

# San Juan Chamula og verdenshistoriens bulldozer

*Sten Schaumburg-Müller*

## San Juan Chamula

Udenfor den gamle spanske residensstad San Cristóbal de las Casas i det sydlige Mexico ligger en indianerlandsby, hvor indbyggerne i vidt omfang stadig holder fast ved deres "traditionelle" kultur, klædedragt, sprog, mv.

Chamulaerne har et ry som vilde og opsætsige. Allerede i 1527, tre år efter den spanske erobring, gjorde de oprør mod spanierne, men blev overvundet, bl.a. ved hjælp af de ligeledes tzotzil-talende indianere i nabolandsbyen Zinacantán (Singer, side 15). I forbindelse med den mexicanske revolution ledte Chamulaerne en rejsning, der primært var imod den siddende, liberale guvernør.

Indianerne støttede således den gamle godsejerelite - deres herremænd - hvilket på en måde er typisk for den mexicanske revolution, der ikke på nogen måde lader sig analysere entydigt ud fra klassemæssige, sociale eller etniske skel.

Efter nedkæmpelse af oprøret blev det overvejet hvilke straffe de skulle tilkomme, og det blev besluttet at lederen, Pajarito, skulle have hugget ørerne af og gå rundt som eksempel til skræk og advarsel "helt i harmoni med disse halvvilde rudimentære forståelse", som det hed i et officielt dokument (Singer, side 61). Og endnu idag, blandt turister på the gringo trail hører man advarslerne: tag ingen billeder; to turister blev myrdet for at fotografere i kirken (Mexico Guide, side 367). Selvom rygten formentlig ikke er rigtigt, gør chamulaerne ikke noget for at mane det i jorden. Under alle omstændigheder gør man klogest i ikke at fotografere. Da vi besøgte dem i påsken 1991 blev vi på vejen stoppet af en vejspærring. Her blev man afkrævet penge til 'el capitán', en dukke udstyret med en voldsom fallos.

Udenfor kirken blev der hele tiden knaldet hjemmelavet fyrværkeri, kanonslag og raketter af - for at vække ånderne - og der var fuldt op af folk, byens ledere i farvestrålende dragter, der rensede sig med musik, røgelse, fyrgrene, levende lys og masser af posh, majsbrændevin, klar til en procession med et "helgen"billede. Kirken havde ikke haft en præst i over 30 år, men fungerede fortsat som center for det religiøse, politiske liv.

I San Cristóbal, og især i dennes udkant, i de fattige skure bor en del udflyttere fra Chamula. De er som regel blevet chikaneret ud, angiveligt fordi de ikke er katolikker, men "evangelistas", medlemmer af protestantiske sekter, opstået på baggrund af nordamerikansk mission. De har på denne baggrund nægtet at deltage i samfundets ritualer og ceremonier, og deres nye religion har uden tvivl betydet en splittelse i samfundets sociale og politiske liv.

I den forbindelse skal man have for øje, at Chamula, ligesom mange andre mexicanske landsbyer, er en ejido, dvs. et landsbyfællesskab med brugsret til jorden, og hvor øverste besluttende myndighed er generalforsamlingen, der vælger en bestyrelse med formand, etc., til at varetage det daglige.

Denne model, der opstod i kølvandet på den mexicanske revolution, forudsætter en vis samhørighed, der ikke er tilstede mellem katolikker og protestantiske fundamentalister. Disse blev således fordrevet, også under henvisning til bevarelse af den indianske identitet.

Fordrivelsen foregår på forskellig måde, ved chikanerier, trusler, bank, afbrænding af huse og tilsidst en overtagelse af deres jord. (Brugsretten overgår til ejidoen ved fraflytning, og den øverste myndighed i så henseende er netop landsbyledelsen)

## Individuelle og kollektive rettigheder

Dette er naturligvis en krænkelse af menneskerettighederne. Problemet er at Chamulaerne sandsynligvis har ret, når de forsvarer sig med, at de udsmidte grupper udgør en fare for gruppens identitet som indianergruppe, når de sætter sig uden for det "traditionelle", sociale liv.<sup>1</sup> Menneskerettighederne bliver her et brækjern imod samfund, der har en fælles identitet og ikke er åbne og indifferente, som de vestlige, hvor man i princippet er ligeglad med om naboen er Jehovas vidne eller kommunist, bare han passer sine forretninger. Menneskerettighederne passer tilsyneladende dårligt med en identitet i en gruppe. Man skal være borger i en stat eller verdensborger, som sådan har man ret til efter sine individuelle behov at beslutte hvad man vil tro på, hvor man vil bo, etc. Hvis disse muligheder er truet kan man appellere til den statslige

1. Ordet 'traditionel' bruges i denne sammenhæng om de indianske samfund, der i et eller andet omfang fortsat har en indiansk identitet i behold i modsætning til det omkringliggende "mestizo" samfund. Heri ligger ikke nogen antagelse om, i hvor høj grad kulturen er præ-columbiansk, men altså blot at den i et eller andet omfang er noget "andet".

ret (hvad der altså ikke fungerer i Mexico, jfr. nedenfor) eller til menneskerettighederne.

Disse kan - eller intenderer at kunne - beskytte ens tro, ejendom, bopæl, etc., men de synes ikke at kunne beskytte samhørighed med en gruppe, beskytte én som Chamulaer, el.lign., idet denne identitet netop trues ved den førstnævnte beskyttelse.

En artikel i Horizontes, et blad for et menneskerettighedscenter i San Cristóbal, slutter således:

“Vi er vidne til en massiv, permanent og strukturel krænkelse af menneskerettigheder for tusinder af mennesker og samtidig ser vi nødvendigheden af at respektere den indianske befolknings ret til at have sin identitet og at forsvare denne og til at opretholde sin sædvaneret og til at vælge sin egen vej til udvikling. ... Er det sådan at de individuelle rettigheder er uforenelige med de fælles rettigheder?” (Horizontes, side 7, egen overs.)

Efter min opfattelse giver det ikke mening udover de traditionelle, individuelle, blot at opstille kollektive rettigheder, idet problemet netop er at disse blokerer for de andre - og omvendt.

Det er i denne forbindelse symptomatisk at Ole Thyssen og Mihail Larsens bog “Menneske Ret” i kapitlet “menneskerettens filosofi” har fire inddelinger: naturen, personen, nationen, verden. Mellem personen og nationen er der intet. Folk, hvis primære identitet ligger et andet sted, som fx. Chamulaernes og givetvis en lang række andre små folk rundt om i verden, hvis opfattelse af ret og moral ikke primært knytter sig til en nationalstat skulle således være unddraget “menneskerettens filosofi”. Dette har en realpolitisk sandhed. Hvor nationalstaten ikke giver rettighederne, kan det være småt med disse. Indbyggere i Kenya, Sydafrika, Iraq, etc., bor nok i en nationalstat, men tilhører ikke nogen nation, og mange har stiftet et sørgeligt bekendtskab med dens ikke-eksisterende rettigheder.

Filosofisk er det dog tvivlsomt om “personerne finder sin identitet i nationen” (Thyssen og Larsen, side 99) og det rammer i hvert fald forbi næsten alle minoritetsgrupper i verden.

Løsningen på dette dilemma findes efter min vurdering ikke i den abstrakte opstilling af “kollektive rettigheder” som selv på det abstrakte plan er en absurditet og som på det konkrete plan kan resultere i en undertrykkende ret - men løsningen består ej heller i at se bort fra det tilhørsforhold der ligger mellem personer og grupper.

## Verdenshistoriens bulldozer

Hans Magnus Enzenberger har i sin essaysamling *Vanvittig Normal* elegant beskrevet hvordan verdenshistoriens bulldozer rydder alt til side der stiller sig i vejen og jævner enhver traditionel kultur med jorden.

“Af varerne skal man høre sandheden: kassettebåndoptagerne i souk’en i Damaskus, Seiko-urene i udstillingsvinduerne i Peking, cowboybukserne og solbrillerne, whisky’erne, parfumerne og bilerne. Der findes ikke den sejrige befrielsesfront, ikke det sultende tropeland, ikke det aldrig så puritanske opdragelsesdiktatur, der kan klare sig uden dem. Elektrisk vinduesbetjening, klimaanlæg, tonede ruder, stereo, master lock, panserglas, - alt inklusive.” (Enzenberger, side 16)

Med varerne, med den rationelle produktion, med det moderne, forsvinder forskelligheden. Alle ser vi det samme TV program og hører den samme musik. Og alle vil vi gerne kunne starte Cadillac’en, i stedet for at være henvist til lokalitetens traditionelle transportmidler, kameler, hundslæder, æsler.

Enzenbergers synspunkter synes dog i en relation ikke at være holdbar.

Sat på spidsen bliver en same vel ikke til svensker bare fordi vedkommende får en snescooter, en mohawk-indianer ikke til canadier fordi vedkommende går med cowboybukser og walkman eller en mame-indianer til mexicaner fordi dens organisation er i besiddelse af en telefax - ligesom en dansker ikke holder op med at være dansker, selvom man ser et japansk fremstillet TV, spiser italienske pizzaer og hører amerikanske plader - omend man er en *anden* dansker end før.

I foråret 1990 var jeg i Stockholm, og vi skulle ud at spise på burgerbar. I USA ligger der så mange at man altid kan finde en hvis man bliver sulten. Burgerne er klar med det samme og koster ca. \$ 1. I Stockholm skulle vi bestille bord i forvejen, burgerne kostede 70 kr. og skulle spises med kniv og gaffel. Der var flot udsmykket med rock-trofæer på væggene og man afleverede sit overtøj inden man fik sin plads anvist. Meget högklassisk og meget lidt amerikansk - uanset den eftertragtede vare.

Bortset fra at Enzenberger synes at undervurdere spørgsmålet om identitet - eller snarere etnicitet - ligger der en klar pointe i at understrege markedsøkonomiens bulldozer fremfærd, og set i relation til menneskerettighederne kan man overveje hvorvidt disse selv udgør en del af bulldozeren eller om de først rigtigt kan fungere efter dens sejrsgang.

Thyssen og Larsen synes at antage det første:

“menneskerettighederne kræver ensretning” (side 160) og “Den verden, som menneskerettighederne skal trænge igennem, er ikke homogen. Men meningen er klart nok at gøre den homogen” (side 161, forf. udh.).

Menneskerettighederne ses her som aktive deltagere i bulldozer effekten. Set i forhold til ovennævnte eksempel er det menneskerettighederne der vil smadre det “traditionelle” indianske landsbyfællesskab med opbrud af dens skikke, religion og religiøst/politiske ritualer. Her vil man indføre “massesamfundet med lønarbejde, kernefamilie, forbrug og ørkesløs fritid” (side 161). Bortset fra at (hæmningsløst) forbrug og ørkesløs fritid ikke lige er det der truer de indianske bønder, kan man næppe klandre menneskerettighederne - eller de personer der promoverer disse - for at kræve ensretning. I Chamula tilfældet kræver man for så vidt “blot” at man ikke må udstøde folk, brænde deres huse, tage deres jord - eller hindre dem i religionsdyrkelse. Det sidste er problematisk, da en anden - og meget afvigende - religionsdyrkelse kan splitte det lille samfund, der vel at mærke ikke er nogen nation. Min opfattelse er nærmest at det ikke (primært) er menneskerettighederne der splitter, men noget forudgående.

Hvilken baggrund har det når religionen kan blive et så markant problem. En af faktorerne er de nordamerikanske missionærer, der i 1960'erne omvendte mange katolikker i Latinamerika. Her var ikke tale om en dialog mellem ligestillede parter, men om at en udsending fra en økonomisk og militær stormagt havde mulighed for at påvirke især de svageste i samfundet. At dette var muligt skyldtes igen andre faktorer, den katolske kirkes magtposition og følgende ligegyldighed overfor undertrykkelse, hvad jeg ikke skal fortabe mig nærmere i (se nærmere Medina, side 201). Pointen er blot at splittelsen eksisterede *før* menneskerettighederne kom ind i billedet som retligt-politisk argument. Når menneskerettighederne kommer på banen - og her er det ikke uden pointe at dette sker fra lokale grupper og ikke fra udenlandske missionærer - opererer disse ikke i et tomrum, lige så lidt som al anden ret opererer abstrakt (se nærmere herom under s.10-11).

“Kravet om menneskerettigheder er det ideologiske modstykke til den økonomiske ensretning, som den internationale samhandel gennemfører” (Thyssen og Larsen, side 160)

Dette er rigtigt som et historisk udsagn; tanken om menneskerettigheder dukkede op i forbindelse med varehandlens gennemslag. Men det er ikke rigtigt hvis man forstår det som “blot” et modstykke. Rettighederne har et indhold og en betydning der rækker udover over genesen.

I udsagnet ligger tillige den sandhed, at menneskerettighederne funge-

rer bedst og naturligst efter den internationale samhandels gennembrud, efter varenes hegemoni, efter verdenshistoriens bulldozers sejrsgang.

I Latinamerika har menneskerettigheder både haft sværere ved at slå igennem og de vil også i de halv-traditionelle, måske indianske samfund ofte være uden betydning, som eksemplet Chamula viser. Denne tvetydighed og dette svage gennemslag hænger sammen med den iberiske invasion, en præmoderne bulldozer, der på en gang skabte forudsætningerne for det moderne gennembrud i Europa (fra sølv og guld til menneskeret) og samtidig vanskeliggjorde det moderne gennembrud i Latinamerika.

De økonomiske forudsætninger for det moderne - herunder den moderne ret - er så at sige stjålet ud af landet.

Inden bulldozerens sejrsgang i Latinamerika - hvilken sejrsgang under alle omstændigheder vil blive en anden i Europa (hvilket Enzenberger ikke synes at have forstået) - vil menneskerettighederne skulle virke i et ikke-rigtig-moderne samfund, hvorfor der skal ske en særlig analyse og en særlig påpasselighed med disses anvendelse.

Særskilt er det vigtigt ikke bare udefra at propagere menneskerettighedernes lyksalighed, idet man så netop går i kasettebåndoptagernes, solbrillernes og cowboybuksernes fodspor. Men en opbakning af lokale initiativer er mere anbefalelsesværdig, omend man stedse skal have sig for øje at også menneskerettighederne indgår i et magtpolitisk spil, der kan være svært at gennemskue.

For forvirringens og anskueliggørelsens skyld kan nævnes at der ca. 100 km fra Chamula lever en anden gruppe indianere, mame, der betjener sig af et internationalt handelssprog (spansk) i modsætning til Chamulaernes arkaisk-lokale tzotzil, og hvor cowboybukser og solbriller sætter deres tydelige præg på hverdagen - igen i modsætning til Chamula, der fortsat går i deres traditionelle dragter. Disse indianere blev i 30'erne under efterdønningerne af den mexicanske revolution af tvunget deres traditionelle skikke, klædning og sprog, som et led i landbrugsreformen (=moderniseringen). Grunden til den meget hårdhændede fremgangsform var at man skulle kunne skelne de mexicanske bønder (indianere eller ej), der havde ret til jord, fra de guatemaltekeiske mame (Medina, side 213ff).

Denne hårdhændede modernisering (modernisering synes i øvrigt altid at være hårdhændet, hvad enten den foregår i Sovjetunionen eller Mexico i 30'erne, i England i 1700 tallet, i Israel ...) betyder på den anden side at menneskerettighedernes gennemførelse synes mere uproblematisk. Her er ikke traditionelle leveformer, der ikke rigtig passer, intet kollektivt, socialt liv, der er truet af ensretning og homogenisering. Bulldozeren har været der.

## Er menneskerettighederne "europæiske"?

I forbindelse med denne omtale af Chamula synes jeg at man blot antydningvis bør besvare spørgsmålet, hvorvidt menneskerettighederne er europæiske, eller om de - endda tværtimod - er universelle regler, et udtryk for verdensfornuften.

Rigtigt er det, at ideen om menneskerettigheder opstod i den europæiske kulturkreds. Dette kan forlede til følgende slutninger:

1. At europæerne er de fornuftigste.
2. At menneskerettighederne blot er et udtryk for europæiske interesser, og som sådan imperialistiske, kulturcentriske osv.
3. At menneskerettighederne er universelle, og at tilknytningen til Europa er tilfældig, accidentiel.

Ingen af delene er rigtige. Det første standpunkt er der formentlig ingen, der vil hævde, uanset at synspunktet er meget udbredt.<sup>2</sup>

Jeg skal ikke gå i dybden med argumentationen, men blot anføre at der ikke er noget der tyder på at europæerne skulle være de mest fornuftige. Vores livstruede ressourceforbrug, vores ensidige fokusering på økonomi, vores forgudelse af (løn)arbejde samtidig med en permanent, betydelig arbejdsløshed, kan være eksempler på ikke udpræget fornuftige træk. Vi har ganske vist på visse områder opnået en forbavsende rationalitet, men dette er i et eller andet omfang sket på bekostning af andre delområder.

Den - lidt hurtige - konklusion må være at vi ikke er avantgarden, der vandrer frem ad fornuftens lige landevej, mens de varme lande forgæves forsøger i det mindste at nå, hvad vi passerede for 50 år siden.

Det andet standpunkt har for så vidt mere på sig. Thyssen og Larsen refererer en EF-beslutning om menneskerettigheder, hvor man kritiserer "en seksuel lemlæstelse af piger og kvinder under *foregivelse* af tradition eller skik og brug" (side 159; opr.udh.). Her er ingen forståelse af andres kulturer. Tankegangen er at en behandling (kvindelig omskæring), der i vores kultur helt oplagt ville være lemlæstelse og helt uacceptabel, *nødvendigvis* også må være det i andre kulturer. Dette er ikke rigtigt.

Spørgsmålet kan naturligvis behandles mere indgående, men det rækker her at påpege at standpunkt nr. 2 har noget på sig.

Problematiske bliver det dog når man hævder at menneskerettighederne "blot" er et udtryk for europæiske interesser. På den måde reducerer

2. Søren Gosvig Olesen har advokeret for at filosofien ikke mere kan beskæftige sig med den eksplicite filosofi, men med de anonyme ideologier, som ikke har talsmænd eller ideologer, men som desuagtet trives, "indbygget i selve livet, med sproget, med påklædningen, med arkitekturen, osv." (side 9 og side 72ff)

man rettens betydning til dens genese og på denne måde skulle man sige at det ikke gør så meget at fængsle kinesere, banke afrikanere og skyde indianere, fordi de ikke har den europæiske frihedskultur - hvilket standpunkt ikke er acceptabelt. Politiske fængslinger, mord, tortur, osv. er i strid med menneskerettighederne hvor de end foregår. Punktum.

Det tredje standpunkt er på samme måde delvist rigtigt - delvis i den forstand at det også er forkert.

Når Hegel så Napoleon, under dennes felttog i Preussen som "verdensånden" lå der på den ene side et fantastisk klarsyn heri. Napoleon var netop det moderne, der fejede hen over Europa, toldskranker, handelshindringer, feudale riger faldt og den borgerlige orden og borgerlig lov opstod. Men der var også tale om rent franske interesser, konkrete magt- og politiske interesser, uden det mindste anstrøg af universalitet.

På samme måde med menneskerettighederne, der på en gang repræsenterer eller er det universelle, det moderne, det fornuftige, men som i sin konkrete sammenhæng altid tjener konkrete interesser.

Måske kan det anskueliggøres ved en lidt fortænkt - og fortærsket - henvisning til kvantefysikken, hvor man, afhængig af betragtningsmåden får to forskellige - og uforenelige - resultater. Denne uforenelighed kan være midlertidig, på den måde at vi blot endnu ikke har så meget viden at vi kan sammenfatte iagttagelserne i modsigelsesfri beskrivelse, eller den kan være principiel, på den måde at betragtningen i et vist omfang påvirker resultatet.

Jeg skal ikke her gå ind i nogen nærmere diskussion heraf, endsige postulere nogen ontologisk identitet mellem kvantefysik og jura, men blot påpege det måske banale at retten - tilsyneladende ligesom den fysiske beskrivelse af verden - ikke endegyldigt lader sig beskrive i én terminologi eller under en synsvinkel. Retten - og herunder menneskerettighederne - forstås tilsyneladende bedst når den beskrives under (mindst) to i sig selv uforenelige synsvinkler.

## Fra rettighed til ret

Menneskerettighederne er abstrakte. De repræsenterer den absolutte abstraktion, som ret til personlig frihed, ret til ejendom, ret til at ytre sig, etc. Som sådanne er de i sig selv uinteressante. Først når de skal krænge sig ned i det konkrete, i domstolsafgørelsen, myndighedsudøvelsen, eller anden menneskelig adfærd, kan det afgøres om der er tale om en ret, eller måske om en uret.

Om retten til at beholde sin indianske identitet (som en kollektiv rettighed, jfr. ovenfor) skriver lederen i Horizontes:

“Lidt efter lidt, og efter 20 år, hvor man benyttede forvisninger for at undgå at denne identitet blev truet blev det efterhånden klart: et net af magtfulde grupper som beskytter, ikke den katolske religion, men handlen med brændevin, distribution af læskedrikke, retten til at pålægge religiøse hverv og hæderspladser ... fordeling af jordlodder og poster som giver økonomisk og politisk magt, alt på en sådan måde at religionen blot er blevet endnu en interesse undergivet de magtfulde gruppers “beskyttelse”” (side 2).

Lederen ser således den kollektive ret til en identitet som en abstrakt rettighed, der i den aktuelle situation mere eller mindre tjener som et skalkeskjul for andre interesser.

Jeg er ikke ganske klar over om analysen er korrekt. Der kan dog henvises til at allerede i 1974 dyrkede 80% af indianerne i Chamula under 1/4 ha jord, mens enkelte dyrkede over 50ha. De sidstes rigdom var dannet på grundlag af udlån, politisk korrupsion og salg af spiritus (Wasserstrom, side 140).

Endvidere kan henvises til følgende pudsige historie: I forbindelse med disse udsmidninger og hvad dertil hører - hvilke ikke bare er i strid med menneskerettighederne, men også med “gældende” mexicansk ret - blev der i 1988 udstedt arrestordre på 21 personer fra Chamula. Da 1988 også var et valgår svarede myndighederne i Chamula tilbage med at nægte at udlevere stemmesedlerne til de centrale valgmyndigheder. Først da arrestorderne blev trukket tilbage fremkom stemmesedlerne fra hele byen - alle i øvrigt for det regerende partis kandidat.

Således indgår ret, menneskerettigheder, repræsentativt demokrati og magtpolitik i en uskøn, forvirret blanding.

Min pointe er at skal man forstå menneskeret og menneskerettigheder og kunne vurdere disse er man tvunget til en analyse af de konkrete forhold. Man kan ikke nøjes med en abstrakt analyse af de abstrakte, universelle menneskerettigheder. Retten - og menneskeretten - er altid konkret.

## Litteratur

- Hans Magnus Enzenberger: Vanvittig normal. Essays. Gyldendal, København, 1990. Ufrivillig eurocentrisme. Et politisk fikserbillede. (Orig.: Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1982)
- Horizontes, Boletín no. 3, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, Marzo 1991.
- Andrés Medina Hernández: Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas. Anales de Antropología, vol. X, México, 1973.

Søren Gosvig Olesen: Tid og kritik. Gyldendal, 1987.

Marie-Odile Marion Singer: El agrarismo en Chiapas (1524-1940). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1988.

Oliver Tickelle: Indigenous Expulsions in the Highlands of Chrapas. IWGIA, Newsletter 2, 1991.

Ole Thyssen og Mihail Larsen: Menneske ret, Gyldendal 1983.

Robert Wasserstrom: Population Growth and Economic Development in Chiapas, 1524 - 1975. Human Ecology, Vol. 6, no. 2, 1978.

*Författarupplysningar:*

Sten Schaumburg-Müller, advokat, licentiatstuderende ved Aarhus Universitet.

