drikke kaffe med to personer, hvorav den ene var en grønlandsktalende grønlander. Hun het Ajaana og var en profesjonell billedkunstner. Vi hadde snakket sammen flere ganger og jeg hadde ikke fått inntrykk av at hun hadde noen spesielle holdninger omkring grønlandere og språk. Jeg ble derfor overrasket over hvordan den følgende situasjonen utspant seg. Da hun skulle bestille kaffe, gjorde hun dette på grønlandsk. Det virket som en ubevisst handling, på den måten at hun ikke tenkte over om personen bak disken kunne grønlandsk eller ikke. Hun tok det altså for gitt at han kunne grønlandsk.

Servitøren, som var en dansktalende grønlander, gjorde derimot klart uttrykk for at han ikke skjønnte hva hun sa. Hun måtte derfor gjenta bestillingen på dansk. Hun var tydelig irritert når hun kom tilbake til plassene våre. Hun var ikke tilfreds med at personen bak disken ikke kunne grønlandsk, selv om han var grønlander. Jeg husker ikke nøyaktig hva hun sa, men den misfornøyde mumlingen var helt klart rettet mot servitøren som ikke kunne grønlandsk.

Et annet eksempel viser hvordan dansktalende grønlandere kan oppfatte situasjonen. Nuunu er en kvinne i 40-årene. Hun jobber som multikunstner og har vokst opp i en by på nordvestkysten av Grønland. Hun har en dansk far og grønlandsk mor. På grunn av dette har hun aldri kunnet snakke språket skikkelig. Siden faren er dansk prioriterte de det danske språket, og i byen hvor hun vokste opp var vreden mot det danske svært tilstedeværende, noe både hun og hennes familie fikk kjenne på kroppen. På grunn av at faren deres var dansk, kunne de oppleve å bli angrepet på vei til skolen, og siden hun ikke kunne grønlandsk ble hun ofte kalt for en danske. Dette satte spor i henne, da hun i all hovedsak oppfattet seg som grønlander. Disse erfaringene har gjort at hun har hatt aversjoner mot å snakke grønlandsk. Hun kunne bli nervøs og svett i hendene. Spesielt når hun ringer offentlige kontorer, hvor de først spør om man snakker grønlandsk. Underforstått betyr dette om man er grønlander. Hun har ofte følt, at dersom hun hadde behersket grønlandsk, så hadde hun kanskje vært mer fullkommen, siden det forventes at en grønlander skal snakke grønlandsk.

Det grønlandske språk: kilde til diskusjon og besvær

I henhold til den nåtidige identitetsdiskusjonen, kan det virke som om de danskspråklige befinner seg i merkelig mellomposisjon. På den ene siden behersker de ikke språket og kan derfor føle seg utelatt. Som Eriksen (2004a) skriver, kan en identitetsgruppe akseptere nye medlemmer, men samtidig nekte dem å være kulturelt forskjellig. På den andre siden er det heller ikke sikkert de blir anerkjent som danske, da de i Danmark kan oppleve å bli kategorisert som grønlandere. De lever med andre ord i to verdener med motstridende krav. To verdener som bygger på ulike sett av kulturelle koder (Eriksen 1997).

Dette var tilfelle med Jens, en mann i 20-årene. Han hadde dansk far, et skandinavisk utseende og snakket ikke flytende grønlandsk. På grunn av dette ble han ofte definert som dansk på Grønland, mens han i Danmark ble kategorisert som grønlandsk. Denne mellomposisjonen har ført til at han ikke føler en spesiell tilhørighet til noen av landene eller identitetene. Han ønsket ikke bo i verken Danmark eller Grønland, men flytte til et sted hvor han slapp å forholde seg til denne identitetsproblematikken. Dette gjelder selvfølgelig ikke alle de danskspråklige grønlanderne. Det vil alltid finnes unntak, men å tilhøre en etnisk gruppe stiller visse krav til hvordan man skal fremstå (Stryken 2005:140), og i det grønlandske tilfellet kan det virke som om mange ikke

tilfredsstill disse kravene. Man kan derfor anta at noen forsøker å konstruere såkalte *bindestreksidentiteter*, hvor de ønsker å bygge en bro mellom to ulike kategorier. Mange etniske minoriteter beskriver sin identitet på denne måten. Eksempelvis norsk-somalier, kurdisk-svensk og så videre. De kan være somaliere innenfor husets fire vegger, men straks de beveger seg i den offentlige arena blir de på mange måter norske. Binderstreksidentiteter forutsetter for øvrig at det er tydelig forskjeller mellom de kulturene det er snakk om (Eriksen 1997).

I henhold til språk kan man vise til Gumpertz og Cook-Gumpertz (1982). De argumenterer for at sosiale identiteter i stor grad blir etablert og opprettholdt gjennom språk. I følge dem kan språk inneholde kommunikative konvensjoner som viser til sosiale identiteter. Dette forutsetter at man kjenner til de språklige reglene. I tillegg kan de språklige konvensjonene inneholde et sett verdier som er med på å reflektere gruppens identitet. På denne måten kan det virke som de danskspråklige grønlanderne har vanskeligheter ved å kommunisere sin etniske identitet, da de tilsynelatende mangler noen essensielle kunnskaper.

I denne sammenheng må det nevnes at den grønlandske identitetsgruppen ikke er homogen hva sentrale identitetssymboler angår. Alle anser ikke språket som det viktigste ved ens grønlandskhet. Dette er ikke et uvanlig fenomen ved en gruppes selvforståelse. Interne definisjonsprosesser (Jenkins 1997) vil alltid være preget av ulikheter. For eksempel fortalte noen informanter meg at det er nok å være født på Grønland; man er grønlandsk uansett hvilket språk man snakker. Ens etniske identitet er i følge denne tankegangen ikke avhengig av å være knyttet til en spesifikk kulturtrekk som språk eller erverv, selv om slike eksplisitte markører kan være identitetsmessige forsterkende. Dette stemmer også med hva flere samfunnsforskere legger i begrepet om etniske grupper. Det handler ikke bare om et folkeslag, men om grupper som er knyttet til spesielle områder (Stryken 2005:138).

Problemet med stedskriteriet, er at det ofte bryter med de interne –og eksterne definisjonene. Tendensen er at både grønlandere og dansker forventer at grønlandere skal snakke grønlandsk. En ofte brukt definisjon er at en grønlander er en person av grønlandsk avstamning og som snakker grønlandsk (Kleivan 1999:98). Å ikke kunne språket kan føre til at ens personlige identitet ikke blir anerkjent. Sosiale identiteter oppstår som nevnt i samhandling med andre. Dersom de andre ikke godkjenner den identiteten man selv postulerer, vil den ikke få noen sosial relevans (Jenkins 1997).

Grønlandsk identitet er med andre ord et svært omdiskutert og intrikat fenomen. En utvetydig definisjon lar seg vanskelig gjøre, og de interne definisjonene er preget av ulikheter. Diskusjoner omkring identitet er for øvrig ikke et uvanlig fenomen, noe som også gjelder den refleksive konstruksjonen av selvet. Dette har ofte skjedd i takt med majoritetens innblanding i minoritetenes liv, og de norske samene kan trekkes frem som et eksempel i så henseende.

I likhet med andre sjøsamiske grupper, hadde også sjøsamene i Kåfjord gjennomgått en ekstensiv fornorskingsprosess. På grunn av dette hadde de begynt å betrakte seg som norske (Lervoll 2007:30). I tillegg ble det samiske, som ellers i Norge, knyttet opp mot reindrift, joik og kofte. Elementer som ikke fantes i Kåfjord. Dette gjaldt derimot ikke det samiske språket, siden det var en del av deres hverdagslige erfaring. Det var med andre ord noe de ikke reflekterte over (ibid.), og kan sammenlignes med det Bourdieu (1977) kaller for *habitus*. Grunnen til at kåfjordingene relaterte samebegrepet til reindriften var fordi den ble sett på som en genuin næringsform, og således som en videreføring av det virkelige samelivet (Hovland 1996:138). På denne måten kan man si at de også satte det samiske i sammenheng med Kautokeino, hvor reindriften dominerer. Kautokeino virker således som en premissetter for andre samer. Dette gjelder også for ikke-samer, siden den overløke diskursen også anerkjente stedet som kjerneområdet for samisk kultur.

Uansett, i møtet med mennesker fra andre kommuner følte mange kåfjordinger seg annerledes. De kunne blant annet bli latterliggjort på bakgrunn av dialekt og utseende, men denne annerledesheten var også knyttet til noe annet. Noe de ikke kunne sette fingeren på (Lervoll 2007:39). De begynte derfor å reflektere over sin egen identitet, hvor det samiske språkets tilknytning til Kåfjord spilte en sentral rolle. Bestefordeldrene deres snakket samisk, og det eksisterte fleres samiske stedsnavn. Betydde dette at de var samer? De hadde jo tradisjonelt knyttet det samiske opp mot reindriften. Dette betyr at de også måtte reflektere over selve samebegrepet. Kunne man være same ute å drive med reindrift eller bo i samiske kjerneområder? Prosessen resulterte i at de begynte å anse det samiske som en realitet. Flere begynte derfor å identifisere seg som same. Dette betyr at noen kåfjordinger foretok en subjektiv omkoding av samebegrepet og fylte det med eget innhold. For dem ble førkrigsgenerasjonens bruk av det samiske språket det viktigste beviset på Kåfjords samiske tilknytning (ibid.:38-41). Som Barth (1994) skriver, er kultur noe som bygges i hver enkelt person, som en avstøpning av våre egne erfaringer.

Identitetsdiskusjoner er altså et utbredt fenomen. I det grønlandske tilfellet var spørsmålet om man kunne være grønlandere uten å være jeger eller beherske språket, og i Kåfjord handlet diskusjonen om man kunne være same uten å drive med reindrift eller bo i samiske kjerneområder. Dette viser at identitet ikke er en uforanderlig størrelse. Det blir kontinuerlig foretatt det Giddens (1991) kaller for refleksiv konstruksjon av selvet. Dette er noe av grunnen til at det er vanskelig å gi et konkret bilde av den grønlandske identiteten. Spørsmålet er derfor hvordan den grønlandske identiteten tilsynelatende fremstår i dag. Hva er det som skiller dagens situasjon fra hvordan den eldre generasjonen oppfatter seg selv? Er kolonimentaliteten fremdeles til stede, og har alt dette noen innvirkning på kulturarrangementenes kommunikative uttrykk på dagens Grønland?

Aasivik – politiske og kulturelle sommerstevner

Som det historiske kapitlet viste, begynte den grønlandske motstandskampen å ta form på 1970-tallet. Kampen var sentrert rundt større selvbestemmelse: Grønland skulle utvikles på grønlandske premisser. I tillegg til økt selvstendighet handlet kampen også om å finne en grønlandsk identitet, noe de anså som nødvendig på grunn av den opprivende utviklingen de hadde vært igjennom. Utviklingsprosessen hadde i all hovedsak vært danskstyrt, hvor målet var å tilpasse Grønland til danske forhold. Befolkningen var med andre ord sterkt preget av daniseringen og hadde derfor et stort behov for å bekrefte sin tilknytning til landet. Identitetskampen var ett av motstandsbevegelsens viktigste drivkrefter (Olsen 2005:208). I likhet med resten av urfolksbevegelsen, var identitet lokuset hvor kampen for selvbestemmelse foregikk, og identitetspolitikk ble dermed et tema de unge beskjeftiget seg med. De ønsket finne ut hva det innebar å være en grønlender (ibid.:209). Dette fordi ungdommene i stor grad hadde mistet kontakten med det tradisjonelle livet. Denne utviklingen ønsket de å endre på ved å løfte tradisjonelle kulturelementer frem, og tilpasse dem den tiden grønlenderne befant seg i. For eksempel ble kajakken gjort om til et sportsredskap. Ved å ta i bruk slike elementer ønsket man å bevare den kulturelle arven (ibid.:210). Tradisjonen ble med andre ord manifestert i moderne former.

I kampen for å gjenfinne den grønlandske identiteten ble for øvrig kunst, musikk og skuespill viktige virkemidler. Gjennom kunsten kunne man kommunisere sine egne oppfatninger omkring identitet og tilhørighet (op.cit.). Dette betyr at kulturelle arrangementer var en del av den grønlandske motstandsbevegelsen, og et av de viktigste arrangementene var Aasivik.

Fra 1976 og frem til begynnelsen av 1990-tallet ble det politiske og kulturelle sommerstevnet Aasivik arrangert på Grønland. Arrangementet hadde som mål å skape en politisk og etnisk bevissthet omkring grønlendernes daværende situasjon. Grønlands forhold til den danske stat var derfor et hyppig tema (Rasmussen 1979:367). Som nevnt hadde det sitt høydepunkt på slutten av 1970-tallet og frem til begynnelsen av 1980-tallet. Før jeg går nærmere inn på selve festivalen, vil jeg nevne at det allerede før den danske koloniseringen eksisterte slike aasiviit.

De tradisjonelle aasiviit

Aasivik betyr sommerplass, og i tidligere tider var disse plassene områder med gode fangstmuligheter og hvor grupper fra forskjellige boplasser møttes. Der utvekslet de blant annet erfaringer, nyheter, produkter og ikke minst ektefeller. Det har eksistert flere slike sommerplasser. Noen av de mest kjent er Taseralik på vestkysten av Grønland og Aluk på sørøstkysten (ibid:361).

Disse aasiviit hadde flere funksjoner. For det første var deres geografiske plassering grunnet i fangstdyrenes trekkruiter. I Taseralik møttes man i juli/august for å fiske etter kveiter, og i Aluk kom østgrønlanderne sammen for å jakte klappmysser. For det andre knyttet man gjennom utveksling av produkter og valg av ektefeller sterke sosiale og familiære bånd mellom grupper fra ulike steder av landet (ibid.:361-362). Man kan derfor anta at det forekom alliansedannelser. Ekteskap er ofte et resultat av slektsgrupper som ser fordeler i å knytte allianser med hverandre. Det er med andre ord vanlig å oppfatte ekteskap som en relasjon mellom grupper og ikke individer (Eriksen 2004b:132, Lévi-Strauss 1969 [1949]). I tillegg var sagn og historier sentrale aspekter ved barnas oppdragelse, og på disse aasiviit ble det ofte fortalt ulike fangsthistorier. På denne måten var sommermøtene viktige for reproduksjonen av den grønlandske samfunnsstrukturen. Det ble med andre ord videreført kunnskap til den neste generasjonen grønlandere (Rasmussen 1979:362).

Sommerplassene mistet etter hvert sin opprinnelige betydning. Koloniseringen gjorde befolkningen mer bosatt og de ble avhengig av importerte varer. Innføringen av handelsstasjoner fjernet grunnlaget for inuittgruppene produktutveksling. Koloniseringen skapte også nye samfunnssystemer og måter å løse konflikter på. Under aasivik kunne ulike grupper gjøre fred gjennom sangkamper. Denne formen for konfliktløsning forsvant under det danske overherredømmet (op.cit.). På 1700 – og 1800-tallet påtvang misjonen og handelen nye normer og måter å løse konflikter på (Rasmussen 1979).

På grunn av koloniseringen forsvant altså de årlige sommermøtene, før de igjen dukket opp på slutten av 1970-tallet. Denne gangen som en politisert festival.

De nye aasiviit - bakgrunnen

Grunnen til at de nye aasiviit fant sted var blant annet den politiske radikaliseringen av unge grønlandere i Danmark på 1970-tallet. Mange grønlandske studenter utviklet et kritisk syn på den danske grønlandspolitikken og hvordan den danske stat understreket sitt eiendomsforhold til det grønlandske landområdet (Olsen 2005, Stryken 2005, Dahl 1986, Rasmussen 1979). I tillegg er det grunn til å anta at opprettelsen av Aasivik også var influert av globale prosesser som skjedde i denne tidsperioden. Som nevnt var 1970-tallet preget av en verdensomspennende motstandsbevegelse, hvor urfolk rundt om i verden kjempet for større selvbestemmelse.

Flere av de unge grønlanderne var tilknyttet *Kalaallit Inuusuttut Ataqaatigiit* (Unge Grønlanderes Råd) i København. KIA ble opprettet i 1963 og var i første omgang en forening for grønlandske studenter i Danmark, men gjennomgikk en vidtgående politisk forandring etter 1971. Radikaliseringen kom blant annet til syne gjennom artikler i organisasjonens eget blad. Der tok de eksempelvis for seg nasjonalisme, etnisitet, sosialisme og selvstendighet (Rasmussen 1979:366).

KIA ga også uttrykk for at et kommende hjemmestyre måtte gi Grønland reell politisk makt. Hjemmestyret burde kontrollere ressursene og hele den økonomiske sektoren (ibid.:367). I denne sammenheng er det verdt å nevne at mange av de som tilhørte KIA, og som var initiativtakerne til opprettelsen av de nye aasiviit, også ble en del av det politiske partiet *Inuit Ataqatigiit*⁴³. IA er et venstrevridd parti som historisk sett har gått inn for full selvstendighet, og har i all hovedsak ansett Danmark som en kolonimakt (Stryken 2005:82). Det var KIA's motstand mot diverse politiske tiltak som kan sies å være oppstarten til *Inuit Ataqatigiit* (Olsen 2005:244). IA ble opprettet som en politisk forening i 1977, hovedsakelig med krefter fra KIA, og ble stiftet som parti i 1978⁴⁴. Linken til det politiske partiet understreker foreningens radikale ideologi.

På tross av den økende etniske bevisstheten, begynte KIA etter hvert å føle seg ensom og isolert i henhold til de problemene som eksisterte på Grønland. De hadde for eksempel mistet samarbeidet med de grønlandske folketingsmedlemmene, og det fantes ingen progressive krefter de kunne knytte seg til på Grønland (Rasmussen 1979:367). Man kan anta at deres radikale ideer ikke gjorde saken bedre. Problemet var derfor hvordan KIA organisatorisk kunne etablere sitt politiske og kulturelle syn i Grønland. Løsningen kom i 1975. Da hadde Narsaq Ungdomsforening⁴⁵ bestemt seg for å arrangere en musikkfestival i Sør-Grønland i 1976. KIA fant ideen interessant og diskuterte det på et møte i Odder i Danmark våren 1976. Møtet fikk for øvrig stor betydning for foreningens politiske og organisatoriske situasjon, samtidig som den ville påvirke Grønlands politiske utvikling. Man oppfordret blant annet grønlendere til å avbryte sine utdannelser i Danmark og returnere til Grønland. Boikotten skulle fungere som en demonstrasjon mot de dårlige utdanningsmulighetene på Grønland. På møtet ble det også foreslått å arrangere den kommende festivalen som en aasivik, basert på de gamle sommerstevnene. Man ønsket altså å gjenopplive den utlevde sommertradisjonen. På denne aasivik skulle grønlendernes utdanningsmuligheter diskuteres og stevnet skulle videre ta for seg Grønlands kulturelle bakgrunn (ibid.:368). En av initiativtakerne, Aqqaluk Lyngé forteller: *"Vi var mange, der skulle hjem på en gang, nogle som havde afsluttet*

⁴³ Det er vanskelig å vurdere den ideologiske forskjellen mellom IA og Siumut, men de oppfordret for eksempel befolkningen å stemme nei til hjemmestyre ved folkeavstemningen i 1979, mens Siumut på sin side jobbet for at Grønland skulle få en hjemmestyreordning. Dette selv om de i det kompromisset som førte til virkeliggjørelsen av hjemmestyret, på visse punkter fundamentalt vek fra sitt eget partiprogram (Dahl 1986:88-101).

⁴⁴ <http://www.leksikon.org/art.php?n=1227>

⁴⁵ Hvilket forhold foreningen hadde til KIA og om de var politiske i det hele tatt sier kildene ingenting om, men det meste tyder uansett på at dette var en separat forening. Det er heller ingenting som tilsvarer at KIA engasjerte seg i WCIP.

deres uddannelser og andre, som ikke længere var tilfredse med deres uddannelsessteder. Det var bl.a. med disse ting i tankerne, at vi planlagte afholdelsen af Aasivik 76 (Olsen 2005:243)”. Vi ser at Aasivik allerede på planleggingsstadiet var ment å være et kulturelt og politisk fora.

Avholdelsen av det kommende arrangementet ble overlatt til Narsaq Ungdomsforening og KIA (Rasmussen 1979:368). Festivalen førte KIA ut av den politiske isolasjonen de hadde befunnet seg i. Narsaq Ungdomsforening kan på denne måten sies å ha vært et verktøy for KIA, slik at de fikk etablert seg på Grønland. KIA fikk med dette et organisatorisk grunnlag (ibid.:368). Samtidig fungerte festivalen som politisk og etnisk bevissthetsgjører. Flere grønlendere utviklet gjennom festivalen et kritiske perspektiv på den situasjonen deres eget land befant seg i, hvor selvstendighet var et gjennomgående tema. Etter hvert var det lokalavdelinger av Inuit Ataqatigiit som sto for den praktiske arrangeringen av festivalen (Rasmussen 1979:371).

Det kulturelle innholdet

Som nevnt ønsket Narsaq Ungdomsforening å arrangere en musikkfestival, og musikk ble en viktig del av de nye aasiviit. Det ble fremført både moderne populærmusikk og tradisjonell trommedans fra Øst-Grønland, men også forfattere, billedhuggere og malere utstilte sine verker på festivalen. Aasivik var sterkt preget av de kulturelle aktivitetene (Rasmussen 1979). Østgrønlendernes trommedans utkrystalliserte for øvrig sammenhengen mellom den gamle kulturen og det politiske oppbruddet de nye aasiviit var et uttrykk for.

Kulturuttrykkene hadde ofte et politisert innhold. Et eksempel er rockegruppen Sume, som ble et viktig talerør i kampen for å definere en grønlandsk identitet. De hadde flere sangtekster som tok for seg forholdet mellom Grønland og Danmark. Grønlandsk identitet er for øvrig et nøkkelord. De prosessene som fant sted på Aasivik konstruerte i all hovedsak en grønlandsk nasjonalidentitet. Sammenlignet med denne ble både den paninuittiske – og kollektive urfolksidentiteten viet svært liten oppmerksomhet.

Inuit Nunaat – Menneskenes lande av Sume. 1. Vers, oversatt til dansk.

For længe siden kom vi til landene

Vi nu bebor

Vi levede av den rige natur

Og hentede vor styrke dér

Det som vore forfædre besad

Skal tilfalde vore efterkommere

Det er menneskenes lande
De skal forblive på deres hænder

Tekst: Malik Høegh. Musikk: Malik Høegh og Per Berthelsen (Olsen 2005:211).

Sume ga uttrykk for det positive ved å tilhøre og ha røtter i lokalsamfunnet (Bjerkli 1995:68), som i dette tilfellet var et helt land. Samtidig var det identitetsmessige uttrykket fulgt av antikapitalistiske ideologier (Olsen 2005.). Sume var for øvrig ikke et enestående tilfelle. I tillegg til dem var det flere artister som kommuniserte politiske budskap. De grønlandske artistene var med andre ord svært preget av det politiske oppbruddet. Sangene skapte bevissthet omkring grønlendernes politiske og identitetsmessige situasjon. Kulturuttrykkene spilte ofte på nasjonalisme og satte ord på mange grønlenders følelser omkring identitet og kolonialisme.

Siden festivalen også fokuserte på Grønlands kulturelle historie forekom det aktiviteter og uttrykk som baserte seg på det tradisjonelle livet. Man anså det som viktig å bevare den kulturelle tradisjonen, og flere forherliget sågar den gamle og prekolonistiske måten å leve på. På Aasivik 76 diskuterte man for eksempel den inuittiske kulturen og dens betydning for hvordan folket oppfattet sin egen historie, og i forkant av Aasivik 78 ble det sendt ut et program som understrekte at grønlenderne var et eget folk nettopp på bakgrunn av deres felles historie (Rasmussen 1979:370). At festivalen bygde på de tradisjonelle aasiviit forsterket dens historiske og kulturelle fokus. Forholdet mellom tradisjon og identitet ble med andre ord gjort eksplisitt.

Dette betyr at deltakerne ofte tok i bruk typiske særtrekk ved den grønlandske kulturen, og løftet dem frem som det Jean Briggs (1997) kaller for emblemer. Det vil si kulturelle karakteristikk som differensierer ens egen gruppe fra andre grupper. De blir tatt i bruk når man anser sin egen verden som truet (ibid.), og det var nettopp dette de unge grønlenderne følte. Derfor fremhevet de særtrekk mente representerte den grønlandske identiteten. I dette tilfellet er det snakk om kulturaspekter av etniske karakter, som jegeren, trommedans og kajaker. Dette var aspekter som helt klart skilte seg fra det danske og som var grunnen til at de var effektive. Det kan således virke som om man ønsket å skape en slags monokultur, hvor det som ikke passet inn ble valgt bort. I tillegg kan det argumenteres for at grønlenderne tilførte emblemene et emosjonelt innhold, og som Briggs skriver, er det dette innholdet som knytter folk til etniske identiteter (Briggs 1997). I dette tilfellet var det snakk om viktige trekk ved kulturen som hadde vært undegravd av den danske kolonimakten. Det ble fremstilt som om noe viktig var blitt frarøvet dem.

Ved å anvende slike emblemer ønsket grønlenderne å beskytte den kulturelle arven, vise hva det vil si å være grønlender og opprettholde grensen til den danske gruppen. Emblemene hadde med

andre ord en slags ”dørvaktsfunksjon” (Knudsen 2005:274). De skilte grønlenderne fra danskene. Dette betyr at særtrekkene ikke bare virket identitetskonstruerende, men også bevissthetsdannende og dermed som politiske virkemidler. De var bevis på at grønlenderne var en særegen gruppe og fortjente på bakgrunn av dette særegne rettigheter, samt muligheten til å eksistere som et folk på egne premisser. Det må i denne sammenheng nevnes at særtrekkenes emblematiske funksjon er situasjonell. I andre kontekster ville de heller fungert som generelle kulturtrekk, hvor deres praktiske kvaliteter sto i sentrum. De er med andre ord relative, og variere mellom å være kulturelle særtrekk og forskjellsemblemer (Briggs 1997). Det var festivalens etnopolitiske kontekst og grønlendernes relasjon til den danske stat som gjorde at kulturtrekkene virket emblematiske.

Å for eksempel bruke jegeren som et identitetsemblem var relativt uproblematisk siden det så å si var et gjennomgående aspekt ved den grønlandske kulturarven. Grønland hadde tradisjonelt vært et jegersamfunn. Til sammenligning ville reindriften som emblem i samiske identitetsprosesser vært problematisk, siden den samiske kulturen er så mangfoldig. Langt fra alle har drevet, eller driver med reindrift. Den ville ikke favnet like bredt som det jegeren gjorde på Grønland. Flere ville følt seg utelukket fra den samiske identitetsgruppen, noe som faktisk har vært tilfelle. Som eksemplet med Kåfjord (Lervoll 2007) viste, så oppfattet ikke de seg som samer, da de relaterte det å være same med Kautokeino og reindriften.

Aasiviks rolle som et etnopolitisk og bevissthetsdannende verktøy var altså et resultat av Grønlands forhold til Danmark, og for å ytterligere forstå festivalens identitetsmessige prosesser er det nyttig å ta i bruk Fredrik Barths (1998) etnisitetsmodell. Han skriver at etnisitet og etniske grenser dannes ved at ulike grupper anerkjenner ’de andre’ som forskjellig fra en selv. Etnisitet er med andre ord et sosialt fenomen og formes i interetniske relasjoner. Det var slike prosesser som fant sted på Aasivik. Grønlenderne anså seg som forskjellige fra danskene og kommuniserte derfor visse forskjellsemblemer for å markere den etniske grensen mellom gruppene. Emblemene viste hvem grønlenderne var og hva som skilte dem fra det danske samfunnet. De tydeliggjorde den grønlandske identiteten. Slik den politiske situasjonen utspant seg, var det relevant å fremheve karakteristiske særtrekk ved den grønlandske kulturen, siden de kunne fungere som bevis på at riksfellesskapet besto av to vidt forskjellige folk. Dette gjorde det lettere for grønlenderne å være kritiske overfor maktforholdet: dersom det var snakk om to ulike grupper av mennesker, hvorfor skulle da den ene gruppen bestemme over den andre?

De grønlandske kulturemblemene kan på mange måter sammenlignes med den samiske joiken. Jones-Bamman (1993) skriver blant annet at joiken gjennomgikk en transformasjonsprosess. Fra å ha vært en form for individuell identifisering med et relativt lite kollektiv, ble den til et gruppeidentifiserende symbol. Joiken har blitt et viktig verktøy i genereringen og opprettholdelsen

av den samiske identiteten, og var derfor viktig for samiske motstandsbevegelsen. Joiken ble med andre ord brukt som et emblem (Briggs 1997), hvor den differensierte samene fra den norske gruppen. Dette var mulig fordi samene fylte den med et emosjonelt innhold, samtidig som den var ulikt alt det norske. På mange måter legemliggjorde joiken den samiske egenarten.

I studier av slike politiske prosesser er Harald Eidheim en sentral aktør. I hvert fall innenfor norsk antropologi. I *The Lappish Movement – An Innovative Political Process* (1971) gjør han rede for fremkomsten av den samiske politiske bevegelsen, og fokuserer på hvordan de etablerte bevegelsens organisatoriske utpost. Gjennom å danne politiske konstellasjoner, samt delta i majoritetens politiske prosesser, klarte en voksende samisk elite å opparbeide seg en viss politisk makt. De ønsket å redefinere visse verdier. Et ønsket som alltid er en drivende kraft i innovative sosiale prosesser. I dette tilfellet forlangte de å bli anerkjent som samer, hvor de mente det burde forekomme en redefinisjon av rettighetene og pliktene i den tosidige, etniske konteksten. Dette fordi samene i lang tid hadde befunnet seg i en marginale og perifer situasjon. Både identitetsmessig og politisk. Dette ønsket var mulig å gjennomføre. Ved hjelp av massekommunikasjon og nye politiske organisasjonsteknikker klarte de å skape en slags fellesskapsfølelse i den samiske befolkningen. Eliten klarte med andre ord å skape samhold på tvers av de kulturelle og avstandsmessige forskjellene som preget det samiske samfunnet. For å skape dette samholdet jobbet eliten blant annet med å redefinere såkalte idiomer. Det vil si kulturelle eiendommeligheter som kjennetegner aktørene som samer. Den samiske identiteten hadde over lang tid hatt et stigma knyttet til seg. Derfor var det mange samer som underkommuniserte aspekter som språk, klesdrakt og andre idiomer som det norske samfunnet anså som samiske og dermed underlegne, men på grunn av det arbeidet eliten gjorde våget flere samer ettersigende å ta i bruk de kulturelle idiomene. De kunne være samer uten å frykte eller bry seg om sosiale sanksjoner fra det norske storsamfunnet. Det vokste frem en bevissthet om en felles kulturell identitet satt fram av den samiske eliten, og det var i stor grad den unge generasjonen som tok i bruk den nye identiteten. Resultatet ble at flere unge samer engasjerte i samebevegelsen og deltok i den norske karrierekonteksten.

Man kan påstå at den grønlandske og samiske eliten gjorde mye av det samme arbeidet. De ønsket begge at sine respektive grupper kunne utøver sin etniske identitet, samtidig som det ble utviklet et samhold på tvers av de interne ulikhetene. Dette skulle blant annet gjøres ved å ta i bruk idiomer som eksplisitt fortalte hvilken etnisk gruppe man tilhørte. Man skulle våge å være grønlander, uten å frykte for å bli sett ned på av danskene. Det var dette man ønsket å gjøre på Aasivik, hvor et av målene var å konstruere et grønlandsk samhold og en positiv ladet grønlandsk identitet. I dette arbeidet tok de i bruk idiomer som var knyttet til den tradisjonelle grønlandske kulturen, og som de mente representerte den grønlandske identiteten.

En homogen identitet?

Aasivik hadde altså et ideal, som blant annet, bygde på den grønlandske kulturarven. Dette kom klart til syne i aktiviteter som trommedans. Grunnen til at den kulturelle arven ble vektlagt, var blant annet for å synliggjøre den grønlandske særegenheten og identiteten. Dette ville i sin tur skape en økt etnisk bevissthet. På denne måten ville det grønlandske folk bli oppmerksomme på at de var et eget folk, noe som igjen ville generere et større ønske om selvstendighet. Tatt festivalens tilknytning til Inuit Ataqatigiit i betraktning, var selvbestemmelse noe de i aller høyeste grad jobbet for. Sagt på en annen måte, vektla Aasivik den politiske og relativistiske bruken av kulturbegrepet. De brukte det for å fremme sine rettigheter som gruppe. Spørsmålet i denne sammenheng er om identiteten Aasivik kommuniserte gjorde et homogent nedslag i den grønlandske befolkningen. Dette fordi en gruppe alltid vil være preget av intern differensiering. Det kan ha vært grønlandere som ikke identifiserte seg med Aasivik og deres radikale synspunkter; radikale holdninger vil som regel bli utfordret. For eksempel kan det tenkes at medlemmer av det politiske partiet *Atassut* var uenige med deler av Aasiviks identitetsmessige og ikke minst politiske profil. Siden *Atassut* og Inuit Ataqatigiit var uenige i noen grunnleggende politiske prinsipper, spesielt når det gjaldt forholdet til Danmark, og siden IA var involvert i Aasivik er det derfor mulig at partienes politiske ulikheter også gjaldt festivalens politiske og identitetsmessige målsetninger.

I tillegg til politiske uenigheter kan det hende det fremdeles var noen grønlandere som strebet etter å tilegne seg en dansk identitet. Drøye 230 år med dansk påvirkning hadde gjort inntrykk og lot seg ikke uten videre endre på. Den danske tilstedeværelsen var fremdeles markant, og man kan derfor spørre seg hvor bredt publikum Aasivik faktisk favnet. Samtidig kunne det også være uenigheter i hvilke identitetssymboler som konstituerte den grønlandske identiteten. Det kan være det eksisterte noen grønlandere som konstruerte en grønlandsk identitet på bakgrunn av andre identitetssymboler enn de Aasivik postulerte. Siden de fleste samfunn er preget av interne ulikheter, er sjansene store for at det eksisterte grønlandere som mente at "deres" identitetssymboler var det essensielle ved den grønlandske identiteten. Sagt på en annen måte: det finnes uenigheter om hva som konstituerer en grønlander.

Som det tidligere har kommet frem, anser mange språket som ett av de viktigste symbolene på grønlandsk identitet. Dersom man ikke snakker grønlandsk, står man i fare for å bli definert som dansk. Både Caroline og Nuunu påpekte dette, men på tross av dette er det flere som anser seg som grønlandske selv om de ikke behersker språket. Eva, en av Silamiuts mest brukte skuespillere, sa hun kjente mange som så på seg selv som grønlandere selv om de ikke kunne grønlandsk. Hun mente språket mer var et kategoriseringsverktøy på 80-tallet, fordi man tiåret i forveien hadde utkjempet en kamp for å være grønlander. Dette synet ble understøttet av Naasoq, som i likhet med

Eva er skuepiller. For henne var det nok å være født på Grønland. Da var man grønlender i hennes øyne, uansett språk. I denne sammenheng kan jeg også nevne Taatsi, en student i 20-årene. Han bygde ikke sin identitet på "... *politisk korrekte kulturelementer*". Det vil si de kulturelementene Aasivik postulerte, som i stor grad var hentet fra den grønlandske kulturarven. Han kunne heller ikke språket fullstendig. Derfor har han valgt å fordype seg i studier om Grønland, i tillegg til å være politisk engasjert. På denne måten kommuniserer han sin grønlandskhet. For han er kunnskap og nasjonal engasjement viktige identitetssymboler.

Dette betyr at den grønlandske identiteten ikke er homogen. Det finnes mange forskjellige oppfatninger om hva som konstituerer en grønlender. Som identitetsdiskusjonen på begynnelsen av 1900-tallet viser, så er ikke dette et nytt fenomen.

Symbolske konstruksjoner

I henhold til bruken av kulturelle emblemer som jegeren, kan man anta at de også ble brukt i symbolske konstruksjoner av det grønlandske samfunnet, slik Anthony P. Cohen (1985) omtaler det. Cohen mener steder blir symbolsk konstruert og at de slik fungerer som et lager for mening. På denne måten er de også en referanse for folks identitet. Dette fordi folk tillegger sine lokalområder mening. Når det for eksempel blir sagt at Grønland er et jegersamfunn, viser ikke uttalelsen kun til det konkrete. Jegeren er også en symbolsk merkelapp. Det vil si at uttalelsene har et meningsinnhold knyttet til seg. Symbolene karakteriserer dermed både stedet og de som bor der (Bjerkli 1995:66). Gjennom fremhevelsen av jegeren ble Grønland til et samfunn bestående av jegere. Denne aktøren var altså noe som var typisk for Grønland.

Symbolske konstruksjoner gir steder mening. Historier, hendelser og karakteristikk fungerer som symbolske metaforer for hva et sted er. Ikke bare i egne øyne, men også i andres. Dette fordi konstruksjonen er en toveis og relasjonell prosess. Folk danner et bilde av seg selv ved å sammenligne seg med 'de andre', samtidig som 'de andres' oppfatninger er med på danne det totale symbolske bildet (Jenkins 1997, Bjerkli 1995:66). Dette vil si at grønlenderne sammenlignet seg med Danmark og symbolsk konstruerte et samfunn og en identitet som var vesensforskjellig fra det danske. Et viktig aspekt ved symbolske konstruksjoner er å skape et skille til 'de andre'. Her spilte altså Aasiviks kulturelle innhold en rolle, hvor de blant annet vektla tradisjonelle aspekter ved den grønlandske kulturen.

Grunnen til at symbolene er effektive, er deres flertydighet. Selv om de har en konkret mening, så kan enkeltindivider fylle dem med sitt eget innhold (Cohen 1985 i Bjerkli 1995:66). Ulike personer kan derfor bruke de samme symbolene når de konstruerer sin identitet, uten at de nødvendigvis betyr nøyaktig det samme. Dette betyr igjen at den identiteten Aasivik postulerte ikke

behøvde å være noe alle grønlenderne kjente seg igjen i. Siden man kan fylle symbolene med eget innhold, kan det hende det var noen grønlendere som skapte en identitet basert på de samme symbolene Aasivik brukte, men bare med et annet innhold. Som Cohen (1985) sier, så kan det å være del av en gruppe noen ganger kollidere med hvordan vi oppfatter oss selv.

Symbolenes mening er altså ikke faste størrelser. De varierer fra person til person. I tillegg til dette kan meningen endres i takt med forandringer i samfunnet. For eksempel kunne jegeren eller trommedansen på begynnelsen av 1700-tallet representere det konkrete: jegeren som en viktig kilde til ressurser og trommedansen som en måte å løse konflikter på. På 1970-tallet kunne disse kulturaspektene derimot vise til grønlandsk identitet og kampen for større selvbestemmelse, og i kriseperioder vil den symbolske aktiviteten øke (Bjerkli 1995:66). Når lokalsamfunnets generelle struktur blir truet, bruker man i stor grad symbolsk adferd for å gjenopprette det som har blitt underminert (Grønhaug 1974, sitert i Bjerkli 1995). Det var nettopp dette som skjedde på Grønland. De unge og radikale grønlenderne anså det grønlandske samfunnet som truet og satte derfor i gang en politisk, og ikke minst symbolsk ”redningsaksjon”, hvor Aasivik var et sentralt verktøy.

Gjennom arrangementet kunne altså Grønland bli symbolsk konstruert og samtidig virke som en referanse for folks identitet. I tillegg kunne stedets identitet endre karakter. Fra å være et sted i utkanten av riksfellesskapet, ble Grønland nå sentrum i tilværelsen og omtalt i positive ordlag. Målet var å tillegge stedet en varig og kontinuerlig symbolverdi. Symbolverdien ble hovedsakelig satt av grønlenderne selv, noe som betyr at det var et resultat av en lokal diskurs. Det vil si grønlendere som stort sett var bosatt i Grønland, selv om initiativtakerne i begynnelsen var lokalisert i Danmark, og fortrinnsvis København. Samtidig var de også påvirket av globale prosesser. Den overlokale diskursen, eller ’de andre’, var selvfølgelig også til stede, men i denne sammenheng var det altså grønlenderne som styrte definisjonsprosessen.

Det politiske innhold

Aasiviks politiske bruk av kulturbegrepet fører oss til festivalens politiske innhold. Aasivik skulle som nevnt fungere som et politisk forum, og i løpet av de årene festivalen hadde sitt høydepunkt, diskuterte man flere forskjellige tema. De fleste var relatert til Grønland og den politiske situasjonen landet befant seg i. På Aasivik 76 ble det diskutert emner som den danske neokolonialismen og utdanningsmulighetene på Grønland. Sistnevnte var også grunnen til at flere unge grønlendere valgte å reise tilbake til Grønland, og som var en av årsakene til at de ønsket å avholde Aasivik til å begynne med (Rasmussen 1979:370). Under Aasivik 77 diskuterte man nok en gang den danske kolonialismen. I tillegg tok de for seg imperialismen i Asia og Afrika. Dette kan knyttes til den globale urfolkbevegelsen som utviklet seg på 1970-tallet, hvor urfolk rundt om i

verden skapte en bevissthet omkring en felles skjebne og handlet derfor i solidaritet med hverandre. Til slutt tok man selvfølgelig opp det fremtidige politiske arbeidet på Grønland. På Aasivik 77 vedtok IA for eksempel en resolusjon. Denne konkluderte med at: 1) Kun det grønlandske folk har eiendomsretten til landet og ressursene. 2) Kun det grønlandske folk skal bestemme hvordan landets politiske, økonomiske, produksjonsmessige og utdanningsmessige utvikling skal foregå. 3) Alle former for olje –og mineralutvinninger må avvikles med øyeblikkelig virkning. Dette fordi naturen er en avgjørende del av den grønlandske tenkemåte og kultur (Rasmussen 1979:370 – min formulering). Resolusjonen var utformet av personer med tilknytning til både KIA og Inuit Ataqatigiit, og viser klart den antiimperialistiske holdningen Aasivik og IA ga uttrykk for.

Under Aasivik 78 tok deltakerne blant annet for seg hjemmestyreplanene, Grønlands forhold til EEC, råstofforvaltningen under hjemmestyre og eiendomsretten til den grønlandske undergrunnen. Diskusjonene omkring ressursene om råstofforvaltningen fortsatte for øvrig etter innføringen av hjemmestyret i 1979. Det ble sagt at hjemmestyret ikke hadde noen reell innflytelse på de konsesjoner som ble vedtatt og at makten fremdeles lå hos den danske stat. Den eneste rettferdige løsningen ville være et selvstyre som ga det grønlandske folk full suverenitet over landets rikdommer (ibid.:371).

I tillegg til politiske diskusjoner ble festivalen arrangert på steder som har hatt historisk og samfunnsmessige betydning for folk. I 1976 ble Aasivik avholdt ved Narsaq (ibid.:368), i nærheten av Kvanefjellet, hvor det forekom utvinning av uran. Ved å plassere arrangementet her viste man motstand mot uranutvinningen og internasjonale selskapers utnyttelse av grønlandske områder. Det ble markert motstand mot den politikken som ble iverksatt over hodene på folk, og det ble slått fast at det var den opprinnelige befolkningen som hadde rett til området. Året etter ble Aasivik arrangert i den nedlagte minebyen Qullissat. Dette var en protest mot sentraliseringen og nedleggelsen av bygder over hele landet.

Qullissat av Sume. 2 vers

Qullissat ble lukket

Arbejderne ladet i stikken

Forflyttet til ulykkerne

Ha-iar!

I så de blev forvist

Hvor var jeres meninger?

Tekst: Malik Høegh

Aasivik kan på denne måten sees på som et slags motstandsritual. Gjennom festival snudde grønlenderne den eksisterende maktstrukturen på hodet, men i motsetning til hva Gluckman (1982 [1956]:116) skriver om motstandsritualer, så ga ikke grønlenderne på denne måten uttrykk, i en speilvendt form, for at en bestemt samfunnsorden var normal. Ved å opponere mot den danske fjernstyringen bekreftet de ikke at det rådende hierarkiet var ønskelig. De uttykte tvert i mot en genuin misfornøye med tingens tilstand, og ønsket å endre på den eksisterende maktstrukturen.

Aasivik - en etnopolitisk institusjon

Aasivik var altså et politisk og kulturelt arrangement, hvis funksjon var å bevisstgjøre deltakerne innenfor det politiske og etniske området, og hvor identiteten var en ideologi. Bevisstgjøringen skjedde blant annet gjennom plenumsdiskusjoner og deltakelse i diverse praktiske oppgaver som fant sted på festivalen (Rasmussen 1979:371). I tillegg var kulturelle innslag en viktig del av de nye aasiviit. De virket selvfølgelig som underholdning, men ble også brukt som politiske og identitetskonstruerende verktøy. I perioder preget av kriser og kulturell fragmentering kan festivaler brukes som et verktøy for å gjenvinne det som har gått tapt. I denne sammenheng hadde prekolonialistiske kulturelementer en symbolsk verdi. Slik jeg tolker det, henviste de til en spesifikk grønlandsk identitet og ble brukt som såkalte forskjellsemblemer slik Fredrik Barth (1998) og Jean Briggs (1997) omtaler det. Deltakerne kunne velge mellom flere identitetssymboler av grønlandsk karakter og på den måten konstruere en identitet som var vesensforskjellig fra den danske.

I tillegg kunne kulturuttrykkene understreke temaene de politiske debattene sentrerte rundt. På denne måten var Aasivik en politiske og kulturell nyskapning. Dette var første gang emner som selvstendighet og kolonialisme ble diskutert i fellesskap, og hvor man blandet kultur og politikk. Gjennom Aasivik klarte man også å overvinne den politisk apatien som frem til da hadde eksistert, og det har senere vist seg at festivalen var en betydelig politisk drivkraft i det grønlandske samfunnet (ibid.:369). Aasivik fungerte på denne måten som en frisone hvor grønlendernes hverdagsliv ble snudd på hodet. Nå var det de som satt i førersetet, og ikke danskene. De gikk inn en slags liminalfase (Turner 1969). I festivalsammenheng forstås liminalitet nettopp som en frisone hvor dagliglivets faste rutiner er opphevet (Wollan 2009). Turner sier også opplevelsen av liminalitet samler mennesker på tvers av sosiale skillelinjer. Dette bidrar til å skape en fellesskapsfølelse, eller *communitas* (Turner 1969 i Wollan 2009). At medlemmer fra både borgerskapet og det nedre samfunnssjiktet deltok på arrangementet viser at festivalen også styrket det grønlandske fellesskapet. Festivitetet fremhever ofte sosialitet og sosial samhandling (Wollan 2009).

Siden oppstarten i 1976 har Aasivik tatt for seg ulike politiske tema. Både gjennom diskusjoner og ved å arrangere festivalen på steder som har blitt utsatt for diverse politiske tiltak, men det gjennomgående tema har vært kravet om nasjonal selvstendighet. I henhold til Aasiviks venstrevridde ideologi, har man ønsket seg en form for sosialistisk løsning (ibid.:372).

På grunn av festivalens profil er det vanskelig å skille det politiske fra det kulturelle. De musikalske og billedkunstneriske uttrykksformene var en vesentlig del av de nye aasiviit, og hadde et innhold som understrekte den etniske og politiske bevisstheten – bevisstheten om å tilhører et eget folk.

Alt dette kan gi oss et visst grunnlag til å anta at Aasivik ga det grønlandske samfunnet en mulighet til utøve en form for sosial katarsis etter en lang tid med undertrykkelse. Grønlenderne fikk gjennom festivalen et brudd i de øvrige rutinene; de fikk gjøre ting det ellers ikke var mulighet til (Sadler 1969:8-9). Man kan også si at festivalen var et slags kunstverk laget av samfunnet, hvis følelser den uttrykte (ibid.:13). Festivalen var på den måten en kamp og et uttrykk for selvforsvar.

Aasivik er for øvrig ikke et unikt fenomen hva politikk og identitet angår. Det finnes flere kulturarrangementer hvor man ønsker å fremheve en viss identitet eller skape oppmerksomhet rundt ulike samfunnsmessige utviklinger. I Norge er Riddu Ridđu et utmerket eksempel på dette. Riddu Ridđu-festivalen ble opprettet på begynnelsen av 1990-tallet og var både politisk og sosialt motivert. Initiativtakerne ønsket å skape oppmerksomhet rundt sjøsamiske problemer, samtidig som de ville danne en sosial arena hvor man kunne spille ut sin etniske identitet (Lervoll 2007:48-49). Festivalen var et resultat av en etnisk bevisstgjøring, hvor flere av ungdommene i Kåfjord begynte å reflektere over sin samiske bakgrunn. I tillegg kan arrangementet også sies å generere identitetsprosesser (ibid.:50). Dette fordi Riddu Ridđu kan sees på som en arena folk oppsøkte for å konstruere og bli tilskrevet en identitet. Det var et sted hvor de kunne utøve sin 'nye' identitet som same. Blant annet gjennom å aktivt ta i bruk samiske symboler som synliggjør den samiske identiteten. Som for eksempel kofte (ibid.:51).

Ungdommene har gjennom festivalen kunnet velge mellom ulike identitetssymboler i konstruksjonen av sin etniske identitet, og i riddumiljøet fikk de aksept for denne identiteten. Festivalen tok med andre ord aktivt i bruk samiske identitetssymboler. Den hadde således et identitetspolitisk ideal, hvor man ønsket å konstruere og revitalisere en sjøsamisk identitet. Man har ønsket å skape en forståelse om at det er greit å være same, eller annerledes, slik mange kåfjordinger følte det. Det har i ettertid vist seg at festivalen har vært en viktig drivkraft i så henseende. Samiske identitetskonstruksjoner og Riddu Ridđu er tett knyttet opp mot hverandre. Det har vært et sted hvor kåfjordingen har lært sin egen måte å være same på (ibid.:58). Etter hvert som festivalen har utviklet seg, både i størrelse og uttrykk, har også ungdommer fra andre kystområder i

Nord-Norge tatt del i Riddu Riđđu og de identitetsprosesser den fører med seg. På den måten kan arrangementet sies å ha gått fra å ha et lokalt nedslagsfelt til å bli et regionalt fenomen.

At ungdommene fikk aksept for deres etniske identitet i riddumiljøet betyr for øvrig at deres samiske tilhørighet kunne bli avvist i kontekster hvor festivalen ikke inngikk. For eksempel kunne bruk av kofte skape misnøye innad i familier (Lervoll 2007:52). Dette fordi det samiske ofte ble sett ned på og forbundet med noe negativt. Den norske stats assimilasjonspolitik og stereotypifisering er noe av grunnen til dette.

Riddu Riđđu har ikke bare fungert som et sted hvor man kunne konstruere og spille ut sin etniske identitet; altså en arena som har bidratt til fremveksten av en sjøsamisk identitet i Kåfjord og andre kystsamfunn i Nord-Norge. Gjennom hyppig bruk av samiske kulturaspekter har de også ført til revitalisering av den sjøsamiske kulturen, som historisk har vært et av festivalens hovedmålsetninger.

Det finnes også et eksempel som er tidsmessig nærmere Aasiviks storhetsperiode på 1970-tallet. Davvi Šuvva var den første samiske og internasjonale urfolksfestivalen, og fant sted etter opprettelsen av World Council of Indigenous Peoples (WPIC) i Canada i 1975 (Angell 2009). Festivalen var en del av den verdensomspennende urfolksbevegelsen på 1970-tallet og bidro på mange måter å styrke både den individuelle og kollektive samiske identiteten. Dette fordi musikk og andre kulturuttrykk var viktige elementer i arbeidet med å bygge opp og mobilisere den samiske og global urfolksbevegelsen. Den samiske musikken ble således en viktig måte å uttrykke sin samiskhet på. Spesielt joiken. (ibid.). De kommuniserte med andre ord visse kulturuttrykk som ble brukt på en emblematiske måte (Briggs 1997).

Gjennom festivalen opparbeidet de seg altså en samhørighetsfølelse, og jobbet for anerkjennelsen av den samiske identiteten. Samtidig bidro de kulturelle manifestasjonene til å danne et fellesskap med andre urfolksgrupper. De oppdaget at de hadde mer til felles enn den politiske historien. Det var også likheter i verdier, trosformer og verdenssyn. De fokuserte med andre ord på likhetene fremfor ulikhetene. *"Urfolk er ikke 'de andre' – de er oss"* (Angell 2009:95). Gjennom å delta i slike kollektive samlinger kunne de ulike urfolkene lære av hverandre og oppdage at de var alle i samme båt; at de var ikke alene i verden (ibid.:96).

De åpenbare politiske og kulturelle likhetene mellom Davvi Šuvva og Aasivik, viser at sistnevnte helt klart var et resultat av den globale urfolksbevegelsen. Det er ingen tilfeldighet at to så like kulturarrangementer fant sted i samme tidsperiode, og hvor begge tok for seg urfolks asymmetriske forhold til nasjonalstaten. Dette var en periode da urfolk verden over opponerte mot koloniale makthierarkier, og kulturelle arrangementer var viktige virkemidler i så henseende.

I tillegg til Davvi Šuvva finnes det også kulturarrangementer som vender et kritisk blikk på det samfunnet de selv tilhører. De ønsker å speile samfunnet slik det er, og på den måten skape ettertenksomhet hos publikum. Et teater Ingjerd Hoëm (2004) tar for seg i *Theatre and political process – Staging identities in Tokelau and New Zealand* gjorde nettopp dette. Det fremførte blant annet en forestilling som tok for seg kvinnens rolle samfunnet, og spesielt innenfor familien. Stykket handler om en kvinne som utdannet seg i utlandet og som var hjemme på ferie i Tokelau. I hennes fravær hadde familien planlagt fremtiden for henne. Hun skulle gifte seg og bosette seg i Tokelau. Der skulle hun ta opp ansvaret ved å se etter de eldre. Når hun oppdaget dette ble hun desperat og følte seg fanget. Hennes forsøk å overtale familien var nytteløse, og det hele endte med at hun måtte gifte seg med en mann som hennes foreldre hadde valgt ut (ibid.:33).

Skuespillet tok med andre ord opp hvordan samfunnet, og mer spesifikt familien, påvirker de valg kvinnen tar. Man kan si at det rettet et kritisk syn på kvinnens rolle innenfor familien og samfunnet. Skuespillet ble videre fremført på en slik måte at publikum kunne komme med innspill dersom de var uenige i noe. Scenene kunne derfor bli fremført på nytt slik publikum ønsket det, og denne gangen kunne kvinnene bli fremstilt som individer med kontroll over sin egen skjebne (Hoëm 2004:33).

Politiserte kulturarrangementer er med andre ord et utbredt fenomen, men hvilke aspekter de tar for seg vil variere. Noen tar sikte på å konstruere eller fremheve en viss identitet, slik for eksempel Riddu Riddu gjør det. Slike arrangementer kan sies å både ha *katalytiske* og *emblematisk* funksjoner (Knutsen 2005:278). De katalytiske prosessen handler om å stimulere indre prosesser, som blant annet betyr at man ønsker å skape et fellesskap innad i gruppen. Som for eksempel Tokelau-teateret. Emblematiske prosesser handler på sin side om å gjøre gruppen synlig ovenfor omverdenen (op.cit.). Man forteller 'de andre' hvem man er og hva som gjør en forskjellig fra dem.

Andre arrangementer kan derimot rette et kritisk blikk mot ulike aspekter ved samfunnet. Dette kan blant annet dreie seg om en kolonimakt eller forholdet mellom kjønnene. Målet er uansett å skape ettertanke blant publikum, slik at de bli bevisste omkring elementer arrangementets initiativtakere anser som negative. Aasivik kan sies å falle inn under begge disse kategoriene. Den ønsket å fremheve en viss identitet utad (emblematisk) samtidig som den kritisk vurderte forholdet mellom Grønland og Danmark, men Aasivik hadde også en katalytisk funksjon. Som vi har sett, tok festivalen sikte på å konstruere spesifikk grønlandsk identitet. Den stimulerte indre prosesser og skapte et fellesskap mellom grønlenderne. Mange av de kulturelle innslagene handlet nettopp om å knytte bånd; til menneskene, landet og fortiden. Det hele dreide om å skape en kollektiv følelse av å være grønlender. I prosessen med å konstruere en grønlandsk identitet var den emblematiske og katalytiske funksjonene like viktige og utelukket ikke hverandre.

Kulturarrangementer på dagens Grønland

Dette kapitlet tar for seg kulturarrangementer på dagens Grønland, og til hvilken grad de kan omtales som politiserte. Jeg vil med andre ord gjøre rede for om arrangementene blir brukt som identitetskonstruerende verktøy, hvor de aktivt tar i bruk spesifikke symboler for å konstruere en identitet vesensforskjellig fra det danske.

Under feltoppholdet gjennomgikk Grønland som nevnt er politisk omstrukturering. Det da eksisterende hjemmestyre ble erstattet med et selvstyre. Reformen betydde at de fikk større selvbestemmelse enn hva som tidligere hadde vært tilfelle. Sammen med landets kolonihistorie, virket den politiske nyordningen som en utmerket kontekst for politiserte kulturarrangement.

Underholdende arrangementer

Det er liten tvil om at underholdning spiller en sentral rolle i livene våre. I henhold til menneskers fritid, er forskere i stor grad enige om at underholdning er noe de aller fleste er på utkikk etter (Zillmann og Vorderer 2000). Når vi ser på de forandringene som har skjedd innenfor økonomien, så vel som fritiden, kan man ikke nekte for at underholdning har blitt viktigere enn noensinne (Vorderer 2003:231).

I tillegg til TV og radio søker mange etter underholdning på festivaler. En festival er en årlig tilstelning som blir holdt over flere dager i en festlig ramme. Det er et større arrangement som ofte er sentrert rundt et spesielt hovedemne⁴⁶. Eksempelvis idrett eller kulturelle uttrykk som musikk og teater. Festivaler har blitt til en sentral del av den sosiokulturelle virkeligheten, og er noe man kommer sammen for å feire og erfare (Wollan 2009:31). Slike arrangementer kan eksistere på ulike nivå. Alt fra lokale produksjoner til internasjonale festivaler.

Samtidig som de har vært en kilde til underholdning, har festivaler tradisjonelt sett vært knyttet til vår dagligdagse tilværelse. De kan blant annet finne sted når noen dør, gifter seg eller når en spesiell merkedag skal feires (ibid.:32). Ulike samfunn har videre brukt festivaler som en anledning til å drive sosial og kommersiell byttehandel, i tillegg til å demonstrere økonomisk og politisk makt. Dette kunne foregå ved at eliten aktivt sløste med ressurser. På den måten uttrykte de deres dominante posisjon i samfunnet. Ikke bare overfor medlemmer av samme gruppe, men også

46

<http://www.dokpro.uio.no/perl/ordboksoek/ordbok.cgi?OPP=festival&bokmaal=S%F8k+i+Bokm%E5lsordboka&ordbok=bokmaal&s=n&alfabet=n&renset=j>

overfor politiske rivaler (Picard og Robinson 2006:13). *Potlatchen* er et eksempel på dette (Eriksen 2004b:245-237).

Festivaler skaper ikke bare sosial samhandling, men kan også utnytte og omforme det sosiale rom. For eksempel kan enkelte bydeler temporært bli omformet til et festivalområde (Wollan 2009:22). Som kapitlet om Aasivik viste, kan dette også gjelde nedlagte bygder, som for en stakket stund blir pustet liv i, før de vender tilbake til sin gamle tilstand. Dette betyr at valget av festivalsted ikke er tilfeldig. Som vi har sett, kan valget være en protest mot politiske tiltak.

I tillegg til å omforme det sosiale rommet og den sosiale praksisen (ibid.:33), skaper festivaler en friske mennesker kan tre inn i. Et sted hvor bindingene til hverdagslivet i stor grad er opphevet. Tilværelsen blir snudd på hodet, og det sedvanlige tid-romperspektivet blir forandret. Det blir skapt en tilværelse hvor underholdning står i sentrum – et sted hvor folk kan få utløp for lek, begjær og ettertenksomhet (ibid.:36). Festivaldeltakerne befinner seg med andre ord i en slags liminalfase (Turner 1974, 1969).

Disse kjennetegnene, som er knyttet til festivalbegrepet, kan også berøre enkle kulturarrangementer. Det vil si arrangementer som ikke nødvendigvis har det tilbakevendende preget festivaler har, men som heller dukker opp på sporadiske tidspunkt. Eksempelvis konserter, teater og kunstutstillinger. Det var slike tilstelninger jeg i all hovedsak deltok på, og veldig mange av disse var det jeg vil omtale som underholdningsbaserte arrangementer. Slik jeg oppfatter det, samsvarer de med hva Zillmann og Bryant (1994:438) skriver om underholdning: ”... *any activity designed to delight and, to a smaller degree, enlighten through the exhibition of fortunes and misfortunes of others, but also through the display of special skills by other and/or self*”. Ved å definere underholdningen som en lystbetont opplevelse kan man også lettere forstå hvorfor vi så ofte søker etter dette.

I defineringen av underholdning, kan man også trekke frem Victor Turner (1982). Han har påstått at det engelske ordet *entertainment* opprinnelig kommer fra det franske ordet *entretenir* – å ”holde mellom”. Underholdningen engasjerer oss så mye, at vi mentalt forlater de umiddelbare omgivelsene til fordel for noe annet og større. Både musikk, teater, seriøse reportasjer og spillefilmer kan tilby dette. Når vi overværer et kulturuttrykk er det underholdning i denne vide forstanden vi er på utkikk etter. Som samfunnsmedlemmer er vi interesserte i hvordan verden fungerer og vår plass i den (Gripsrud 2002:289).

Uansett, så var mange av de arrangementene jeg deltok på altså underholdningsbaserte. Som et eksempel på dette vil jeg gjøre rede for en dobbelkonsert som fant sted i Katuaq to dager før innføringen av selvstyre, samt en særdeles ”grønlandsk” aktivitet. En korkonsert.

Dobbelkonserten ble innledet av en kvinnelig konferansier, som holdt en presentasjon på både grønlandsk, dansk og engelsk. Byen var på dette tidspunktet full av representanter fra andre land, som var invitert for å overvære overgangen fra hjemmestyre til selvstyre. Hun opplyste oss om at konserten var arrangert av Hjemmestyret i anledning den forestående hendelsen og var ment som en feiring av den politiske endringen Grønland nå skulle gjennomgå. Etter denne lille ingressen gjorde hun oss oppmerksomme på artisten som først skulle innta scenen hadde en lysende fremtid foran seg. Han skrev sine egne sanger og var snart aktuell med plate. Både på det grønlandske og danske markedet: Juno Berthelsen.

Juno er oppvokst i Nuuk og går for å være en av Grønlands første R'n'B-artister. Han kom inn på scenen til øredøvende jubel fra den grønlandske delen av publikum. De var tydeligvis allerede kjent med han. Dette gjaldt spesielt en gruppe jenter som satt ved siden meg. De var ca. 14-16 år gamle og hylte ustanselig. Det var faktisk noen øyeblikk hvor jeg tok meg selv i å tenke at de snart måtte trekke pusten.

Etter å ha takket for mottakelsen satte han seg ned på en barkrakk midt på scenen. Det var kun han og en gitar. Før han begynte, fortalte han hvor glad han var for den kommende anerkjennelsen. At folket, språket og kulturen endelig ville bli anerkjent. Dette var selvfølgelig populært hos de grønlandske publikummerne, og etter en inneledende passiar begynte han å spille. Alle sangene ble sunget på engelsk og handlet stort sett om kjærlighet, savn og hendelser i hverdagen. Hver sang ble møtt mot stor applaus og jubel. Jentene ved siden av meg syntes å være de ivrigste. De ropte navnet hans hele tiden. Utover disse hadde han god kontakt med publikum og publikum virket å være fornøyde med han. Mellom hver sang kikket jeg på de tilstedeværende, og jeg observerte kun glade og smilende ansikter. Konserten var forholdsvis kort. Han spilte kun 5-6 sanger, uten at dette virket å ha noen negativ innvirkning på publikum. De bidro med applaus og jubel gjennom hele forestillingen.

Etter Junos konsert var det klart for Nive Nielsen. I motsetning til Juno hadde hun med seg et eget band. Nive spilte i omtrent én time, og alle sangene, bortsett fra tre, var på engelsk. Tekstene dreide seg hovedsakelig om trivielle hendelser i hverdagen. For eksempel *The Coffee Boy Song*, som handlet om hvordan kjæresten til sangens hovedperson ikke klarte seg uten sin daglige kaffe.

Det var vanskelig å plassere musikken hennes i noen sjanger, og hun hadde selv fortalt meg at hun ikke vil sette seg selv i en spesiell kategori. I følge henne lager hun bare noen tekster som de setter melodi til. Dersom jeg må sette henne inn i en sjanger, så er nok alternativ pop det beste valget. Uansett dette, så hadde Nive god kontakt med publikum. Hun henvendte seg ofte på grønlandsk til dem og de responderte med latter og applaus. Noen i salen ropte også *iggu – søt –*

flere ganger til henne. Hver gang dette skjedde reagerte hun med et smil og en forlegen latter, noe som selvfølgelig førte til at publikum jublet enda høyere.

Nive spilte ca. ti sanger og etter den siste sangen fikk hun så mye applaus at konferansieren måtte overtale bandet til å gjøre et ekstranummer. Hun vinket dem heftig inn på scenen igjen, og de var nødt til å spille to sanger til. I likhet med resten av publikum satte jeg pris på konserten og var derfor svært fornøyd når de bestemte seg for å gjøre ekstranumrene. Nive er for øyeblikket en av Grønlands mest populære og fremadstormende artister.⁴⁷

Etter konserten ble både Juno og Nive tildelt hver sin blomsterbukett, og når navnet til Juno ble ropt opp våknet jentegruppen ved siden av meg til liv igjen. Denne gangen var jubelen, om mulig, enda høyere enn hva den hadde vært under konserten.

Den andre konserten foregikk også i Katuaq og ble arrangert fire dager etter dobbelkonserten.

Kormusikk har en lang tradisjon på Grønland og veldig mange synger i kor. Både unge og gamle. Selv om dette opprinnelig ikke er en grønlandsk tradisjon, så har de gjort den til deres, og har således blitt til et ”typisk” grønlandsk kulturuttrykk. Dette spesielle arrangementet var derimot en konsert kombinert med en rekke humorinnslag. I løpet av konserten ble musikken flere ganger erstattet av sketsjer, iscenesatt av kormedlemmene selv. Disse var tydeligvis svært morsomme. Alt foregikk på grønlandsk og publikum lo vilt av det som foregikk på scenen. For eksempel satt det en kvinne som tørket tårene ved siden av meg. Ut fra lydnivået på latteren å dømme, var hun nok ikke den eneste.

Selve musikken ble også godt mottatt. Sangene ble møtt med stor applaus og det særpregede ropet – *iiih* – som gikk igjen på flere arrangementer. Dette ble uttrykt når publikum så noe de var fornøyde med. Publikum både sang og klappet i takt med koret. På et punkt i konserten holdt nesten hele salen hender og ”vugget” i takt med musikken, og ved flere anledninger svingte publikummet på galleriet med hendene, som om de laget et slags bølgemønster. De var åpenbart fornøyd med forestillingen.

Underholdning i sentrum

Disse to konsertene representerer de fleste arrangementene jeg var til stede på. Jeg deltok i overkant på 20 arrangementer. Det være seg teaterstykker, kunstutstillinger, konserter eller

⁴⁷ Niive Nielsen ble for øvrig nominert til priser i den niende Independent Music Awards i 2009. Arrangementet tar sikte på å anerkjenne artister som følger sitt eget musikalske lydbilde (http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6897776).

danseforestillinger, og de var i all hovedsak underholdningsbaserte. Dette betyr at de fungerte som en arena for sosial praksis og fornøyelse, og i likhet med festivaler, var de et fristed hvor aktørene var løsrevet fra hverdagens vanlige praksiser (Wollan 2009). Arrangementenes underholdningsbaserte og apolitiske preg kom som en overraskelse på meg. Feltarbeidet fant som nevnt sted i tiden rett før, og etter innføringen av selvstyret. Tatt landets politiske situasjon i betraktning, fortonte reformen seg som en utmerket anledning for arrangementer med et kulturelt – og identitetspolitisk innhold. Selvstyret førte med seg utvidet selvstendighet, noe som en helt klart fremsto som en kontekst for markeringer av ulike slag. Det være seg grønlandsk særegenhet eller protester mot den danske fjernstyringen, men dette var altså ikke tilfelle. Jeg observerte med andre ord ingen arrangementer som hadde et tydelig 'aasivikinnhold'. Dersom man ser bort fra den revolusjonære stemningen som preget 1970-tallet, kunne man anta at det fantes paralleller til det som skjedde før hjemmestyret ble et faktum. Siden datidens arrangementer i stor grad var påvirket av tanken om hjemmestyre og politisk uavhengighet, hvorfor skulle ikke selvstyret ha noen (politisk) innvirkning på dagens kulturelle uttrykk?

I tillegg til den underholdningsbaserte forskjellen mellom Aasivik og nåtidens arrangementer, fungerte de heller ikke som et debattforum, hvor det politiske forholdet til Danmark ble diskutert. Sammenlignet med de ulike aasivit tjente ikke dagens arrangementer som et samlingspunkt hvor man tok opp emner som identitet, kultur og kolonialisme. De fungerte riktignok som et møtested, men hovedsakelig som en arena for underholdning, og ikke politiske meningsutvekslinger.

Man kunne også tenke seg at selvstyret ville føre med seg en ny bølge av etnisk bevissthet; at det ville forekomme en massemobilisering slik det fortonte seg på 1970-tallet. Større selvbestemmelse kunne gi befolkningen ny giv i forhold til uavhengighet og andre politiske rettigheter. I denne sammenheng kunne kulturarrangementer spilt en sentral rolle, siden det er en utbredt oppfattelse at kulturuttrykk, og spesielt musikk, har egenskapen til å bevege mennesker: musikk kan motivere folk til handlinger som utfordrer de eksisterende systemene (Alsvik 2005:9). Dette var i aller høyeste grad tilfelle med Aasivik, hvor grupper som Sume spilte sanger om å kjempe for den grønlandske nasjonen, og bidro således til å skape en nasjonal bevissthet. Som en ung musiker sa til meg, så var byen og landet riktignok preget av en positivitet og 'Obama-stemming', men det virket likevel ikke som om folkebevegelser og politiserte kulturuttrykk var et hyppig fenomen på dagens Grønland. I motsetning til 1970-tallet var det ingen motstandsgrupper som iverksatte protester mot det danske styret i form av kulturelle arrangementer. Dette kan indikere at tiden før selvstyreordningen ikke har vært preget av den samme opprørskheten som karakteriserte aasivikgenerasjonen.

Disse observasjonen ble støttet av flere informantutsagn. Det ble for eksempel sagt at det fremdeles arrangeres festivaler, men at disse ikke er like politiske som det Aasivik var. Det betyr at Grønlands politiske situasjon i liten grad manifesteres gjennom kulturelle uttrykk. I hvert fall ikke slik det fremsto under kampen for hjemmestyret. I dag er arrangementene mer allmenne, eller underholdningsbaserte om du vil. Ivanna, en billedkunstner som blant annet har laget samfunnspolitisk kunst om abort, sa at *"... kunsten for 20 år siden var mer kulturelt politisk. Da var det veldig mye snakk om å bruke grønlandske motiver. Før dyrket man sin egen kultur. Nå er det mer frigjort og internasjonalt"*. Hun fortsatte med å si at kunsten før i tiden var påvirket av tankene rundt hjemmestyret, og at den har vært med på å skape en kulturell og nasjonal identitet. Kunsten hjalp dem til å håndtere den identitetskrisen de da befant seg i. Nå lager man heller kunst for kunstens skyld. Dette ble støttet av Eva (jfr. 6 kapittel). Hun sa at det ikke finnes noen arrangementer som er politisk slik Aasivik var. Det er ingen som har den samme ideologien. Hun mente at det som skjedde under feltoppholdet mitt var en fest og feiring av innføringen av selvstyre: *"Det er ikke et statement, slik Aasivik var. Før måtte man kjempe for sin identitet; kjempe for å ikke bli sett på som et annenrangs menneske"*. Denne kampen mente hun de unge ikke behøver å utkjempe, og at det derfor var symptomatisk at flest unge stemte nei til selvstyre. De har ikke opplevd å kjempe for sin identitet. De er mer sikre på sin grønlandske identitet enn det de eldre var. Sammenlignet med 60-tallet mente hun at dagens generasjon er mer bevisste på sin grønlandskhet. I tillegg sa hun at det er en mentalitetsforskjell mellom de eldre og de unge. De unge har et selvbylde preget av likeverdighet. De føler seg like gode som alle andre og vil ikke krysse seg dersom de blir irettesatt av en danske, men tvert i mot forsvare seg selv og forlangt å bli behandlet som et likeverdig medlem av samfunnet. I denne sammenheng kan jeg nevne en historie en informant fortalte meg om datteren hans, Arnaq. Situasjonen fant sted da de var bosatt i Danmark, og Arnaq var ute å gikk seg en tur da hun støtet på en dansk mann. Han begynte plutselig å skjelle henne ut. Grunnen var visstnok at hun var grønlender. Hun ble selvfølgelig sjokkert over det som hendte, men i motsetning til hva en eldre grønlender kanskje ville gjort, så tok hun til motmæle. Hun aktet ikke å bli behandlet på en mindreverdige måte. Når hun kom hjem fortalte hun dette til faren sin: *"Tenk at han våget å behandle meg på en rasistisk måte. Det vil jeg ikke finne meg i"*. I følge faren var hun regelrett forbannet over det som hadde skjedd.

Povl, en dansk musikkprodusent som var med på å starte det grønlandske plateselskapet ULO i 1976, sa at det apolitiske aspektet også gjelder for musikken. Dagens musikere er ikke så opptatte av politikk. De fleste synger om kjærlighet og lignende tema. Det er få som skriver om tiden etter hjemmestyret. De som gjør det har ikke så stor påvirkningskraft. Ikke slik Sume hadde det. Rapperne er et eksempel på dette. I følge Povl fører de aasivikgenerasjonens politisk kunst

videre. De kan blant annet ta for seg danske gateskilt, alkoholisme og andre samfunnspolitiske emner. Bandet Prussic har for eksempel en sang som heter *Angajoqqaat*, hvor de synger om neglisjering av barn. Et av de sosiale problemene Grønland har hatt store vanskeligheter med. Det apolitiske preget mente han for øvrig var tidsbestemt. I tiden før hjemmestyret var man nødt til å engasjere seg politisk. Det var en periode hvor tanker om selvstendighet og kulturell bevissthet styrte det som skjedde. Slik er det ikke i dag. De unge er mer internasjonale, og musikken har blitt amerikanisert og kommersiell. Nå handlet det meste om å skaffe seg penger.

Et slikt tidsperspektiv var det flere som trakk frem når de skulle forklare hvorfor det var så få politiserte kulturarrangementer på Grønland. Morten, som var ansatt ved Hjemmestyret, mente for eksempel at det politiske klimaet i dag er en helt annen enn hva som var tilfelle på 1970-tallet, og at dette i sin tur har påvirket dagens kulturelle arrangementer. I tiden opp mot hjemmestyret var det viktig å konstruere en viss identitet. Man ønsket å være grønlendere på grønlandske premisser, men når Aqqaluk Lyngé i november 2008 arrangerte ”Selvstyre Rock” inspirert av Aasivikstevnene, mente Morten man forsøkte å tvinge frem noe som ikke eksisterer i dag, men som heller var en realitet for 30-40 år siden. Man prøvde å presse frem en ’aasivikfølelse’. Dette ble feil fordi omstendighetene er en helt annen i dag, både politisk og følelsesmessig. De unge har ikke den samme vreden mot det danske som den eldre generasjonen hadde. Før hadde man noe konkret å vende vreden mot. Det har man ikke i dag. Konteksten er annerledes. Derfor passer det ikke med arrangementer som tar for seg en frustrasjon som ikke utspiller seg i dag. Grunnen til at vreden er mindre i dag, mente han var fordi de unge ikke har opplevd den individuelle knekken de eldre har gjort. De har verken gjennomgått assimilasjonsprosessen eller den identitetsmessige undertrykkelsen. Ei har de sett danske arbeidere bygge opp landet. Den unge generasjonen har ikke disse mentale bildene og derfor heller ikke den latente vreden. Takket være den politiske og identitetsmessige kampen deres foreldre utkjemper, har de vokst opp med en sikrere identitet, og anser seg derfor som likeverdige med hvem det måtte være. På grunn av dette har de ikke behov for arrangementer som tar sikte på å konstruere og forsterke en grønlandsk identitet.

En av de grønlenderne jeg delte kollektiv med støttet Morten i dette. Slike arrangementer stemte ikke med dagens politiske situasjon. Kampen er annerledes nå enn hva den var på 1970-tallet. I dag er det utdanning og økonomi som står i sentrum. Hvis hun hadde opplevd G-60 og fødselsstedskriteriet (jfr. 4 kapittel), så hadde hun kanskje kjempet slik ’aasivikgenerasjonen’ gjorde, men det har hun altså ikke gjort. Hun bryr seg ikke om en lærer på universitetet kommer fra Grønland, Danmark eller Kina, så lenge han vet hva han gjør. Grønland er ikke utelukkende for grønlendere. Man må kunne slippe andre ressurser til.

I tillegg til dette fikk jeg høre at den gjengse publikummer som regel ønsker å bli underholdt. Dette selv om arrangementet hadde et politisk budskap. Manu mente i hvert fall dette.

Manu er en mann i midten av 20-årene. Han jobber som skuespiller og musiker, og har ved flere anledninger hatt sentrale roller i Silamiuts teaterstykker. I følge han er det som regel kunstnerne som tenker politisk omkring arbeidene sine. Publikum vil heller bli underholdt. Det kan hende de blir revet med av stemningen, men dette engasjementet er kortvarig. De glemmer det hele raskt etterpå.

Noe av det samme sa Lisa. Hun er også midten i av 20-årene og er som en profesjonell scenekunstner å regne. I likhet med Manu har hun flere ganger jobbet som skuespiller, og behersker samtidig maskedans. Hun fortalte meg at de som deltar på festivaler i dag, som regel er ute etter å ha det gøy. Dette selv om arrangementene kommuniserer noe politisk. På generell basis mente hun folk er lite mottakelig overfor samfunnskritisk kunst. Som Eva og Morten, mente også hun at hennes generasjon er mer klar over sin grønlandske identitet enn hva det den eldre generasjonen var. Dette fordi foreldrene deres har måtte kjempe for sin identitet. *”Det er våre foreldres fortjeneste at vi er sikre på vår identitet”*. Dette trudde hun kunne være grunnen til at det er så få politiserte kulturarrangementer i dag. De behøver verken forsterke eller konstruere en viss grønlandsk identitet, nettopp fordi den allerede eksisterer. I motsetning til den eldre generasjonen er de mer sikre på sin grønlandskhet, og oppfatter seg som likeverdige medlemmer av samfunnet.

Så selv om Grønlands politiske historie, sammen med innføringen av selvstyret kan sies å ha oppfordret til det, kan vi på bakgrunn det nevnte fastslå at det ikke var noen kulturarrangementer med det samme identitet – og kulturpolitiske idealet som Aasivik. Det var underholdning som sto i sentrum.

Politiserte kulturarrangementer

Som det hittil har det kommet fram, hadde få arrangementer eksplisitte politiske budskap, men å tro at kolonihistorien har mistet all sin betydning for det grønlandske folk, og dermed kulturarrangementene, er både naivt og unyansert. Det finnes fremdeles arrangementer som sirkler rundt ulike elementer ved det grønlandske samfunnet. Både historiske og samtidspolitiske som sådan, og i løpet av feltoppholdet overvar jeg enkelte arrangementer som til en viss grad var politiserte. Disse handlet ikke utelukkende om Grønlands forhold til Danmark. Noen tok også for seg språket, hvor de fokuserte på dets posisjon og utvikling. Disse arrangementene kan sies å være unntakene som bekreftet regelen om apolitiske arrangementer. For det er ingen tvil om at underholdningsbaserte kulturuttrykkene var i flertall, både under selvstyrehelgen og ellers.

Hva politiserte kulturuttrykkene angår, vil jeg først og fremst konsentrere meg om en konsert – Ice Cool Concert – som foregikk i Inussivik 20. juni. En av Nuuks idrettshaller. Jeg vil gjøre rede for hvordan og i hvilken grad den kan omtales som politisk, samt hvordan publikum virket å oppfatte arrangementsituasjonen.

I tillegg til konserten skal jeg også ta for meg kunstutstilling, hvor det grønlandske språket spilte en sentral rolle. Dette fordi kunstneren blant annet ønsket å ta et språkpolitisk standpunkt, men som vi skal se, var ikke språket hovedtemaet ved utstillingen. I likhet med konserten ble kunstutstillingen arrangert i anledning selvstyret.

Ice Cool Concert besto av flere musikere og band som spilte i en periode på nesten 6 timer. Artistene var grønlandske og språket var hovedsakelig grønlandsk. Det var kun et fåtall sanger som ble sunget på engelsk. Publikummet besto også stort sett av grønlendere. Siden overgangen til selvstyre hadde fått internasjonal oppmerksomhet, var det også noen utenlandske journalister og besøkende der, men alt i alt var det grønlandske altoverskyggende.

I likhet med selvstyrehelgens øvrige arrangementer, virket konserten å være ment som en feiring av selvstyret. Som Eva hadde poengtert, var det underholdning og gleden over Grønlands utvidede selvbestemmelse som sto i sentrum. Dette ble understreket av både artister og publikum som fra tid til annen ropte ord som *pilluarit* – til lykke, gratulerer. Stemningen var lett og munter. Publikum lo og snakket med hverandre. På tross av dette ble underholdningen likevel ”akkompagnert” av noen politiske innslag. Arrangementets overordede kontekst spilte med andre ord en viss rolle, og rundt midnatt, i overgangen til selvstyredagen, startet en høyst politisert flaggseremoni. Det hele var svært forvirrende i begynnelsen. Spesielt for meg, siden jeg ikke behersker grønlandsk. Det ble gitt noen beskjeder fra scenen, og jeg skjønnte etter hvert at de ba publikum være stille. En spent stemning bredte seg blant publikum, og etter noe som fortonte seg som en liten evighet løftet to stykker et dansk flagg på scenen. Det så ut som de hadde problemer med å få det hele i gang, men publikum jublet. Det virket som om de visste hva som var i ferd med å skje. Jeg ble bekymret for at de på en eller annen måte skulle krenke flagget. Det var flere med tilknytning til Danmark i salen, men bekymringene mine viste seg å være grunnløse. Etter 15 minutter ble det heist et grønlandsk flagg til høyre på scenen. Samtidig begynte de å rulle sammen det danske flagget, noe som ble møtt med applaus og høylytt jubel. Dette var uten tvil en handling som spilte på den grønlandske nasjonalfølelsen – og identiteten. Den kan derfor tenkes å ha forsterket og bekreftet den grønlandske identiteten, men i motsetning til Aasivik, vil jeg påstå at seremonien verken konstruerte en grønlandsk identitet eller et fellesskap. Dette ble alt gjort på 1970-tallet. Da ønsket man å skape noe nytt. Både gjennom kulturelle institusjoner som Aasivik og det politiske opprøret. Jeg vil derfor hevde at seremonien forsterket et eksisterende fellesskap.

Av de få politiserte arrangementene jeg overvar, var dette det nærmeste man kom Aasivik, og som var tilpasset nåtidens politiske situasjon. Et av symbolene på det danske overherredømmet ble byttet ut med et grønlandsk nasjonalsymbol. Sett på denne måten henviste seremonien verken til en paninuitisk eller en kollektiv urfolksidentitet, men til den grønlandske nasjonalidentiteten, noe som var gjennomgangsmelodien til de fleste arrangementene jeg overvar. De appellerte for det meste til den grønlandske befolkningen.

Som nevnt kunne det også forekomme samtidspolitiske arrangementer og i år (2010) satte Silamiut opp teaterstykket "4.48 Psykose", om tiden før selvmord. Et av de sosiale problemene Grønland har problemer med. Stykket ble skrevet av Sarah Kane, som to måneder etter at manuset var ferdigskrevet tok en overdose med sovepiller. Hun ble reddet og sendt på sykehus, men hengte seg på et av sykehusets toaletter to dager etterpå. 4.48 sies å være det tidspunktet på døgnet hvor det blir begått flest selvmord i verden. Silamiut ønsker med dette å skape debatt om selvmord, samt gi innblikk i hvilke tanker en psykisk syk person kan ha. Teatersjef, Sverre Bernhard Syrin har sagt at forestillingen "*... er et 'must' for mennesker som arbeider med psykiske lidelser, sosialrådgivning, som kjenner noen i faresonen eller som selv har hatt ønsker om en annen tilværelse og ikke finner en annen løsning*"⁴⁸. I likhet med Prussics sang, *Angajoqqaat*, tok Silamiut her for seg et tabubelagt tema. Dette for å skape oppmerksomhet rundt et problem Grønland har hatt store vanskeligheter med å håndtere.

Et språkpolitisk standpunkt

Kunstutstilling var laget av Caroline, en av mine nøkkelinformanter. Den het *210609*, og besto av brev som hun hadde bedt folk sende inne til henne. Både grønlendere og ikke-grønlendere. Hun hadde oppfordret folk til å skrive hva selvstyret betydde for dem. Som med mange av sine tidligere verker, hadde hun overlatt ordet til det grønlandske folket, og utstilling kan således sies å ha vært et talerør for dem som ikke kom til ordet i media. Noen av brevene hadde blitt rammet inn og hengt på veggen, mens de resterende var samlet i en bok som lå på et bord midt i utstillingslokalet. Mange av dem var følelsesladede og ytret håp om Grønlands fremtid; om hvordan de skulle utvikle seg under selvstyret. Noen tok opp temaer som språk og identitet, mens andre konsentrerte seg om landets politiske situasjon. En innsender skrev for eksempel at diskusjonen om hvorvidt grønlendere er et folk endelig er over, og en annen skribent, Camilla, forsøkte å sette seg inn i grønlendernes sted. Hun fant det hele absurd og vanskelig: "*Jeg prøvde at sette mig i jeres sted. Jeg prøvde at*

⁴⁸ <http://sermitsiaq.gl/kultur/article117174.ece>

forestille mig, at dansk ikke var anerkendt som hovedsproget i mit land. Jeg prøvede at forestille mig, at butikkerne i Danmark bughede af f.eks. engelske varer, at alle artikler i avisen var skrevet på engelsk og så oversat til dansk, og at jeg på nogle offentlige kontorer kun kunne blive betjent på engelsk. Det var en mærkelig tanke, og selvom jeg prøvede, kunne jeg ikke helt sætte mig ind i den, det var alligevel for absurd”. Hva språk angår, skrev en ung kvinne at hun håpet Grønland ble mer grønlandskspråklig. Hun er halvt dansk og halv grønlandsk, og har bodd nesten hele sitt liv på Grønland. På tross av dette skriver hun et brev på dansk, som for henne virket helt feil. Her setter hun ord på flere grønlanderes virkelighet. De har gjennom en rekke tilfeldigheter havnet i en språklig mellomposisjon. Uten at de har hatt noe med saken å gjøre, har dansk blitt til maktspråket, og som vi har sett er nettopp språket et av Carolines fanesaker (jfr. 5 kapittel). Selv om brevene ikke utelukkende handlet som språk, så hadde Caroline et underliggende mål ved prosjektet. Siden jeg bare kunne lese de danskspråklige brevene spurte jeg Caroline om hun kunne tenke seg å oversette brevene til henholdsvis dansk og grønlandsk. Dette hadde hun bevisst valgt å ikke gjøre. Hun hadde ingen intensjoner om å føye verken de dansk – eller grønlandskspråklige. Dette gjaldt især de førstnevnte. Brevene ble stilt ut på det språket de ble skrevet på. Hvorfor var det hennes ansvar å sikre at alle kunne lese det som sto i brevene? Hun har oppfordret folk til å skrive til henne, så har det vært opp til dem hvilket språk de ville bruke. Ved å ikke oversette brevene førte hun ansvaret videre til befolkningen. Leserne måtte selv lære seg språket dersom de ønsket å lese alle brevene. På denne måten ønsket hun å bygge en bro mellom språkene.

Dette språkpolitiske standpunktet ble ikke gjort eksplisitt for publikum. Det var noe kun Caroline var klar over, men hun har ved en tidligere anledning gjort et språkprosjekt som til gjengjeld var svært tydelig for dem rundt henne. I prosjektet ”*Ikioqatigiilluta*” – ”Jeg er grønlandsktalende” – snakket hun utelukkende grønlandsk i et halvt år. Med dette ønsket hun blant annet å undersøke de postkoloniale ettervirkningen på Grønland etter 30 år med hjemmestyre. Konklusjonen hennes var nedslående. Den koloniale diskursen levde i beste velgående. Den var blitt så internalisert at den faktisk virket å være forsvunnet. Ved å kun snakke grønlandsk synliggjorde hun noe av den daglige diskrimineringen grønlandsktalende fremdeles utsettes for.

At noen arrangementer, som Carolines brevutstilling, kunne inneholde ”skjulte” politiske budskap, er ikke usannsynlig. Som hun selv har sagt, så finnes det en liten gruppe kunstnere i Nuuk som ser viktigheten av kunstens samfunnsmessige virkninger, noe som tyder på at politisert kunst er et elitistisk fenomen. Det er de som produserer kunstverkene som er inneforstått med hva de betyr. Publikum er mer opptatt av det estetiske og underholdningsmessige aspektet ved kunsten, noe som ikke er merkelige dersom det politiske ikke gjøres klart for dem. Kunstverkene politiske innhold når med andre ord ikke ut til massene. Et eksempel på dette skjedde under Ice Cool-konserten, hvor

konferansierene utelukkende snakket på grønlandsk. I følge en av dem hadde de fått beskjed om å gjøre dette, bortsett fra hvis det skulle gis noen viktige meldinger. Dette var helt klart et politisk 'statement' som publikum ikke visste om.

Men dette betyr ikke at kunsten ikke gjør noe som helst inntrykk på den gjengse grønlender. Å for eksempel lese brev hvor mange uttrykker glede over den grønlandske identiteten og at de med selvstyret har blitt anerkjent som et eget folk kan selvfølgelig påvirke alle og enhver. For noen kan dette være et bevis på at den grønlandske identiteten eksisterer. På denne måten kan utstillingen virke som et identitetsforsterkende verktøy.

En ny nasjonalisme?

Siden selvstyret var et viktig steg på veien mot selvstendighet, kan man ikke utelukke at befolkningen var preget av en viss nasjonalfølelse. Især under selvstyrehelgen, da dens symbolske mening var av stor verdi for et ikke ubetydelig antall mennesker. Dette kom allerede til syne 25. november 2008. Da svarte 75% av den stemmeberettigede befolkningen ja til spørsmålet: *"Ønsker du at det skal innføres selvstyre i Grønland, med det innhold og betingelser som er skissert av den grønlandsk-danske Selvstyrekommissjonens utkast til selvstyrelov?"*⁴⁹. Det massive flertallet sier noe om hvor viktig selvstyret var, og er for grønlenderne. I denne sammenheng kan man anta at selvstyret spesielt var viktig for den delen av befolkningen som har opplevd kolonitiden og kampen for større selvbestemmelse. For dem kunne dette være en indikasjon på at kampen i visshet hadde båret frukter, men som det kom frem av kulturarrangementene, og publikums reaksjoner på disse, så virket ikke nåtidens nasjonalisme å være den samme som eksisterte på 1970-tallet. Det kan se ut som den har endre karakter. Nasjonalismen på 70-tallet var blant annet tuftet på tanker omkring kulturell homogenitet og en mild form for 'adskilthetspolitikk'. Aasivikgenerasjonens stadige krav om nasjonal selvstendighet og reell politisk makt er eksempler på dette. Det samme gjelder ønsket om å bevare den kulturelle tradisjonen, som for øvrig var formålstjenlig da den i klartekst uttrykte forskjellene mellom Grønland og Danmark. I tillegg var perioden preget av en danskevrede. Et eksempel som kan illustrere dette er hentet fra en by på den nordøstlige kyststripen.

Svend er en musiker i slutten av 30-årene. Han fortalte meg en oppsiktsvekkende historie fra sin egen barndom. I byen hvor han vokste opp var det en klart klasseskille mellom de danske og de grønlandske innbyggerne, hvor danskene befant seg øverst på den sosioøkonomiske rangstigen. Dette kom til syne gjennom boligstandarden. På den ene siden av byen sto det noen nye og relativt

⁴⁹ <http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Selvstyre.aspx> - min oversettelse.

moderne hus. I disse bodde først og fremst de tilreisende danske arbeiderne med familiene sine. På den andre siden av byen sto det derimot noen boliger som var i betraktelig dårligere forfatning enn de danskene bodde i. Mange kunne for eksempel mangle innlagt vann. Disse var hovedsakelig bosatt av grønlendere. De var på langt nær prisgitt de samme privilegiene som danskene, noe som betyr at de samfunnsmessige godene var ulikt fordelt og på bakgrunn av etnisitet. Svend fortalte at på denne tiden var man svært sinte på danskene. I hvert fall i denne spesielle byen, og den asymmetriske maktfordelingen gjorde ikke situasjonen noe bedre. Man verken omgikk dem eller bevegde seg inn på deres område. Det eksisterte altså en slags grense mellom den danske og grønlandske delen av byen. I denne sammenheng nevnte han en handling som helt klart hadde rot i den daværende danskevreden. Han og vennene hans brukte fra tid til annen å leke indianere. En tilsynelatende uskyldig ting å gjøre, men noen ganger dreide denne leken seg om å løpe over til den ”danske” siden av byen for å slå dansker over lårene med en kjepp. Bare slik at det svidde, før de løp tilbake til sitt eget område.

Denne handlingen kan i stor grad sies å være farget av den politiske situasjonen Grønland befant seg i, samt den voksende nasjonalismen, men dersom det er slik at nasjonalfølelsen er annerledes i dag enn hva den var på 1970-tallet, så viker dette fra de uttalelsene Aqqaluk Lyngge gjorde til avisen Sermitsiaq i 2004: *”Det er tydeligt, at nationalfølelsen, som vi oplevde i 70’erne, er ved at vende tilbage. Jeg troede ellers, at den følelsen var væk ”*. Som nevnt ga ikke arrangementene uttrykk for en nasjonalisme preget av kulturelle homogenitet og danskevrede. Under en samtale om identitet og kulturarv sa Marie, som er en TV-produsent i begynnelsen av 20-årene, at for ungdom, og i hvert fall for henne, har kulturarven ingenting med deres virkelighet å gjøre. De har ingenting i mot den, men det er ikke noe de kjemper for. Hun mente de er mer internasjonalt rettet når det kommer til identitet. Kulturarven kunne saktens bli populær igjen, men det er vanskelig å interessere seg for den. Det finnes få plasser hvor man kan bli opplært i tradisjonelle aktiviteter. Lisa sa noe av det samme. Hun følte hun hadde mistet noe av sin identitet fordi det er noen tradisjonelle ting hun ikke kan. Hun er derfor glad for at hun behersker maskedans; at hun mestrer noe som er forankret i den grønlandske kulturarven. Hun mente også at hun kommer fra en generasjon hvor det eksisterer et kulturelt hull. Et hull hun ønsker å fylle. De har blitt oppdratt med en fast identitet, en identitet de er klar over, men de mangler den kulturelle bagasjen. I likhet med Marie, mente også Lisa at det var vanskelig å engasjere seg i tradisjonelle aktiviteter. Hun var av den oppfatning at man burde få opplæring i trommedans på skolen. Når man lærer salmer, så hvorfor ikke trommedans?

Disse uttalelsene samsvarer med hvordan de noe eldre grønlenderne oppfattet den unge generasjonen. Nuunu (jfr. 5 kapittel) mente at de unges identitet er mer preget av internasjonale

symboler enn de er av tradisjonelle kulturaspekter. Kulturarven er ikke noe de unge går rundt å tenker på. Hun mente også videreformidlingen av kultur hadde tapt seg, og at det har skjedd et kjempehopp hvor mange ting hadde forsvunnet. I tillegg til dette har de et avslappet forhold til kolonihistorien. De besitter ikke den samme vreden, mens kolonimentaliteten derimot har blitt en del av hvordan de eldre er og tenker, som kanskje har vokst opp som tjenestepiker i danske hjem. Caroline og Povl var av den samme oppfatning. De unge vil helst være internasjonale. De mente kultur og identitet er flytende. Grønland er ikke det samme i dag som det var for 50 eller 100 år siden. Den nye generasjonen holder på å bryte ut av det gamle og er identitetsmessig mer knyttet til vestlige symboler enn kulturarven.

De unges nedprioritering, eller manglende muligheter til å involvere seg i kulturarven kan fungere som en forklaring på hvorfor det er så få arrangementer som sentrerer seg rundt den tradisjonelle kulturen. Deres kulturelle og identitetsmessige virkelighet er i større grad bundet til såkalte vestlige, kulturelle symboler. Dette kan sies å være et resultat av identitetskampen som foregikk på 1970-tallet. For å konstruere en grønlandsk identitet tok de blant annet i bruk tradisjonelle kulturelementer. Nå som identiteten er satt, er det ikke lenger nødvendig å fremheve særtrekk ved den grønlandske kulturen. I motsetning til aasivikgenerasjonen, har ikke de unge behov for å vise at de er grønlandere. Som en eldre mann sa til meg: *”Nasjonalromantikken er ikke her. Den har kanskje vært, men nå vet folk hvem de er”*.

Politiske standpunkter og politisert identitet er fremdeles en del av det kulturelle livet, men det virker være et elitistisk fenomen, slik eksemplet med Caroline viser. Det er som regel kunstnerne selv som er opptatte av hvilken påvirkning kunsten kan ha på samfunnet.

Dersom man tar utgangspunkt i de arrangementene som fant sted under selvstyrehelgen, kommer nasjonalfølelsen til uttrykk gjennom glede over Grønlands utvidede selvstendighet.

Avslutning

Politiserte kulturarrangement er altså et sjeldent fenomen på dagens Grønland. Dette gjelder spesielt arrangementer som eksplisitt tar sikte på å konstruere en særegen grønlandsk identitet. Som det har kommet frem, er det ingen arrangementer som har et utpreget 'aasivikinnhold'. De fleste er det jeg har valgt å omtale som underholdningsbaserte. I dette avslutningskapitlet vil jeg oppsummere grunnene til hvorfor det er så få arrangementer med et tydelig politisk ideal.

Politiske utviklinger

I løpet av de siste 40 årene har det politiske klimaet på Grønland forandret seg. Det politiske arbeidet er ikke like styrt av tanker omkring selvstendighet og kulturell bevissthet, slik det var i tiden før hjemmestyret. Det var en periode da grønlenderne kjempet for økt selvbestemmelse (Rosing 2005, Stryken 2005, Dahl 1986). Politiserte kulturarrangementer var en del av dette arbeidet, hvor Aasivik står i en særstilling. Festivalen var en drivende kraft i motstandsbevegelsen. Både politisk og etnisk som sådan (Rasmussen 1979). Datidens situasjon oppfordret til arrangementer som tok for seg kolonialisme, identitet og selvstendighet. Dagens situasjon er annerledes. Grønlands stadige krav om økt selvbestemmelse har gitt resultater. Innføringen av hjemmestyret i 1979 og selvstyret i 2009 er klare eksempler på dette. De utvidede rettighetene har ført til et mildere og mer stabilt politisk klima. Kampen for å utvikle seg på grønlandske premisser er fremdeles levende, men den er ikke like opphetet som den var på 1970-tallet. Siden de har fått innvilget en rekke krav, handler kampen i dag om å få på plass de økonomiske og menneskelige rammebetingelsene et moderne og selvstendig samfunn krever (Stryken 2005:85-86). Denne forandringen har påvirket kulturarrangementenes uttrykksmessige utvikling. Det er ikke lenger behov for arrangementer som skaper en kollektiv bevissthet omkring Grønlands posisjon i det danske riksfellesskapet. Som Morten sa, oppfordrer ikke dagens politiske klima til arrangementer som tar for seg kolonialisme og undertrykkelse, og som dermed fungerer som avkoloniserende verktøy. Verken politisk eller kulturelt. I tiden før hjemmestyret var Grønland i all hovedsak underlagt dansk styre, men nå har de interne maktstrukturene endret seg. I dag er grønlenderne selv som har ansvaret for landets videre utvikling. De har på mange måter brutt med Wagley og Harris' (1958) første kriterium på hva som konstituerer en minoritet: de er ikke lenger et underordnet segment i det danske statssamfunnet. I hvert fall ikke slik Wagley og Harris omtaler det, siden grønlenderne til en viss grad har fått reell makt. Grønlenderne har med andre ord avgrenset det sosiale systemet på en ny måte, og har på den måten endret på maktforholdet mellom gruppene.

Et annet aspekt er at den grønlandske avkoloniseringen var en del av en global urfolksbevegelse som hovedsakelig fant sted på 1970-tallet. I etterkrigstiden begynte flere urfolk å reagere mot den assimileringen og undertrykkelsen koloniseringen hadde ført med seg (Smith 1999:107-108). De hadde havnet i en posisjon preget av politisk og økonomisk avmakt. Flere ressurspersoner innenfor gruppene anså situasjonen som prekær og ønsket større selvbestemmelse for sine respektive grupper (ibid.). Aasivikgenerasjonen var i mye større grad knyttet opp mot denne bevegelsen enn det dagen generasjonen er. Urfolksbevegelsen er heller ikke like intens og aggressiv nå som den var på 1970-tallet. Flere urfolksgrupper har fått økte rettigheter og protestkulturen har derfor avtatt i styrke.

Av denne grunn blir det feil når det for eksempel arrangeres konserter som tar for seg en problematikk som hadde sitt høydepunkt for 40 år siden; hvor man forsøker å tvinge frem en 'aasivikfølelse'. Omstendighetene er en annen i dag. Ikke bare politisk, men også følelsesmessig. I motsetning til foreldre – og besteforeldregenerasjonen har ikke de unge den samme vreden mot det danske. Dette fordi de ikke har opplevd den individuelle knekken som rammet de eldre. De har verken gjennomgått daniseringen eller sett danskene bygge opp landet. De innehar ingen av disse mentale bildene, og den latende vreden er derfor ikke like fremtredende. På grunn av dette passer det ikke med arrangementer som spinner rundt en frustrasjon som ikke er en realitet i dag. I denne sammenheng er det likevel nødvendig å nevne at ikke alle har et avslappet forhold til Danmark. De unge er ikke homogene i så henseende. Det finnes de som har et anstrengt forhold til Danmark, men tendensen er at vreden ikke er like sterk i dag. Som Aku, en musiker i 30-årene sa: *"Det er like naturlig å ta en tur til København som å klø seg i nakken. Det er en naturlig destinasjon for skole eller ferie. I hvert fall som mellomstasjon til andre land"*.

I følge dette, kan det virke som om den nasjonalismen som eksisterer i dag er av en annen karakter enn den som preget 1970-tallet. Det ser ut som vreden og adskilthetspolitikken er erstattet med glede og feiring over Grønlands økte selvstendighet. I tillegg tar den heller ikke for seg den grønlandske kulturarven. I hvert fall ikke i like stor grad. Den unge generasjonen grønlendere anser ikke kulturarven som et sentralt aspekt ved deres sosiokulturelle virkelighet. De er stolte over sin etniske og nasjonale tilhørighet, men patriotismen behøver ikke komme til syne gjennom tradisjonelle kulturemblemmer (Briggs 1997).

Arrangementenes apolitiske preg viste seg spesielt under selvstyrehelgen. Selvstyret og dens symbolske betydning virket som en god anledning for arrangementer som tok for seg Grønlands politiske forhold til Danmark, men slike arrangementer var det svært få av. De var i all hovedsak ment som en feiring av den kommende begivenheten. Det var underholdning og gleden over Grønlands utvidede selvstendighet som sto i sentrum. Det virket heller ikke som om publikum

forventet noen former for politiske budskap. I likhet med alle de andre arrangementene jeg overvar, var heller ikke disse blitt annonsert som politiserte arrangementer, og man ble heller ikke møtt med politiske beskjeder. På Aasivik 77 ble man for eksempel hilst velkommen under parolen: *"Undertrykte folk, foren jer"* (Rasmussen 1979:367).

En identitetsmessige generasjonskløft

Den grønlandske motstandsbevegelsen vokste altså frem på 1970-tallet (Rosing 2005, Stryken 2005, Dahl 1986). Som en del av dette arbeidet konstruerte grønlenderne en identitet basert på grønlandske verdier og tradisjoner. Identiteten skulle være et resultat av interne definisjoner, slik Jenkins omtaler det (1997). Dette betyr at de ville endre på identitetens meningsinnhold, som i stor grad var et produkt av danskenes eksterne definisjoner og klassifikasjoner (ibid.). Gjennom ulike prosesser ble det dannet et negativt og stereotypet bilde av grønlenderne. Livsstilen deres ble ansett som mindreverdige og den danske diskursen ble betraktet som idealet. Et ideal mange følte de ikke klarte å leve opp til. Av den grunn utviklet flere grønlendere et negativt ladet selvbilde. For å endre på dette tok grønlenderne i bruk "typiske" grønlandske identitetssymboler og fylte dem med et positivt innhold. De ble med andre ord rekodifisert. Symboler som tidligere ble hadde blitt undergravd ble løftet frem som noe positivt. De ble fremstilt som viktige identitetsmarkører og det Barth (1998) kaller for forskjellsemblemmer. Det grønlandske skulle ikke lenger sees på som mindreverdige og det ble viktig å *være* grønlender. Eidheim (1971) kaller slike symboler for idiomer. Det grønlandske språket, trommedans og fangstkulturen er eksempler på slike. Grunnen til at disse var virksomme, er fordi det var emblemer (Briggs 1997) grønlenderne kjente til. For å mobilisere så mange som mulig til identitetspolitisk kamp, er det nødvendig å bruke symboler er lette å forstå, og som aktørene har et emosjonelt forhold til (Briggs 1997, Stordahl 1997:146). Dette betyr at grønlenderne ønsket å konstruere en identitet som var vesensforskjellig fra den danske. Som Aviâja E. Lyng (2008) skriver: *"Vi blev ikke alle danskere"*.

Rekodifiseringen, og konstruksjonene av et nytt identitetsparadigme, foregikk både på den politiske og kulturelle arena. Aasivik er et eksempel på det sistnevnte, hvor man blant annet forherliget og idealiserte den grønlandske kulturarven. Det typiske grønlandske ble fremstilt som noe man burde hige etter.

Symbolene ble altså brukt som identitetskonstruerende verktøy og som etniske grensemarkører, noe som betyr at de ønsket å avkolonisere den grønlandske identiteten. De tok med andre ord sikte på å fri seg selv fra det mentale fangeskapet de eksterne definisjonene førte med seg. Prosessen endte med en identitet basert på det grønlandske særpreget. På grunn av dette har flere i dagens foreldregenerasjon en identitet preget av motstandsbevegelsen og etnisk stolthet. For mange

var, og er det kanskje fremdeles viktig å vise at man er grønlander. Den yngre generasjonen befinner seg derimot i en annen situasjon. Takket være den identitetskampen deres foreldre utkjempet har de vokst opp med en sikrere identitet og et mer positivt selvbilde (jf. Stordahl 1997). De har vokst som grønlandere og har aldri sett på seg selv som noe annet. Sammenlignet med den eldre generasjonen har de i mye mindre grad behov å ta stilling til det 'danske' identitetsproblemet. Altså om de skal være dansker. Av denne grunn trenger de ikke kjempe for, eller overkommunisere, en grønlandsk identitet basert på visse kulturemblemmer. De har blitt sosialisert inn i den forestillingen om at det er den grønlandske identiteten som er den primære. Identitetsutviklingen har med andre ord foregått ubevisst. De har heller ikke opplevd den samme undertrykkelsen, noe som betyr at de heller ikke har den samme vreden mot det danske. Det er derfor grunn til å tru at dagens unge grønlandere verken har en tapt identitet eller fortid å hevne, slik deres foreldre hadde. I hvert fall ikke i like stor grad. De har således blitt mentalt avkolonisert og er mer fri fra 'de andres' konstruksjoner av dem selv. Sagt på en annen måte: de har friheten til å ha en identitet. En identitet de føler er likeverdig med hvem det måtte være, noe historien om Arnaq viser.

Som en konsekvens av dette har den unge generasjonen mindre behov for arrangementer hvis mål er å konstruere en spesifikk grønlandsk identitet. Dette ble allerede gjort i perioden rundt innføringen av hjemmestyret i 1979, og det er denne prosessen som bærer frukter i dag. Hvis det forekommer arrangementer med innslag av identitetspolitiske budskap, vil jeg derfor påstå de i all hovedsak bekrefter og forsterker en allerede eksisterende identitet.

I følge dette, virker det som om motstandsbevegelsens identitetsdefinisjoner ettersigende har blitt de gjeldende, men som jeg skal vise, har de unge videreutviklet den grønlandske identiteten til å favne andre symboler enn de typisk grønlandske. De har konstruert en identitet på bakgrunn av egne erfaringer, og dermed egne definisjoner, men hvem er egentlig den yngre generasjonen? Hvilken aldersgruppe er det snakk om?

I henhold til den grønlandske identitetsutviklingen kan innføringen av hjemmestyret sies å være en sentral hendelse. Med hjemmestyret økte de politiske rettighetene, og i takt med dette avtok identitetskampen. Utvidet selvstendighet ga grønlanderne følelsen av å være et folk. Dette fordi grønlandske spørsmål omsider ble behandlet på Grønland. De kunne endelig være grønlandere, og det er nettopp denne følelsen de har videreført til den yngre generasjonen. Jeg vil derfor påstå at det i stor grad er de som er født etter innføringen av hjemmestyret som kommuniserer en fastere og tryggere identitet. De har vokst opp i et politisk klima hvor kampen om å få være grønlander ikke har vært like intens som på 1970-tallet, og derfor hatt større frihet til å være grønlandere. På grunn av dette behøver de altså ikke ta i bruk "typiske" grønlandske identitetssymboler. Som nevnt konstruerer de sin identitet på bakgrunn av egne erfaring, og disse erfaringen skiller seg betraktelig

fra hvordan den eldre generasjonen oppfattet virkeligheten. I stedet for tradisjonelle kulturemblemer, fyller de unge identiteten med såkalte vestlige identitetssymboler. Kulturarven er ikke noe de går rundt å tenker på. Som Manu (jfr. 7 kapittel) sa til meg: *”Vi har en unik kultur, men det er den vestlige kulturen som har herredømme”*. De tar med andre ord i bruk symboler som stemmer med den tiden og de globale prosessene de lever i, og har således en egen måte å uttrykke sin grønlandskhet på.

De unges vektlegging av vestlige og amerikanske identitetssymboler kom blant annet til syne under dobbelkonserten i Katuaq, hvor to unge musikere spilte en vestlig influert musikk. Dette gjelder spesielt Juno, som befinner seg innenfor rhytmens blues-sjangeren. En type musikk som har blitt definert som en afroamerikansk stil. Et annet eksempel er bandet Fiassuit, som spilte under Riddu Riddu i 2008. De spiller en type tungrock, og sier selv de lyder som Linkin Park og Korn. To metallband fra USA. Under feltoppholdet overvar jeg et arrangement hvor Fiassuit var en av deltakerne. Arrangementet var en konkurranse hvor vinneren fikk spille under selvstyrehelgen. Bortsett fra Fiassuit, var spilte 5-6 andre band. Det jeg bet meg merke i, var at de gjennomgående musikkjangrene var tungrock og metall. Dette var populært blant publikum, som besto av ungdommer mellom 13 og 20 år. Jeg mener arrangementet sier noe om de unges valg av identitetssymboler, i tillegg til at dagens arrangementer kommuniserer symboler som passer med de unges identitet.

Bruken av vestlige identitetssymboler kom også til syne i hverdagslivet. I løpet feltoppholdet la jeg blant annet merke til at hiphop-kulturen hadde en sterk posisjon blant de unge. En kultur som opprinnelig oppsto i amerikanske storbyer på 1970 – og 80-tallet, sentrert rundt breakdance, rap og graffiti. Jeg observerte flere unge bære symboler med klare henvisninger til hiphopen og det var tegnet graffiti på svært mange bygninger. Spesielt i trappeoppgangene på Blokk P, som for øvrig kan sies å være selve symbolet på den storstilte sentraliseringen som fant sted på 1960-tallet. Den ligger på et flatt og ensformig område midt i byen. Med sine drøyt 150 meter, er Blokk P den største av en gruppe blokker som ligger på rekke og rad. Den rommer ca. 500 innbyggere. Det vil én prosent av landets befolkning (Stryken 2005:161).

Vektleggingen av vestlige og amerikanske symbolene gjelder selvfølgelig ikke alle. Identitetsgrupper er alltid preget av interne ulikheter. Dette gjelder både den unge generasjonen og det grønlandske befolkningen i sin helhet. Både Kali og Lisa (jfr. 4 og 7 kapittel) sa at folk i bygdene kanskje var mer identitetsmessig knyttet til det tradisjonelle livet enn hva man var i byene. For eksempel er jegerkulturen fremdeles levende i bygdene, men på bakgrunn av egne observasjoner og hva informanter har fortalt meg, kretser de unges identitet mest rundt vestlige identitetssymboler.

Som det tidligere har kommet frem, kan prioriteringen av eksterne symboler være en av grunnene til at det er så få arrangementer som sirkler rundt kulturarvene, selv om billedkunsten til en viss grad fremdeles gjør det. De unge har ingenting i mot den tradisjonelle kulturen, men i motsetning til deres foreldre og besteforeldre, er det ikke noe de kjemper for. De opplever ikke sitt sosiale og kulturelle univers som truet. Omstendighetene er en annen i dag enn hva de var for 40 siden. Dagens generasjon av grønlendere mer sikre på hvem de er og hvor de kommer fra. Derfor har de ingen kultur – og identitetspolitiske grunner til å fremheve enkelte kulturemblemmer, slik Briggs (1997) skriver om det. Behovet for å beskytte seg selv er ikke lenger like fremtredende.

Dette betyr at den unge generasjonen har videreutviklet den interne identitetsprosessen. De føler ikke behov for å kommunisere sin grønlandskhet på den samme måten deres foreldre gjorde det. Ikke bare på grunn av den identitetskampen som foregikk på 1970-tallet, men de har i tillegg flere identitetssymboler å velge mellom. De lever i en tid preget av store omveltninger og globale påvirkninger, og blir således bombardert av impulser fra andre deler av verden. I mye større grad enn hva den eldre generasjonen ble. Derfor kan det samme begrepet som ble brukt til å forklare identitetsutviklingen på begynnelsen 1900-tallet også brukes til å forklare hvordan de unge konstruerer sin identitet: de foretar en refleksiv konstruksjon av selvet (Giddens 1991). Dagens generasjon av grønlendere befinner seg "... *in the late modern age* (ibid.)". Tempoet i samfunnet har blitt skudd så mye opp at de konstant må omvurdere seg selv.

Det behøver altså ikke lenger være en forbindelse mellom våre egne og våre foreldres valg i livet. Vi kan definere vår egen identitet. Uten å ta hensyn til hva andre gjør og tenker. Det er nettopp dette dagens unge grønlendere gjør. I møtet med nye symboler konstruerer de sin egen identitet. De velger ut dem de mener passer best, stort sett uavhengig av hva hvilke symboler deres foreldre bruker. Mens den eldre generasjonen konstruerte en identitet preget av kolonitiden og motstandsbevegelsen, hvor det var viktig å *være* grønlender, består de unges identitet i større grad av eksterne og internasjonale symboler. Uten at de føler seg mindre grønlandske av den grunn. Det eksisterer med andre ord en identitetsmessig generasjonskløft.

Skillelinjer på tvers av generasjoner er for øvrig ikke et uvanlig fenomen. I *Sami Generations* skriver Vigdis Stordahl (1997) om hvordan samiske ungdom insisterer på å bruke sine egne meningskategorier⁵⁰. I det sosiale rommet ungdommen har skapt for seg selv er den samiske kulturen svært lite representert. Av denne grunn er mange foreldre redde for at barna deres skal

⁵⁰ Det er viktig å påpeke av Stordahls materiale er samlet inn under et feltarbeid i indre Finnmark, som er de samiske kjerneområdene. Hun mener likevel de samme prosessene er å finne i andre samiske samfunn, og tar derfor hun friheten til å generalisere (Stordahl 1997:143-144).

miste kontakten med samiske tradisjoner, men den lave interessen for samisk kultur betyr ikke at ungdommen avviser sin etniske identitet. De er tvert i mot både opptatt av sin samiske identitet og at den samiske kulturen skal overleve. Når de ønsket å bruke sine egne kategorier er det ikke den samiske identiteten de avfeier, men deres foreldres måte å uttrykke sin samiskhet på, som er farget av den samiske motstandsbevegelsen (Stordahl 1997). For dem er det viktig å *være* same, noe som blant annet innebærer å engasjere seg i tradisjonelle aktiviteter. Ungdommen befinner seg derimot i en annen situasjon. De har et sikrere selvbilde og derved ingen tapt identitet å vinne tilbake. Derfor behøver de ikke ta i bruk de samme politiserte symbolene foreldregenerasjonen gjorde. De ønsker heller ta i bruk symboler de føler stemmer med den tiden de lever i. Åpenbare tegn på etnisk tilhørighet blir ikke ansett som relevant i den sosiopolitiske konteksten de befinner seg i. I følge Stordahl sier ungdommen det er bra å være same, men man trenger ikke overdrive. Det samme kan sies å gjelde for den grønlandske ungdommen. De vet de er grønlendere og behøver derfor ikke overkommunisere sin etniske identitet, men det må påpekes at ungdommen ikke er homogen i så henseende. Det er flere som befinner seg i en identitetsmessig mellomposisjon. De kan ha en dansk far og grønlandsk mor, og føler seg derfor splittet. Det er dradd mot to identiteter og er usikker på hvilken de skal velge. Lisa (jfr. 7 kapittel) kjente mange som befant seg i en slik situasjon. De visste ikke hvilken vei de skulle snu seg: Er jeg grønlender eller er jeg dansk? I tillegg til dette er det mange som ikke behersker det grønlandske språket. Dette betyr at deres personlige identitet står i fare for å bli underkjent siden de anses å mangle noe essensielt ved deres grønlandskhet. Som vi har sett, kunne språket fungere som et kategoriseringsverktøy, men bildet er selvfølgelig ikke sort-hvitt i så henseende. De danskspråklige grønlenderne har ettersigende begynt å bli akseptert ”skikkelige” grønlendere.

I tillegg til dette er Grønland preget av en rekke sosiale problemer. Eksempelvis alkoholisme, vold og selvmord. FNs liste over land med antall registrerte selvmord i forhold til innbyggertall understreker hvor alvorlige disse problemene er, da Grønland ligger blant de landene høyest oppe på listen (Stryken 2005:161). Det er med andre ord mange som har vanskeligheter med å leve et verdig liv, noe som også gjelder den unge generasjonen. Blant 20-årige menn er selvmordsraten urovekkende høy, med omtrent 5 promille, og det er oftest sosialt utsatte grupper som begår selvmord (op.cit.). Denne type problemer kan få følger for hvordan man oppfatter seg selv. Flere kan for eksempel føle de har havnet i uføre på grunn av at de er grønlendere. Å tru at den grønlandske identiteten er fri fra kolonitidens negative stereotypier er både unyansert og naivt. Drøyt 230 år med kolonistyre setter sine spor. Uansett dette, så har det forekommet endringer i bruk av identitetssymboler. Denne forandringen er blant annet grunnet i (identitetes)politiske utviklinger, hvor grønlenderne har kjempet for å gjøre sine egne definisjoner (Jenkins 1997) gjeldende.

Endringene har skapt en identitetskløft på tvers av generasjonene, som på sin side har påvirket de grønlandske kulturarrangementene uttrykksmessige innhold.

En overgangsfase

For å gi et klarere bilde av Grønland og arrangementenes politiske og identitetsmessige utviklingen, vil jeg plassere dem inn i et teoretisk rammeverk: Victor Turners (1974, 1967) studie av overgangsriter. Grønlands kamp for indre selvstyre kan sees på som et slags overgangsritual.

En overgangsrite er kort fortalt en seremoni hvor personer får nye statuser. Dette uten at samfunnets indre struktur forandres (Eriksen 2004b:169). Jeg skal først redegjøre for Turners allmenne fremstilling av ritene, for deretter å se hvordan det passer på det grønlandske tilfellet.

Turner bygger mye av sitt arbeid på van Genneps (1909) *Les Rites de Passage*, som har vært en viktig inspirasjonskilde for den senere forskningen, og i likhet med van Gennep, deler han overgangsritene inn i tre faser: atskillelse, liminalitet og reintegrasjon. I atskillingsfasen blir aktøren, eller gruppen, flyttet fra sitt faste punkt i den sosiale strukturen og over i noe annet. Når bruddet er fullført, går aktøren inn i en liminal fase. Dette beskrives som en tvetydig mellomfase, hvor personen(e) befinner seg utenfor samfunnet, og til en viss grad utenfor seg selv. Aktøren er litt av begge deler, men samtidig ingen av delene. De er: "... *betwixt and between the categories of ordinary social life*" (Turner 1974:273). Liminalfasen, og dermed overgangsriten, styres for øvrig av et slags maktapparat.

Siden man i liminalfasen står utenfor sosiale strukturen, fortøner den seg som en god anledning til å betrakte seg selv og samfunnet utenfra. Den anses derfor det som en farlig tilstand. Både for individet og for samfunnet. Samfunnet kan risikere at individet vender seg mot det, og på denne måten avviser dets sentrale verdier, mens individet på sin side risikerer å bli hjemløs. I følge Turner er liminalfasen nødvendig for rengjøre individet for dets tidligere statuser, slik at han eller hun kan gjenfødtes som en ny person.

Overgangritenes siste stadium er reintegrasjonen. Her vender aktørene tilbake til samfunnet som en ny person, og ofte på et høyere rangnivå enn før ritualen.

Turner (1974, 1967) fremhevet også ritualenes mangetydige karakter. De kan uttrykke både samfunnets enhet og dets motsigelser. I henhold til dette har Turner skrevet at ritualer skaper to ulike typer sosiale fellesskap. Et emosjonelt og spontant fellesskap, og et strukturert og pliktpreget fellesskap. Disse kalte han henholdsvis *communitas* og *societas*. Til disse fellesskapene har han videre knyttet begrepene *antistruktur* og *struktur*. Med struktur mente han et tydelig arrangement av gjensidig avhengige institusjoner. Samt den institusjonelle organiseringen av sosiale statuser

og/eller aktører institusjonene innebærer (Turner 1974:272). Med antistruktur mente han derimot ikke uorden eller kaos, men et ustrukturert sett av relasjoner. Disse mente han fremkalte impulsive og emosjonelle fellesskap. Spesielt var det i liminalfasen mennesker opplevde *communitas*. Dette fordi de i slike faser er løsrevet fra hverdagens plikt – og rutinemessige praksiser. Med antistruktur mente Turner altså noe positivt.

Hva det grønlandske tilfellet angår, kan man si atskillelsen skjedde under motstandsbevegelsen på 1970-tallet. Det var en periode hvor man, i likhet med overgangsriter, ønsket å gi noen og noe en ny status, som i dette henseende var Grønland. De ønsket å bli mer selvstendig enn hva som hadde vært tilfelle. Før dette befant landet seg i en stabil periode, hvor det hadde sin spesielle plass i den sosiale strukturen. Nå ble de derimot ført inn i noe annet, som jeg for enkelthets skyld har valgt å kalle for '*aasivikfasen*'. Dette kan sies å ha vært en slags liminalfase. Mye fordi de nå var i en tvetydig mellomposisjon. De befant seg ikke i den posisjon de gjorde før motstandsbevegelsen, men de var heller ikke blitt noe nytt. De var noe annet: litt av begge deler, men samtidig ingen av delene. Det som skiller *aasivikfasen* fra Turnes liminalfase, er at denne ikke ble iverksatt av et maktapparat, men av grønlenderne selv. Det var de som ønsket å forandre landets status, og ikke Danmark.

Dersom man skal følge Turners tanker om liminalitet, hadde Grønland nå en utmerket anledning til å betrakte sitt samfunn utenfra. Dette fordi de befant seg utenfor sin faste posisjon i det danske riksfellesskapet. Det de så, var et samfunn som var underkuet av den danske statsmakten; et samfunn de ønsket å endre på. Grønland opponerte derfor i mot Danmark og tok på mange måter avstand fra kolonimaktens verdier og verdenssyn. De ønsket å sette sine egne definisjoner i førersetet og skape et mer grønlandsk Grønland. Som vi har sett, var det de utdannede grønlenderne som i første omgang vendte et kritisk blikk mot det politiske forholdet mellom Grønland og Danmark. Spesielt Jonathan Motzfeldt Lars Emil Johansen og Moses Olsen (Stryken 2005, Dahl 1986), som blant annet var høyst kritisk overfor den likhetspolitikken Danmark førte overfor Grønland. De mente den ikke hadde ført til likhet på noen som helst måte. Tvert i mot hadde politikken forsterket den eksisterende maktstrukturen. Måten disse oppførte seg på overrasket danskene, da de var mer frittalende og kritiske enn hva som var forventet av en grønlender (Stryken 2005). Det var disse som i all hovedsak førte landet inn i den liminale fasen; det var de som ønsket endre Grønlands daværende status.

For å iverksette denne endringen, var det nødvendig å skape en kollektiv bevissthet omkring den asymmetriske situasjonen de befant seg i. Alle måtte i mer eller mindre grad dra i samme retning. De utdannede grønlenderne var talsmenn for en etnisk nasjonalisme, og denne ønsket de å kommunisere ut til massene, noe som betyr at de tok sikte på å skape et nasjonalt og emosjonelt

fellesskap – et *communitas*. Dette var altså mulig, nettopp fordi de befant seg i en liminal fase. Gjennom den prosessen den grønlandske eliten hadde satt i gang, var de til en viss grad løsrevet fra den plikt – og rutinepregede (*societas*) situasjonen de hadde befunnet seg i. De oppdaget at de ikke lenger var ensidig bundet til den danske strukturen. I arbeidet med å danne dette fellesskapet spilte Aasivik en sentral rolle. Dette fordi festivalen tok i bruk symboler som var tilstrekkelig flertydige til at de dannet en symbolsk fellesskapsfølelse mellom mange mennesker som ikke nødvendigvis kjente hverandre. Eksempelvis jegerkulturen, trommedans eller rett og slett tilfeller på det de mente var etnisk diskriminering fra Danmarks side. Symbolene, og dermed festivalen, fikk grønlenderne fremstå som en nasjon og som en enhet utad. Festivalen virket således som en ”oppskrift” på kollektiv handling (Eriksen 2004b:308) og aktørene erfarte en spontan og mystisk fellesskapsfølelse med hverandre. Som en ledende drivkraft i motstandsbevegelsen spredte Aasivik elitens ønske om å fjerne Grønlands tidligere status, slik at landet kunne ”gjenfødtes” som noe nytt.

Dette nye omfavnet ikke kun det politiske, men også den grønlandske identiteten. I tillegg til å skape politisk bevissthet, konstruerte de en positiv ladet identitet, basert på spesifikke kulturemblemer (Briggs 1997). Som en del av den globale urfolkbevegelsen, kjempet også grønlenderne om få selvverdet tilbake. Kolonialisering løses ikke av selvbestemmelse alene. Identiteten skulle være vesensforskjellige fra den danske og konstruert på bakgrunn av grønlandske verdier, hvor man tok i bruk de nevnte symbolene. De ønsket med andre ord likeverd, men ikke likhet (jf. Gullestad1989). I likhet med den politiske bevissthetsgjøringen, var Aasivik også i denne prosessen en sentral aktør. Gjennom festivalen klarte motstandsbevegelsen å spre tanken om en ny og positiv identitet til den grønlandske befolkningen. Dette betyr at også den grønlandske identiteten gjennomgikk en statusendring i aasivikfasen, eller overgangsfasen om du vil. Ved å skape en felles identitet bidro Aasivik ytterligere til å fremme et *communitas*. Den kollektive identiteten ga med andre ord grønlenderne en emosjonell fellesskapsfølelse. I tillegg den emblematiske, hadde festivalen altså en åpenbar katalytisk funksjon.

Reintergasjonen fant sted i perioden etter innføringen av hjemmestyret. Liminalfasen var over. De befant seg ikke lenger i en tvetydige mellomposisjon. Grønland hadde fått en ny status innenfor det danske riksfellesskapet, en status som ble ytterligere bekreftet med innføringen av selvstyret i 2009. De er ikke lenger ensidig styrt av Danmark, men har fått utvidet selvstendighet. De har klart å skape det de kalte for et mer grønlandsk Grønland. Nå var det grønlenderne selv som hadde ansvaret for landets videre utvikling. De nådd et høyere rangnivå.

I løpet av denne perioden har de også fått etablert den identiteten de tok sikte på å konstruere under aasivikfasen. Dagens generasjon av grønlendere kommuniserer en mer sikker og positiv identitet enn hva den eldre generasjonen gjorde. Som en konsekvens av dette har de unge i

dag verken behov for arrangementer som konstruerer en spesifikk grønlandsk identitet eller som skaper et *communitas*. Dette ble allerede gjort i perioden før innføringen av hjemmestyret. Det er denne prosessen som bærer frukter i dag, i form av en etnisk bevist generasjon og et Grønland styrt på grønlandske premisser. Det som eksisterer i dag bærer mer preg av å være et *societas* – et strukturert fellesskap. Dersom det forekommer arrangementer med innslag av identitetspolitiske budskap, bekrefter de kun en allerede eksisterende identitet. Det er ikke lenger snakk om et protestsamfunn hvor de mer eller mindre befinner seg mellom stabile faser av den sosiale prosessen, og behovet for politiske arrangementer som får en gruppe mennesker til å fremstå som en nasjon har minsket. Agendaen er en annen i dag. Dagens generasjon kjemper heller for selvutvikling med tanke på utdanning og økonomi. Selvstendighet og identitet har derfor mistet mye av sitt fokus.

Avkoloniserte identiteter og arrangementer

I denne oppgaven har jeg gjort rede for hvordan grønlandske kulturarrangementer uttrykksmessig har endret karakter parallelt med Grønlands politiske konjunkturer og identitetsmessige forandringer de siste tiårene. På 1970-tallet befant Grønland seg i en overgangsfase. Det var en periode hvor de arbeidet for at Grønland skulle ”gjenfødres”, både politisk og identitetsmessig. Politisk var det snakk om større selvbestemmelse. Grønland skulle utvikles på grønlandske premisser. Identitetsmessig ville de frigjøre seg fra det mentale fangeskapet kolonitiden hadde ført med seg. Den grønlandske identiteten var i stor grad et resultat av danske eksterne definisjoner, som skapte et negativt og stereotyp bilde av grønlenderne. På grunn av dette var det behov for politiserte arrangementer som tok for seg identitet, kolonialisme og selvstendighet, hvor Aasivik står i en særstilling. Den spilte en sentral rolle i arbeidet med å bevisstgjøre grønlenderne på det etniske og politiske plan. Spesielt den etniske bevisstheten videreførte aasivikgenerasjonen til de yngre grønlendere.

Denne ”ovegangsriten” har ført til at de som er født etter hjemmestyrets innførelse er i besittelse av en tryggere og sikrere identitet. De har vokst opp i et politisk klima hvor de har hatt muligheten til å være grønlendere, og være det på sin egen måte. Behovet for politiserte kulturarrangement har derfor blitt betraktelig mindre. Arrangementene er ikke lenger påvirket av det danske overherredømmet. De unge har med andre ord klart, ved deres foreldres hjelp, det ledere for selvstendighetsforeningen Inussuk, Elisabeth Ravn Johansen, beskrev selvstendighet som: *”Selvstændighed .. [er] .. frigørelse af vores egen identitet fra den undertrykkelse, der blant andet medfører, at alt for mange ikke tør tro deres egne kræfter”*⁵¹.

⁵¹ Sermitsiaq, 14.09.08.

Sett på denne måten, så har kulturrangementer på Grønland fungert som avkoloniserende verktøy. Med Aasivik i spissen spilte de en sentral rolle i arbeidet med å frigjøre Grønland. Ikke bare politisk, med de har i aller høyeste grad også bidratt til å mer eller mindre frigjøre den grønlandske identiteten fra 'de andres' negative stereotypfiseringer. I dag fungerer arrangementene hovedsakelig som underholdning. Dersom det forekommer politiske arrangementer, bekrefter de kun en allerede etablert identitet.

Litteraturliste

Andersen, Marianne Krogh 2008: *Grønland – Mæktig og Afmæktig*. København: Gyldendal

Angell, Synnøve 2009: *Davvi Šuvva 1979 - Being Sámi, Becoming Indigenous. Vocal and Musical Manifestation of Sámi and Indigenous Movement*. Thesis Submitted for the Degree: Master of Philosophy in Indigenous Studies. Faculty of Social Science, University of Tromsø.

Banks, Marcus 1996: *Ethnicity: anthropological constructions*. Routledge.

Barth, Fredrik (red) 1998: *Ethnic Groups and Boundaries – The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press

Barth, Fredrik 1994: *Manifestasjon og prosess*. Universitetsforlaget.

Bernard, H. Russel 2006: *Research Methods in Anthropology – Qualitative and quantitative approaches*. Altamira Press.

Berremen, Gerald D 1962: *Behind many masks: ethnography and impression management in a Himalayan village*. Lexington, Ky.

Bird, Gloria 1993: "Towards a Decolonization of the mind and Text 1: Leslie Marmon Silko's 'Ceremony', i *Wicazo Sa Review*, Vol. 9, Nr. 2, s. 1-8. University of Minnesota Press.

Bjerkli, Bjørn 1995: "Identitet og stedstilknytning – om kulturarrangementer som identitetsmessig uttrykk" i Arnestad G (red.): *Kultur –og regionalutvikling*. Tano.

Bourdieu, Pierre Wacquant, J.D., Nicolaysen, Bjørn Kvalsvik 1993: *Den kritiske ettertanke. Grunnlaget for samfunnsanalyse*. Det Norske Samlaget

Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.

Cohen, Anthony P. 1985: *The symbolic construction of community*. Routledge.

Dahl, Jens 2000: *Saqqaq: an Inuit hunting community in the modern world*. University of Toronto Press.

Dahl, Jens 1986: *Arktisk Selvstyre – historien bag og rammerne for det grønlandske hjemmestyre*. Akademisk Forlag.

Dybbroe, Susanne 1989: "Danske horisonter – og grønlandske: Advokaterne, eksperterne og den 'infødte' befolkning efter hjemmestyret" i Høiris, Ole (red.): *Dansk mental geografi. Danskenes syn på verden – og på seg selv*. Aarhus Universitetsforlag.

Egidius, Henry 2000: *Psykologisk leksikon*. Aschehoug.

- Eidheim, Harald 1997: "Ethno-Political Development among the Sami after World War 2: The Invention of Selvhood" i Gaski, Harald (red): *Sami Culture in a New Era – The Norwegian Sami Experience*. Davvi Girji OS.
- Eidheim, Harald 1971: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hyllans 2004a: *Røtter og føtter: identitet i en omskiftelig tid*. Aschehoug.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004b: *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget
- Eriksen, Thomas Hylland 2003: *Hva er sosialantropologi*. Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland (red) 1997: *Flerkulturell forståelse*. TANO Aschehoug.
- Firth, Simon 1996: "Music and Identity" i Hall, Stuart og du Gay, Paul (red.): *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications.
- Fægteborg, Mads 2009: "Hans Egede", i Høiris, Ole (red) *Grønland – en reflekativ utfordring. Mission, kolonisation og udforskning*. Aarhus Universitetsforlag.
- Geertz, Clifford 1983: "From the native's point of view: On the nature og Anthropological Understadning", I Geertz, C. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. Basic Books, Inc, Publishers.
- Gellner, Erenst 1983: *Nation and nationalism*. Balckwell.
- Gennep, Arnold van 1909: *Les rites de passage*. Emile Nourry.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Moderen Age*. Polity Press.
- Gluckman, Max 1982 [1956]: *Custom and conflict in Africa*. Blackwell.
- Goffman, Erving 1992: *Vårt rollespill til daglig – en studie i hverdagslivets dramatik*. Pax Forlag AS.
- Gordon, Milton 1964: *Assimilation in American life: the role of race, religion, and national origins*. Oxford University Press.
- Gripsrud, Jostein 2002: *Mediekultur, mediesamfunn*. Universitetsforlaget
- Gullestad, Marianne 1989: *Kultur og hverdagsliv på sporet av det moderne Norge*. Universitetsforlaget.
- Gumperz, John og Cook-Gumperz, Jenny 1982: "Introduction: Language and the communication of social identity" i Gumperz, John (red): *Language and Social Identity*. Cambridge University Press.

- Hammerlin, Yngve og Larsen, Egil 1997: *Menneskesyn i teorier om mennesket*. Ad Notam Gyldendal.
- Hammersley, Martyn og Atkinson, Paul 1992: *Ethnography: Principles in Practice*. Routledge
- Hansen, Lene 2008: *Storm på kysten*. MARGbok
- Hansen, Klaus-Georg 1992: *De kalder os eskimoer: aspekter af moderne vestgrønlandsk selyforståelse*. Mosegaard. Avdeling for Etnografi og Sosialantropolog, Aarhus Universitet.
- Harr, Karl Erik 2008: *Is og ild: I Hans Egedes fotspor*. Verbaum.
- Hovland, Arild 1996: *Moderne urfolk – samisk ungdom i bevegelse*. Cappelens Akademiske forlag
- Howitt, Richard, Conell, John & Hirsch, Philip (red.) 1996: *Resources, Nations and Indigenous Peoples. Case Studies from Australasia, Melanesia and Southern Asia*. Oxford University Press.
- Jenkins, Richard 2002: *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Jenkins, Richard 1997: *Rethinking Ethnicity – Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.
- Johnson, John M. 1975 *Doing Field Research*. The Free Press.
- Jones-Bamman, Wiren Richard 1993: *As long as we continue to joik, we'll remember who we are : negotiating identity and the performance of culture: the Saami joik*. Ph.D-avhandling, University of Washington.
- Kapferer, Bruce 1984: "The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism" i John MacAloon (red): *Rite, Drama, Festival, Spectacle*. Cornell University Press.
- Kedebe, Messay 2004: "African Development and the Primacy of Mental Decolonization", i *Africa Development, Vol. XXIX, No. 1, s. 107-129*. Council for the Development of Social Science Research in Africa.
- Kenny, Michael 2004: *The Politics of Identity: liberal political theory and the dilemmas of difference*. Polity Press.
- Kleivan, Inge 1999: "Sprogdebatten" i Lorentzen, Jørgen, Jensen, Einar Lund og Gulløv, Hans Christian (red): *Inuit, kultur og samfund – en grundbog i eskimologi*. Systime.
- Knudsen, Jan Sverre 2005: "Sted, tilhørighet og musikk i et innvandremiljø" i Alsvik, Ola (red): *Musikk, sted og identitet*. Norsk lokalhistorisk institutt.
- Lervoll, Anita 2007: *Vi e små, men vi e mange. Oppdagelsen av egen samisk fortid blant "Riddu Riddu generasjonen" i Gåivuotna-Kåffjord*. Hovedfagsoppgave i pedagogikk med fordypning i visuelle kulturstudier. Institutt for Pedagogikk og Lærerutdanning. Det Samfunnsvitenskapelige fakultet. Universitetet i Tromsø.

Levi-Strauss 1969 [1949]: *The Elementary Structures of Kinship*. Overs. Rodney Needham. Tavistock.

Lyng, Avjåja E. 2008: "Vi ble ikke alle danskere: Den koloniale indflydelse på den grønlandske etniske identitet og forholdet mellom Grønland og Danmark – set fra et koloniale perspektiv", i *Ord og Bild: Norden og Kolonialisme*, nr 2, s. 54-61.

Maaka, Roger CA, Andersen, Chris (red.) 2006: *The Indigenous Experience. Global Perspectives*. Canadian Scholars' Press Inc.

MacCall, George J, 2006: "The Fieldwork Tradition" i *The Sage Handbook of Fieldwork*. Hobbs, Dick og Wright, Richard (red). Sage Publications.

Mead, G. H. 1934: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. University of Chicago Press.

Mikkelsen, Peter Schmidt 1994: *Nordøstgrønland 1908-60: fangstmandsperioden*. Dansk Polarcenter.

Olsen, Tupaarnaq Rosing 2005: *I skyggen af kajakkerne: Grønlands politiske historie 1939-79*. Viborg: Atuagkat

Parekh, Bhikhu 2008: *A New Politics of Identity*. Palgrave Macmillan.

Paulgaard, Gry 1997: "Feltarbeid i egen kultur – innenfra, utenfra eller begge deler?" i Fossåskaret, Erik, Fuglestad, Laurits Otto og Aase, Halfdan Tor (red) *Metodisk feltarbeid – Produksjon av tolkning av kvalitative data*. Universitetsforlaget.

Perecman, Ellen og Curran, Sara R. (red) 2006: *A Handbook for Social Science. Field Research. Essays & Bibliographic Sources on Research Design and Methods*. Sage Publications.

Petersen, Robert 1995: "Colonialism as seen from a former colonized area", i *Arctic Anthropology*, Vol. 32, nr. 2, s. 118-126. University of Wisconsin Press.

Picard, David og Robinson, Mike (red.) 2006: *Festivals, Tourism and Social Change – remaking worlds*. Clevedon. Channel View Publications.

Rappaport, Roy A. 1968: *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Yale University Press.

Rasmussen, Hans-Erik 1979 "Aasiviit – de kulturelle og politiske sommerstævner i Grønland", i *Jordens Folk – Etnografisk Revy*, 14. årgang, nr. 4, s. 361-372. Dansk Etnografisk Forening og forlaget Skarv.

Sadler, A.W. 1969: "The Form and Meaning of the Festival", i *Asian Folklore Studies*, Vol. 28. No. 1. Pp 1-16. Nanzan University.

Sejersen, Frank 1999: "At være grønlander – hvem sætter grænserne?" i Lorentzen, Jørgen, Jensen, Einar Lund og Gulløv, Hans Christian (red): *Inuit, kultur og samfund – en grundbog i eskimologi*. Systime.

Shipway, Martin 2008: *Decolonization and its Impact. A Comparative Approach to the End of the Colonial Empires*. Blackwell Publishing

Smith, Linda Tuhiwai 1999: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zen Books.

Spradley, James P. 1980: *Participant Observation*. Wadsworth.

Sokolovskii, Sergey og Tishkov, Valery 2002: "Ethnicity" i Barnard, Alan og Spencer, Jonthan (red.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge.

Stordahl, Vigdis 1997: "Sami Generations" i Gaski, Harald (red) *Sami Culture in a New Era – The Norwegian Sami Experience*. Davvi Girji OS.

Stryken, Arne Christian 2005: *Grønland*. Oslo: Topografisk Forlag

Thuen, Trond 2006: "Saami and Norwegians: Symbols og Peoplehood and Nationhood" i Maaka, Roger CA og Anderson, Chris (red.): *The Indigenous Experience. Global Perspectives*. Canadian Scholars' Press Inc.

Trondhjem, Ellegård Jørgen 2007: *Moderne grønlandsk billedkunst – en undersøgelse af den grønlandske kunstinstitution og dens refleksion af lokale og globale processer i værker og praksis*. Ph.d.-afhandling utført ved Afdeling for Eskimologi og Arktiske Studier, Institut for Tverrkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

Turner, Victor 1982: "Acting in everyday life and everyday life in acting" i *Humanities in Review*, årgang 1. New York Institute for the Humanities. Cambridge University Press.

Turner, Victor 1974: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell University Press.

Turner, Victor 1969: *The Ritual process. Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing Co.

Turner, Victor 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press.

Vorderer, Peter 2003: "Entertainment Theory" i Bryant, Jennings, Roskos-Ewoldsen, David og Cantor, Joanne (red): *Communication and emotion: essays in honor of Dolf Zillmann*. Lawrence Erlbaum Associates

Yelvington, Kevin A. 1991: "Ethnicity as practice? A comment on Bentley" i *Comparative Studies in Society and History*. Vol 33, Nr. 1. Cambridge University Press.

Young, Robert C. 2001: *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Blackwell Publishing.

Wadel, Cato 1991: *Feltarbeid i egen kultur*. Seek.

Weber, Max 1971 [1922]: *Makt og byråkrati*. Gyldendal.

Wollan, Gjermund 2009: *Festivaler og turisme som performing places. En sosio-kulturell analyse*. Høgskolen i Nord-Trøndelag. Rapport nr 59. Avdeling for landbruk og informasjonsteknologi. Trøndelag forskning og utvikling.

Zillmann, Dolf, og Vorderer, Peter 2000: *Media Entertainment: the psychology of its appeal*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Zillmann, Dolf og Bryan, Jennings 1994: *Media effects: advances in theory and research*. Erlbaum Associates.

Aviser og internettkilder

Ag, 15.09.2009

Sermitsiaq, 14.11.2008

Sermitsiaq, 19.11.2004

<http://www.abcnyheter.no/verden/081007/gronland-far-selvstyre> (lest 20.02.10)

<http://www.austlii.edu.au/au/journals/AILR/2001/26.html> (lest 14.04.10)

http://www.denstoredanske.dk/Rejser_geografi_og_historie/Grønland/Grønlandske_kommuner/Nuuk_Kommune (lest 10.10.09)

http://dk.nanoq.gl/Emner/Om%20Groenland/Befolkning_i_Groenland.aspx (lest 10.10.2009).

<http://www.kunstmuseum.gl/> (lest 15.10.2009)

http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Departement_for_kultur/KIIN_styrelse/Su_nngu/Uddannelser_I_Grønland/Studieforberedende%20uddannelser/1-aarig_kunstscole.aspx (lest 05.11.2009)

http://dk.nanoq.gl/Emner/Om%20Groenland/Befolkning_i_Groenland.aspx (lest 10.10.2009).

http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Landsstyreformandens%20Departement/Se_lvstyrekontor/Betaenkning.aspx (lest 20.02.10)

http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Departementer/Landsstyreformandens%20Departement/Se_lvstyrekontor/Folkeafstemning.aspx (lest 20.02.10)

<http://dk.nanoq.gl/Emner/Landsstyre/Selvstyre.aspx> (lest 08.04.10)

<http://www.dn.no/forsiden/utenriks/article1692201.ece> (lest 20.02.10)

<http://www.dokpro.uio.no/perl/ordboksoek/ordbok.cgi?OPP=festival&bokmaal=S%F8k+i+Bokm%E5lsordboka&ordbok=bokmaal&alfabet=n&reset=j> (lest 23.04.10)

Lyng, Aviâja 2008: *Equality on whose terms – A story about coming to realize the misleading notions of colonial history.*

http://www.samiartfestival.org/files/uploads/Equality_on_whoes_terms.pdf (lest 11.09.09)

Lyng, Aviâja 2006: *The Best Colony in the World*

<http://www.rethinking-nordic-colonialism.org/files/pdf/ACT2/ESSAYS/Lyng.pdf>
(lest 11.09.09)

http://www.nrk.no/kanal/nrk_sami_radio/1.6897776 (lest 03.05.10)

<http://sermitsiaq.gl/kultur/article117174.ece> (lest 06.05.10)

http://www.sermersooq.gl/da/turisme/turisme_i_nuuk.aspx (lest 10.10.2009)

<http://www.tidsskriftetgronland.dk/archive/1991-3-Artikel01.txt> (lest 30.03.19)