

»ČISTA HAVAJSKA KRI« KOT MERILO OBLIKOVANJA SKUPINE HAVAJSKIH STAROSELCEV

VESNA V. GODINA

Besedilo primerja dva različna načina uporabe koncepta »čista havajska kri« v današnji havajski družbi: prvi je utemeljen na Hawaiian Homes Commission Act in ga uveljavlja havajska država, drugega prakticirajo havajski staroselci. Pokazala bom, kako sta ti rabi istega koncepta povezani z dvema skupinama različnih, celo izključujočih se družbenih in političnih praks: najprej s praksami segregacije in asimilacije, ki jih nad havajskimi staroselci izvaja današnja havajska država, in drugič s praksami revitalizacije in emancipacije, ki jih prakticirajo havajski staroselci. V besedilu so uporabljeni empirični podatki, ki jih je avtorica zbrala pri terenskem delu na Havajih.

Ključne besede: »čista havajska kri«, havajski staroselci, Havaji, Hawaiian Homes Commission Act, havajska renesansa.

The article compares two different uses of the concept of "pure Hawaiian blood" in contemporary Hawaiian society: one based on the Hawaiian Homes Commission Act and practiced by the contemporary Hawaiian state; and the second one practiced by the Hawaiian native population not only in contemporary Hawaiian society, but also among various groups of Hawaiian native population in the USA. I will demonstrate that these two uses of the same concept are connected with two different, incompatible social and political practices. The first is a practice of segregation and assimilation, implemented by the Hawaiian state. The second practice is one of revitalization and emancipation, which is observed by Hawaiian natives. In this study I will use data collected during my field work on Hawai'i (January 2003-December 2003).

Keywords: "pure Hawaiian blood", Hawaiian natives, Hawai'i, Hawaiian Homes Commission Act, Hawaiian renaissance.

UVODNA PRIPOMBA¹

V družboslovnih in humanističnih vedah v Evropi uporabo kriterija »čista kri« kot merila za razvrščanje posameznikov v socialne skupine praviloma povežujemo z negativnimi socialnimi in političnimi praksami, npr. z rasizmom in nacizmom. Povezuje se s *primordialnim razumevanjem etničnosti, etničnih skupin in etnične identitete*, o katerem so v vrsti humanističnih ved, tudi v socialni in kulturni antropologiji, že velikokrat kritično premišljali.

Primordialno razumevanje etničnosti je eden od treh temeljnih načinov razumevanja etničnosti – druga dva sta instrumentalistično in konstruktivistično (Sokolovskii in Tishkov 2008: 190). Navedeni pristopi predstavljajo različne logike za razlago fenomena etničnega:

¹ Terensko delo na Havajih sem opravljala med 31. 1. in 25. 12. 2003 na otoku Oahu, med belimi in havajskimi staroselskimi prebivalci. Uporabljala sem klasično antropološko metodo opazovanja z udeležbo. V nadaljevanju navajam podatke, zbrane na terenu med svojimi intervjuvanci in opazovanci. Mnenja in informacije sogovornikov in opazovancev navajam brez imen, skladno z antropološkim načelom zaščite njihove identitete.

Povedano poenostavljeno, primordialistične teorije menijo, da etnične identifikacije temeljijo na globokih, »primordialnih« vezeh s skupino ali kulturo; instrumentalistični pristopi obravnavajo etničnost kot politično orodje, ki ga voditelji in drugi uporabljajo pri pragmatičnih doseganjih lastnih interesov; konstruktivistični pristop pa poudarja naključnost in fluidnost etnične identitete, ki jo obravnava kot nekaj, kar je ustvarjeno v specifičnih družbenih in zgodovinskih kontekstih, ne pa (kot je to v primordialističnih dokazovanjih) kot nekaj danega. (Sokolovskii in Tishkov 2008: 190)

Veže se torej na predpostavko, »da v razlikah med ljudmi obstaja nekaj esencialnega ali vnaprej danega« (Keyes 1999: 153). Zgodovinsko je povezano s Herderjem in romantičnim konceptom *Volk*, tj. skupnost ljudi, povezanih s »krvjo in dušo« (Sokolovskii in Tishkov 2008: 191). V zgodovini razpravljanja o etničnosti je bil primordializem zelo uveljavljen; uporabljali so ga npr. Max Weber (1968, 1996), Clifford Geertz (1963, 1996), sociobiologi (prim. Keyes 1999: 153; Sokolovskii in Tiskov 2008: 191), uveljavljeno je bilo v sovjetskem razumevanju etničnosti (Sokolovskii in Tishkov 2008: 191).²

Termin *etničnost* se je začel uporabljati »v obdobju neposredno po 2. svetovni vojni kot nadomestek za termine 'pleme' in (v britanski rabi) 'rasa'« (Keyes 1999: 152). V antropologiji pa se uporablja šele od 70. let prejšnjega stoletja:

pred letom 1970 se je v antropološki literaturi omenjal redko, v učbenikih pa ni bilo definicij tega pojma ... Od srede sedemdesetih let pa je koncept pridobil strateški pomen v antropološki teoriji, kar je bil odgovor na spremenjeno postkolonialno geopolitiko in na porast aktivizma etničnih manjšin v številnih industrijskih državah. (Sokolovskii in Tishkov 2008: 190)

V antropologiji je sprva termin označeval »ljudi, za katere se je predpostavljalo, da pripadajo isti družbi in si delijo isto kulturo ter še posebej isti jezik – kulturo in jezik, ki sta se v glavnem nespremenjena prenašala iz generacije v generacijo« (Keyes 1999: 152). V 90. letih prejšnjega stoletja letih pa je Eriksen opredelil etničnost takole:

Etničnost je vidik socialnih odnosov med agenti, ki se imajo za kulturno različne od članov drugih skupin, s katerimi so v vsaj minimalnih odnosih ... etničnost zadeva vidik odnosov, ne pa kulturno posest skupine ... etničnost se izoblikuje v socialnih kontekstih, v katerih so kulturne razlike pomembne ... Kulturne razlike se povezujejo z etničnostjo takrat in le takrat, kadar so pomembne v socialnih odnosih. (Eriksen 1993: 12, 32, 34, 38)

V duhu konstruktivističnega in instrumentalističnega razumevanja etničnosti dodaja tudi, da je etničnost »lahko fluiden ter nejasen vidik družbenega življenja in da lahko sami agenti do določene mere z njim tudi manipulirajo« (n. d.: 31). Morda gre poudariti

² Podrobneje o primordialnem razumevanju etničnosti gl. Bentley 1987; Cerroni-Long 2007; De Vos in Romanucci Ross 1975; Eller in Coughlan 1996; Geertz 1963, 1996; Grosby 1996; Isaacs 1975; Keyes 1976; van den Berghe 1978; Weber 1968, 1996.

zgolj še dejstvo, da primordialno razumevanje etničnosti poudarja istost, medtem ko konstruktivistično razumevanje poudarja različnost, kar se sklada tudi z dvema logikama, ki delujeta pri opredeljevanju katere koli identitete, tudi etnične (prim. Douglas 1983: 35; Jacobson-Widding 1983: 13).

Delovna definicija *etnične skupine*, ki jo je sprejela Komisija za etnične odnose pri IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), pravi, da je to »vsaka skupnost, ki dojema sama sebe kot kulturno različno od drugih, s katerimi je pomembno povezana na družbeno-politični ravni« (Cerroni-Long 2007: 7).

Ta opredelitev poudarja tri temeljne značilnosti vsake etnične skupine: prvič, »samopercepcijo«, torej to, kako skupina dojema samo sebe, pri čemer je za to percepcijo bistveno, da skupina sama sebe doživlja kot razločljivo/ločeno od drugih skupin; drugič, ta razlika mora biti razumljena kot kulturna razlika, ki je povezana z izviro, s »koreninami« (že omenjeno razumevanje etnične skupine kot primordialnega fenomena); in tretjič, da je ta kulturna različnost povezana z razmerji, v katerih določena etnična skupina socialno in politično obstaja, kar vključuje tudi bistveno vprašanje meja z drugimi etničnimi skupinami (omenjena konstruktivistična logika; o tem gl. Barth 1969, 1996; Dormon 1980; Eriksen 1993, 1996; Cerroni-Long 2007). Bistveno je, da so vsi omenjeni elementi navzoči hkrati. Ali:

Dolgo je bilo običajno, da so se »etnične skupine« izenačevale s »kulturnimi skupinami«, in vsaka skupina ljudi, ki je imela »skupno kulturo«, je bila razumljena kot etnična skupina. Kakor smo že videli, pa je bilo takšno razumevanje težko zagovarjati ... kulturne meje niso jasno začrtane meje, prav tako pa se tudi neogibno ne ujemajo z etničnimi mejami ... Ugotovitev nas hkrati opominja na dejstvo, da je etničnost vidik odnosov, ne pa kulturna posest skupine ... Kulturne razlike so povezane z etničnostjo, samo in če so te razlike pomembne v socialnih interakcijah. (Eriksen 1993: 33, 34, 38)

In še:

Uporaba termina »etnična skupina« sugerira stik in vzajemni odnos. Govoriti o etnični skupini v popolni osami je enako nesmiselno, kakor govoriti o zvoku pri ploskanju zgolj z eno roko ... Celo več, skupine so na neki način ustvarjene natančno s tem stikom ... Etnične skupine se nagibajo k temu, da imajo mite o skupnem izviru in skoraj vedno imajo ideologije, ki spodbujajo endogamijo, kar je lahko iz praktičnega zornega kota zelo pomembno. (Eriksen 1993: 9–10, 12)³

³ Za več podrobnosti o problemih, povezanih s konceptom etnične skupine, gl. Alonso 1994; Banks 1996; Bentley 1987; De Vos in Romanucci Ross 1975; Dormon 1980; Eriksen 1993, 1996; Francis 1976; Gans 1996; Glazer 1975; Horowitz 1985; Hutchinson in Smith 1996; Keyes 1976; Nash 1996; Riberio in Gomes 1996; Roosens 1989; Smith 1986; Stern in Cicala 1991; Vermeulen in Govers 1994. Med slovenskimi antropologi se je s problematiko etničnosti in etnične skupine prvi ukvarjal Stane Južnič (1987, 1993), za njim pa tudi še nekateri njegovi študenti oz. študentke (npr. Knežević - Hočevnar 1999; Šumi 2000).

Etnična identiteta se v zvezi z že povedanim o etnični skupini in etničnosti nanaša na razpoznavno organizacijo kulturnih razlik v konkretnih družbenih stikih in razmerjih in je praviloma zmeraj povezana tako s primordialnimi kakor tudi s situacijskimi elementi. Ali, po Eriksenu: »Etnične identitete niso niti zgolj pripisane niti zgolj pridobljene: so oboje« (Eriksen 1993: 5).⁴

Morda je najbolj poznan primer antropološkega prepraševanja primordialnega razumevanja omenjenih konceptov delo Fredrika Bartha.⁵

V tej perspektivi se zdi, da bi bilo treba imeti do uporabe koncepta »čista kri« v antropoloških analizah resne zadržke, oziroma da bi bilo treba to merilo izločiti iz rabe. Vendar cela vrsta konkretnih socialnih in političnih praks zunaj Evrope kaže drugače. Med staroselskimi⁶ skupinami v ZDA je npr. uporaba koncepta »čista kri« precej pogosta, zato je bil ta koncept tudi v razpravah o teh skupinah in populacijah že večkrat analiziran, tako kakor kriterija »etnična identiteta« in »kolonializem« (Halualani 2000, 2002; Kauanui 1999, 2002, 2004; Kelly 2003, 2008; Philips 2005).

Enako velja tudi za staroselce⁷ na Havajih. Ti namreč, enako kakor havajska država, še zmeraj uporabljajo koncept »čista havajska kri«, tako v svojih vsakdanjih praksah kot tudi v političnih razpravah in delovanju. Iz zornega kota havajskih staroselcev je namreč »čista havajska kri« tista entiteta, ki jih bistveno opredeljuje, saj utemeljuje tako njihovo etnično identiteto kot tudi konkretno pripadnost vsakega potomca prvotnega staroselskega prebivalstva današnji skupnosti havajskih staroselcev (Halualani 2000, 2002; Kauanui 1999, 2002, 2004; Kelly 2003, 2008). Tudi v poskusih, da znova uveljavijo lastne politične, socialne in

⁴ Za podrobnejše razprave o konceptu etnične identitete ter problemih, povezanih z njo, gl. Befu 1993; Bentley 1987; Brass 1996; Cerroni-Long 2001; Collier 1998; De Vos in Romanucci Ross 1975; Eriksen 1993; Gans 1996; Goddard, Llobera in Shore 1994; Gonzales in Tanno 1998; Halualani 2000; Južnič 1993; Keyes 1996; Lock 1990; Moerman 1965; Obeyesekere 1975; Smith 1991; Triandafyllidou 1998. Med slovenskimi antropologi se je z vprašanjem etnične identitete prvi sistematično ukvarjal Stane Južnič v delu *Identiteta* (prim. Južnič 1993).

⁵ Fredrich Barth (1969, 1996) je v nasprotju s primordialnim razumevanjem etničnosti v ospredje postavil problem meja ter to, da meje etnične skupine niso objektivne, temveč so zmeraj ustvarjene. Pri ustvarjanju mej etnična skupina res uporablja določene kulturne značilnosti, vendar praviloma zgolj nekatere in predvsem le tiste, ki jo lahko razločijo od drugih socialnih in/ali etničnih skupin. Zato te značilnosti niso zmeraj nujno ali predvsem »kultura« ali jezik, ampak gre lahko za druge značilnosti, npr. način oblačenja, oblika hiš, način življenja ipd. (Barth 1969: 14).

⁶ Izraz »nativno« in njegove izpeljanke v tekstu slovenim s »staroselsko«, »staroselci« itn. Od razpoložljivih možnosti sem se za navedeno odločila, ker slovenjenje v »domorodsko«, »domorodci« itn. vpeljuje neustrezno eksotizacijo havajskih staroselcev. Prevod »nativci« v »domačini« je sicer ustrezen, težava pa so izpeljanke, npr. »domačijski«, ki neustrezno asociirajo na druge rabe, npr. na domačijski produkcijski način (prim. Sahlins 1999). Hkrati na Havajih za »domačine« veljajo tudi belci, ki so se rodili na Havajih.

⁷ Z izrazom »havajski staroselci« v besedilu poimenujem potomce prvotnega prebivalstva Havajev, in to ne glede na stopnjo sorodstva s tem prebivalstvom oz. ne glede na količino »čiste havajske krvi«, ki jo ima posameznik. V opredelitvi termina torej prevzemam stališče današnje staroselske havajske skupnosti oziroma to, kako se ta skupina samodefinira.

ekonomske pravice, zelo pogosto uporabljajo to merilo, in to proti politiki havajske države, ki svoje prakse prav tako utemeljuje s tem konceptom.

V nadaljevanju se bom osredinila prav na njihovo rabo koncepta ter na to, kako ga sami uporabljajo v poskusih svojih emancipacijskih praks, saj so njihove rabe dokaz, kako je lahko primordialno razumevanje etničnosti s koncepti, povezanimi s tem razumevanjem (v nasprotju z uveljavljenim evropskim in morda celo evropocentričnim razumevanjem), osnova za emancipacijske družbene in politične prakse, ki se zoperstavljajo praksam podrejanja, razlaščenja in eksotizacije havajskih (vendar ne samo havajskih) staroselcev.

MULTIETNIČNI HAVAJI

Poznano je, da so Havaji oziroma da je havajska družba »eno etnično najbolj mešanih območij na svetu« (Warschauer 2001: 6), na katerem živijo številne etnične in rasne skupine in skupnosti.

V besedilu s terminom »Havaji« označujem tako geografsko področje in ga uporabljam tudi kot sinonim za havajsko družbo, kakor sem jo ob opazovanju z udeležbo spoznala na Oahu, in z upoštevanjem, da Havaji v resnici niso enotna realnost niti v geografskem niti v socialnem smislu. Otoki, ki tvorijo Havaje, se namreč med sabo močno geografsko in tudi socialno razlikujejo. Zavest o teh razločkih je živa tudi v pogovorih s prebivalci Havajev. Tako so moji sogovorniki zmeraj, kadar so govorili o drugih havajskih otokih, ne o Oahu, poudarjali razločke, oziroma so o teh otokih govorili kot o »drugačnih svetovih«. Razločki so posebej veliki med otokom Ni'ihau in drugimi havajskimi otoki. Razlog je mdr. tudi v tem, ker je Ni'ihau v zasebni posesti družine Robinson, ki je uvedla tudi posebne strategije za zavarovanje prebivalcev tega otoka in njihovega načina življenja pred akulturacijo in asimilacijo. Med te strategije sodi npr. dejstvo, da turisti in drugi tega otoka ne smejo obiskati, oziroma ga lahko obiščejo le na izrecno željo havajskih staroselcev, ki živijo na otoku; otok je prav tako prepovedano preleteti s helikopterji, ga slikati iz zraka itn. Tudi sama sem prvo, nekoliko konkretnjšo podobo o otoku dobila s pomočjo GoogleEarth. Je pa bil prav Ni'ihau tudi tisti kraj na Havajih, na katerem sem, če bi na Havajih ostala dlje, želela opravljati terensko delo.

Po drugi strani pa je treba poudariti tudi, da je kljub visoko artikulirani zavesti o razlikah med havajskimi otoki tako med havajskimi staroselci kot tudi med belimi prebivalci Havajev hkrati opazna tudi percepcija Havajev kot enotnega in razločljivega socialnega sveta, ki se loči od vseh drugih delov ZDA, še posebej od t. i. *Mainland*. Neka visoko izobražena belka iz Honoluluja, zaposlena na univerzi, mi je tako npr. govorila o za Havaje značilno drugačni percepciji časa od percepcije časa, ki vlada v drugih delih ZDA; pripovedovala mi je, da ima Havaje rada, ker so Havaji »najbolj liberalna država ZDA ... prvi so na primer dovolili abortus«; o Havajih je govorila kot o družbi, ki je bistveno

prijaznejša od družbe v celinskih ZDA, itn. Podobno so Havaje kot družbo, razločljivo od družbe v celinskih ZDA, opisovali tudi drugi opazovanci. Nekdanji marinec je, npr., rekel, da so Havaji marginaliziran in prezrt del ZDA, kar se po njegovem mnenju jasno izraža tudi v dejstvu, da Havajev ni na zemljevidu ZDA, ko na televiziji napovedujejo vreme. Tudi havajski staroselci Havaje kljub zavesti o razločkih med otoki razumejo kot enotno geografsko, predvsem pa socialno in kulturno področje, na katerem vladajo njihovi staroselski kozmološki zakoni, ki so seveda bistveno drugačni kot v celinskih ZDA. Povedano torej pomeni, da kljub visoko artikulirani zavesti o razločkih med otoki tako med havajskimi staroselci in tudi med belimi prebivalci Havajev »Havaji« oziroma »havajska družba« zanje obstajajo kot enovite in razločljive socialne entitete, še posebej, ko jih primerjajo z drugimi deli ZDA.

Prebivalstvo Havajev je v primerjavi s prebivalstvom drugih ameriških zveznih držav tudi statistično gledano bistveno bolj rasno in etnično mešano (Healey 2006: 486). V popisu iz leta 2000 je tako na Havajih kar 21,4 % havajskih prebivalcev, ko so se morali odločiti za pripadnost rasni skupini, izbralo pripadnost več rasam (prav tam), medtem ko je bil v celotni ZDA ta delež le 3 % (prav tam).⁸

Na Havajih so najpomembnejše tri skupine prebivalcev: Azijci, havajski staroselci in belci. Najštevilnejša skupina prebivalcev so Američani azijskega izvira (n. d.: 487), med njimi prevladujejo japonski in filipinski Američani (prav tam). Havajski belci so kot druga najštevilčnejša skupina manjšinska skupina,⁹ havajski staroselci mešanega izvira pa so tretja največja skupina havajskega prebivalstva:

Medtem ko se je leta 1990 za staroselske Havajce opredelilo nekako 238.000 ljudi, popis iz leta 2000 poroča o 401.000 posameznikih. Izmed tistih, ki so se v popisu iz leta 2000 odločili za staroselsko havajsko raso, jih je 35 % izbralo izključno le staroselsko havajsko raso. Preostalih 65 % pa je izbralo še drugo dodatno raso. (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 690)¹⁰

⁸ Havaji so bili izrazito etnično mešano območje že v preteklosti: »Na začetku dvajsetega stoletja so se družboslovci navduševali nad havajsko multietnično mešanico kot nad 'živim laboratorijem medčloveških odnosov'. Ekstenzivno priseljevanje iz Azije, tihomorskih otokov, Evrope in obeh Amerik, ki je bilo potrebno za pridelovanje sladkorja na plantažah, in posledično zelo visoka stopnja rasno mešanih zakonov, je oblikovala fascinanten kulturni mozaik, znan kot 'talilni lonec'« (Grant in Hymer 2003: n. p.). Pridelava sladkorja je postala prevladujoča gospodarska dejavnost na Havajih že v 60. letih 19. stoletja (n. d.: 108–116).

⁹ Havaji so sploh edina zvezna država ZDA, v kateri so belci manjšina. Na to dejstvo je vezana cela vrsta frustracij tam živčih belcev (Whittaker 1986).

¹⁰ Razlika v številu havajskih staroselcev v obeh popisih je tudi posledica različnih metodologij, uporabljenih v popisih. Tako so bili v popisu leta 1990 »posamezniki naprošeni, da izberejo le eno raso ... ker je zelo velik delež havajskega prebivalstva mešanega izvira, je praksa, da se identificirajo le z eno raso, otežila ustrezno preštete populacije ... Leta 2000 pa je bilo prebivalcem ZDA dovoljeno, da ... označijo toliko ras, kolikor želijo« (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 688, 690). Rezultat je bil, da so vse številke v zvezi s havajskimi staroselci v popisu leta 2000 bistveno višje kakor v popisu leta 1990. Raba druge metodologije pa je, kakor bo razvidno iz nadaljevanja, skladna z genealoškim načelom havajskih staroselcev.

Sobivanje različnih etničnih in rasnih skupin na Havajih je razumljeno na različne načine. Za bele Američane, še posebej tiste, ki niso nikoli živeli na Havajih ali pa na Havajih še ne živijo dolgo, je havajska družba pogosto razumljena kot družba, ki »v situaciji velikih razlik omogoča mirne odnose med skupinami« (Healey 2006: 486), kot družba, v kateri vlada »visoka stopnja strpnosti« (n. d.: 487), ali celo kot »rasni paradiz« (prav tam). Nekateri beli raziskovalci Havajev poudarjajo tudi, da »Havaji nimajo zgodovine ... rasizma« (n. d.: 488).

Vendar pa vse najpomembnejše skupine prebivalcev na Havajih doživljajo havajsko družbeno realnost kot konfliktno obliko sobivanja in o tem tudi eksplisitno poročajo (Fung 2005; Kana'iaupuni in Liebler 2005; Kelly 2003; Whittaker 1986). Konfliktni odnosi vključujejo različne oblike izkoriščanja, kolonializma, nadvlade in asimilacije. Vse te in številne druge prakse so konstitutivni sestavni del vsakdanjega življenja na Havajih in določajo dejanski socialni položaj in konkretno življenje vseh etničnih in rasnih skupin na Havajih.

Enako velja tudi za havajske staroselce. Ti vidijo multietnični položaj na Havajih kot razmere »še vedno trajajoče okupacije« (Kelly 2003: 1002, 1008) s »kolonialnim stilom rasizma in političnega zatiranja prvotnega prebivalstva Havajev« (n. d.: 1001).¹¹

POLOŽAJ HAVAJSKIH STAROSELCEV NA MULTIETNIČNIH HAVAJIH

Ker so havajski staroselci šele tretja največja skupina prebivalcev na Havajih, so »manjšina v svoji lastni domovini« (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 690).¹² Tak položaj pa je zanje vse prej kot ugoden. Povezan je namreč s celo vrsto težav, ki bistveno opredeljujejo tako njihov ekonomski kot tudi politični in socialni položaj. Ali, po Kellyjevi: havajski staroselci so »izgubili ... svojo zemljo, naravne vire, politični glas, ekonomsko moč in kulturno avtonomijo, kar vse jim je bilo odvzeto proti njihovi volji« (Kelly 2003: 999–1000).

Slab ekonomski položaj havajskih staroselcev je povezan predvsem s tem, da so izgubili zemljo, na kateri so se tradicionalno preživljali s kmetijstvom:

¹¹ Dejstvo, da Havaji sploh niso ameriško ozemlje, beli Američani zelo redko priznajo. Je pa to poudaril Noam Chomsky v opisu japonskega napada na Pearl Harbour: »7. decembra 1941 sta bili napadeni dve vojaški bazi v dveh ameriških kolonijah – ne pa nacionalno ozemlje, saj to ni bilo nikoli ogroženo. ZDA se je pretvarjala in imenovala Havaje za lasten 'teritorij', toda v resnici je šlo za kolonijo« (nav. po Kelly 2003: 1001). Prav napad na Pearl Harbour pa je za Američane vključil Havaje v ZDA. Ali, kakor piše Kellyjeva: »Za Američane se njihova povezanost s tem prostorom začne z bombardiranjem ameriških vojaških oporišč 7. decembra 1941. Dogodek je postal predmet nostalgčnih legend in laži o ameriški povezanosti s Havaji«; mednje Kellyjeva šteje tudi film *Pearl Harbour* (prav tam).

¹² Havajski staroselci so klasična etnična skupina, ki istočasno izpolnjuje tudi merila za manjšinsko skupino. Manjšinska skupina je opredeljena kot »skupnost, a) ki strnjeno ali nestrnjeno živi na območju določene države, b) je številčno manjša od drugega prebivalstva v državi, c) njeni člani so državljani te države, d) skupnost ima etnične, jezikovne ali kulturne značilnosti, drugačne od drugih prebivalcev, e) njeni člani kažejo željo po ohranitvi teh značilnosti« (Ermacora in Pan 1995: 160). Havajski staroselci povsem ustrezajo tem merilom.

Globaliziran ekonomski razvoj je najprej pripeljal do monopolizacije in nato do propada kmetijstva, s katerim so se Havajci dolgo preživljali. Razvoj komunikacijskih in transportnih sistemov, še posebej letalskega, je pripeljal do tega, da se je havajska ekonomija transformirala iz kmetijstva v turizem, pri čemer je bila v ekonomiji, ki ji dominirajo ... ameriške korporacije, večina ... Havajcev zreducirana na komaj kaj več kot 'eksotično' turistično zanimivost ... Nato je v sedemdesetih in osemdesetih letih Havaje preplavil japonski kapital in drastično vplival na vrednost nepremičnin in na davke, s čimer je postalo kmetovanje na majhnih kmetijah ali doma čedalje manj racionalno. (Warschauer 2001: 6)¹³

Ali, kakor položaj opisuje Kellyjeva:

Na Havajih ob koncu leta 2002 vlada in zasebna industrija nadaljujeta s krajo havajske zemlje in naravnih bogastev. Ameriški zakoni, ki so bili vsiljeni v času trajne zasedbe, sodno omogočajo, da havajsko zemljo uporabljajo bogati vlagatelji ali da se uporablja za vojaško širitev. Praksa nadzora nad zemljo je tu običajni ukrep razkazovanja ameriške moči. Trenutno je vojaška širitev, ki se dogaja na Havajih, največja po 2. svetovni vojni... Havaji so sedež največjega vojaškega poveljstva na svetu. (Kelly 2003: 1002)

Tudi socialni položaj havajskih staroselcev je slab: »Kot skupina doživljajo visoko stopnjo obolenosti in smrtnosti, slabe izobraževalne rezultate in obroben socialno-ekonomski položaj« (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 690), »Havajci ostajajo največja etnična skupina, ki se izseljuje s Havajev« (Kelly 2003: 1001), Havajci, ki so ostali doma, pa »imajo še zmeraj najslabše statistične kazalnike, ko gre za zdravje in izobrazbo, najvišjo stopnjo alkoholizma in odvisnosti ter nesorazmerno veliko število zapornikov« (prav tam; prim. tudi Blaisdell 1993, 1997; Braun idr. 1997; Kana'iaupuni in Melhan 2001; Kauanui 2007; Srinivasan in Tessie 2000).

¹³ Trenutni položaj je posledica dolge zgodovine, v kateri so odločilnega pomena tako dolga avtohtona havajska zgodovina (z lastno kulturo, politično ureditvijo z razredi in poglavarji iz časa okoli leta 1400, ter poznejšimi kralji) kot tudi kolonializem, priključitev Havajev k ZDA, oblikovanje Havajev v ugleden turistični cilj idr. (gl. Grant in Hymer 2003; Kirch in Sahlins 1992; Sahlins 1987; idr.). Ker se v tem okviru ne moremo ukvarjati s podrobnostmi te zgodovine, naj posebej poudarim le ameriško priključitev Havajev k ZDA, ker je bila to tista zgodovinska točka, na katero so se stalno nanašali komentarji mojih staroselskih in belih opazovancev in sogovornikov. Zanimivo je, da so tako rekoč vsi izpuščali druge, za Havaje izjemno pomembne, celo usodne zgodovinske procese in zgodovinska dejstva, npr. japonsko priseljevanje na Havaje in njegov pomen za otoke. Sogovorniki so pomen Japoncev omenjali le za čas po 2. svetovni vojni, in sicer v dveh zvezah: prvič, v zvezi z 2. svetovno vojno oziroma z japonskim napadom na Pearl Harbour ter s podpisom mirovnega sporazuma ob koncu vojne; in drugič, v navezavi na sodobnost oziroma dejstvo, da so Japonci na Havajih tista etnična skupina, ki obvladuje finance in administracijo. V resnici pa so prvi pomembnejši stiki Havajev z Japonci bistveno starejši, saj segajo v čas že omenjenega uvoza delavcev za potrebe havajske produkcije sladkorja. Tako velja za prvo skupnost japonskih priseljencev na Havajih skupnost *Ikkaisen* iz leta 1885 (Grant in Hymer 2003: 116).

Odkar so bili Havaji leta 1898 priključeni k ZDA,¹⁴ so bili havajski staroselci deležni odkritih asimilacijskih pritiskov (Dudley in Agard 2006; Kelly 2003; Kauanui 2007):

Staroselske Havajce so ... spodbujali, naj »postanejo Američani«, in mnogi so to tudi postali ... Havajski jezik je bil v šolah prepovedan ... Havajci so svojim otrokom dajali ameriška imena Otroke so pošiljali v ameriške šole, kjer so jih učili zaobljube vdanosti Združenim državam. Učili so jih, da morajo spoštovati zakone belcev, sprejeti njihovo moralo in ameriški način življenja. Dovolili so, da so se učili in sprejeli belo zgodovino Havajev. Radio, časopisi, vse je pridigalo amerikanizem. Havajske otroke so učili, da so njihovi lastni ljudje leni, neumni, ničvredni in da se morajo obrniti proti lastni kulturi in iz sebe narediti jenkijske odrasle ... Mnogi so slišali, da so leni, neumni in ničvredni tolikokrat, da so na koncu to tudi verjeli ... Najhujše od vsega pa je bilo, da je pranje možganov v desoletjih prepričalo večino Havajcev, da so jim misijonarji, njihovi potomci in Združene države Amerike naredile le majhno krivico. (Dudley in Agard 2006: 87–88)

Opisani postopki, ki so jih ZDA prakticirale v odnosu do havajskih staroselcev, pa so ustvarili tudi odpor. Njegova značilna oblika je gibanje havajskih staroselcev, poimenovano »havajska renesansa« (Sahlins 1994; Warschauer 2001), ki je odprlo številne zahteve na več ravneh: politični boj za zemljo; politični boj za suverenost; boj za ponovno oživetev havajskih kulturnih tradicij, kot so *hula*,¹⁵ vožnja s kanuji itn.; in boj za oživetev havajskega jezika (Kana'iaupuni in Liebler 2005; Kelly 2003; Warschauer 2001). Ti naporji so že prinesli številne pomembne rezultate: ne le, da je prišlo do »oživitve havajske kulture, jezika in ponosa« (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 688), temveč so havajski aktivisti dosegli, da je na Havajih havajščina postala poleg angleščine uradni jezik. Pojavile so se na havajski kulturi

¹⁴ Priključitev Havajev k ZDA je s strani havajskih staroselcev razumljena kot začetek že omenjene ameriške trajne zasedbe Havajev (Kelly 2003: 1002), ki so se ji havajski staroselci stalno upirali: »Protest zoper ameriško navzočnost na Havajih in zoper priključitev Havajev k ZDA je star in trajen. Kmalu po *Bajonetni ustavi*, ki je bila vsiljena pod kraljem Kalakauajem leta 1887, so staroselski Havajci oblikovali odpor. Robert Wilcox, pol-Havajec, ki ga je Kalakaua poslal študirat politiko v Italijo, je vodil zaroto za ponovno vzpostavitev moči kralja in za odpravo *Bajonetne ustave*. Njegova vojska je bila poražena ... Med kratko vladavino Lili'uokalani so Havajci, spet pod vodstvom Wilcoxa, kovali zaroto, da bi prevzeli oblast in ohranili otoke za Havajce. Wilcox in drugi voditelji so bili zaprti ... Ko je bila leta 1895 monarhija zrušena, je Wilcox, ki je združil svoje vojaške sile s silami Lili'uokalani, skušal še enkrat obnoviti havajsko vlado. Spopadi so potekali 10 dni, preden so se rojalisti predali. Po predaji se je kraljica Lili'uokalani, da bi jih obvarovala smrti, formalno odpovedala svojemu položaju ... Staroselska havajska skupnost je torej govorila s svojo krvjo. Zagotovo ni želela priključitve k Združenim državam. Havajci so nadaljevali z upiranjem priključitvi. Leta 1897 so Kongresu poslali t. i. *monster petition*, ki jo je podpisalo 29.000 staroselskih Havajcev in v kateri so protestirali zoper priključitev ... Navadni državljani Havajev niso nikoli glasovali za priključitev.« (Dudley in Agard 2006: 81).

¹⁵ *Hula* je eden izmed zelo pomembnih elementov staroselske havajske tradicije, ki ima v havajski renesansi osrednjo vlogo, in to ne glede na to, da je postala del bele turistične ponudbe Havajev in da ni povsem jasno, kaj oz. kakšna staroselska havajska *hula* sploh je oz. je bila (Sahlins 1994: 381–384).

utemeljene šole, usposabljanja za vodenje in izobraževalni programi, kar vse na mlade prenaša havajsko kulturo in kozmologijo (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 688). Po sto letih so se na havajskih šolah izšolale prve generacije v materinem havajskem jeziku (Warschauer 2001: 6–7). V havajskem gibanju se je pojavilo tudi nekaj izjemnih nacionalnih voditeljev, npr. staroselska havajska antropologinja Haunani-Kay Trask (1990, 1991, 2000).

UPORABA MERILA »KOLIČINA ČISTE HAVAJSKE KRVI« ZA RAZVRŠČANJE HAVAJSKIH STAROSELCEV

Havajski staroselci naj bi bili, gledano zgodovinsko, domorodno prebivalstvo havajskih otokov.¹⁶ Njihovi potomci na Havajih živijo še danes. Vendar pa ostaja še vedno brez odgovora vprašanje, kdo so danes na Havajih potomci teh prebivalcev, ki naj se jim prizna status havajskih staroselcev, torej kdo so danes »pravi havajski staroselci«. Ko gre za ločevanje »pravih« od »nepravih« Havajcev, na današnjih Havajih prevladujeta dve merili: »čista havajska kri« in genealogija.

Kri oziroma količina »čiste havajske krvi« je bila kot merilo prepoznavanja »pravih« havajskih staroselcev uvedena že leta 1920 s *Hawaiian Homes Commission Act*¹⁷ (Halualani 2000; Kauanui 1999). Skladno s tem dokumentom mora imeti posameznik za to, da je »pravi« havajski staroselec, najmanj 50 % »čiste havajske krvi«. Posledično so torej havajski staroselci razdeljeni v dve skupini: »v 'petdesetodstotneže' ('staroselske Havajce') in v 'manj kot petdesetodstotneže' ('Staroselske Havajce'), pisane z velikim 'S'« (Kauanui 2007: 150).¹⁸ V tem smislu tudi »termin 'staroselski Havajec' pomeni vsakega potomca, katerega vsaj polovica krvi pripada rasam, ki so naseljevale Havaje pred letom 1778«¹⁹ (Halualani 2000: 593). To merilo oziroma razdelitev havajskih staroselcev je danes še redno v rabi v uradnih postopkih havajske države (Kauanui 2007: 150), kar pomeni, da uradna politična praksa potomce domorodnega prebivalstva Havajev deli v podskupini z različnim statusom in različnimi pravicami.

¹⁶ V tem smislu ustrezajo opredelitvi domorodnih ljudstev, kakor je podana v *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, po kateri gre za »ljudstva, ki so bila navzoča na danem ozemlju pred prihodom večjih, praviloma evropskih skupin prebivalcev« (Barnard in Spencer 2008: 609).

¹⁷ Mnogi razumejo *Hawaiian Homes Commission Act* za značilno dejanje ameriškega kolonializma. Dudley in Agard tako eksplicitno poudarjata, da je bil »*Hawaiian Homes Commission Act* odgovor na potrebe pridelovalcev sladkorja« (Dudley in Agard 2006: 86; prim. tudi Kauanui 1998). V tem okviru ne moremo podrobneje razpravljati o tem zakonu in njegovem pomenu za položaj havajskih staroselcev, je pa treba opozoriti, da je to dokument, ki je s tem, ko je havajskim staroselcem dodelil določena ozemlja, bistveno posegel v politično in ekonomsko geografijo Havajev ter v ekonomski in socialni položaj havajskih staroselcev. Kako, bi zahtevalo posebno obravnavo.

¹⁸ Dejstvo, da je izraz »staroselski Havajec« povezan s takšno logiko razvrščanja havajskih staroselcev, je tudi razlog, da v besedilu namesto tega izraza uporabljam izraz »havajski staroselci«.

¹⁹ »Leto 1778 označuje čas, do katerega na otokih, tako se predpostavlja, ni bilo nikogar drugega razen Havajcev« (Kauanui 2007: 155).

Sami havajski staroselci pa namesto količine »čiste havajske krvi« za določanje »pravih« havajskih staroselcev uporabljajo merilo rodovnega izvira: »Havajci še zmeraj težijo k temu, da genealogiji pripisujejo večji pomen kakor pa količini krvi in da med Havajce vključujejo vsakogar, ki ima kakršnega koli havajskega prednika« (prav tam; prim. Kauanui 2002, 2004).

Gledano genealoško je tako havajski staroselec torej vsak posameznik, »ki je potomec prvotnega ljudstva, ki je do leta 1778 zasedalo in prakticiralo suverenost na področju, ki danes tvori državo Hawai'i« (Kauanui 2007:155). Pri tem ni pomembno, kolikšen odstotek »čiste havajske krvi« ima posameznik. Pomembno je le, da izvira iz staroselskih prebivalcev havajskih otokov.²⁰ Rodovno merilo se zdi havajskim staroselcem primernejše za ugotavljanje »pravih Havajcev« iz več vzrokov: najprej zato, ker so »havajske genealoške prakse ... vztrajne in dokazane oblike identifikacije« (n. d.: 150); nato tudi zato, ker genealoške prakse »ukanijo, preslepijo delokacijo, premestitev«;²¹ prav tako tudi, ker preprečujejo prilasčanje havajske identitete s strani Nehavajcev; in navsezadnje, ker učinkovito blokirajo »državno rezoniranje z vsiljenim merilom količine krvi« (prav tam).

Ko govorimo o genealogiji kot merilu za identifikacijo »pravih Havajcev«, pa je treba poudariti tudi, da je havajska genealogija v svojem jedru kozmološka. Namreč,

havajska identiteta ... izvira iz Kumulipo, velike kozmološke genealogije. Njena bistvena značilnost je, da so vsi deli havajsko konceptualiziranega sveta med sabo povezani z rojstvom in kot takšni eno samo nevidno sorodstvo... genealogije Zemlje, Bogov, Poglavarjev in ljudi se prepletajo druga z drugo. (Kame'eleihiwa 1992: 2)²²

²⁰ Kljub temu dejstvu so med havajskimi staroselci opazne različice razumevanja avtohtonosti. Vprašanje, kdo je in kdo ni »pravi havajski staroselec«, se v konkretnih družbenih položajih rešuje različno. Ko gre za razmerja z belci, je avtohtoni havajski staroselec praviloma lahko vsak potomec staroselskega havajskega prebivalstva pred prihodom belcev, je pa pri presoji istega vprašanja v okviru skupine havajskih staroselcev kot resnično avtohtoni havajski staroselec lahko spoznan zgolj tisti, ki ima npr. 75 ali celo 100 % »čiste havajske krvi«. V rabi pa so tudi še druga merila za presojanje »pravih havajskih staroselcev«. Enega od zanimivejših je uporabila havajska staroselka z doktoratom znanosti, ko je govorila o havajskih staroselcih z otoka Ni'ihau; označila jih je takole: »Ljudje iz Ni'ihau niso pravi Havajci.« S tem je namignila na dejstvo, da se otočani niso priključili havajskemu staroselskemu gibanju in njegovim zahtevam, da so po njenem mnenju politično neosveščeni, saj se distancirajo od socialnih in političnih procesov na Havajih. Poseben problem so Havajci, ki živijo v celinskem delu ZDA in so v očeh politično aktivnih Havajcev, ki živijo na Havajih, večkrat videni kot »neavtohtoni Havajci« (Kauanui 1998, 2007). Po drugi strani pa so tudi belci, rojeni na Havajih, celo med havajskimi staroselci pogosto razumljeni kot avtohtoni prebivalci Havajev (Fung 2005).

²¹ Namreč, »okoli 161.000 staroselskih Havajcev živi na ameriški celini« (n. d.: 690), oziroma »najmanj ena tretjina Havajcev [je] geografsko razpršena zunaj Havajev ... Po popisu iz leta 2000 jih 40 % živi na celini, od teh kar 16 % v Kaliforniji« (Kauanui 2007: 144).

²² Tu, žal, ne moremo podrobneje analizirati havajskega sorodstvenega sistema, ki predstavlja posebni tip klasifikatoričnega sistema sorodstva (Rhum 1999: 233). Tako tudi izpuščamo številne bistvene značilnosti havajske genealogije kakor tudi njene nasledke v vsakdanjem življenju, npr. vpliv genealogije na definiranje in redefiniranje identitet, razločevanje, neenakosti, razmerij moči itn. Izpuščamo tudi opis sorodstvene strukture v okviru staroselske kozmologije. Analiza omenjenih vprašanj namreč daleč presega v tej razpravi razgrnjena vprašanja.

Posledično havajska identiteta zato vključuje številne in različne vezi s krajem bivanja, izmed katerih so najpomembnejše: fizične vezi s krajem bivanja; rodovne vezi s krajem bivanja; kolektivni spomini, povezani s krajem bivanja; in prakse poimenovanja, povezane s krajem bivanja (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 691–694). Povedano pomeni, da je havajska identiteta neločljivo povezana s krajem bivanja in da je ta eno od središč in razsežnosti te identitete.

Za predstavnike katere koli rasne ali etnične skupine imajo lahko značilnosti prostora ... odločilne simbolne in praktične vplive na identiteto in identifikacijske procese ... unikatna značilnost, ki jo bodo staroselski Havajci imeli vedno, pa je rodovna povezanost s Havaji kot domovino prednikov ... Ko gre za identiteto, ... ima kraj bivanja v staroselskem havajskem izročilu, šegah in navadah odločilno vlogo, saj povezuje fizične, duhovne in socialne vezi z zemljo in morjem ... Za identifikacijske procese je pomembno, da Havajci vidijo v recipročni naravi skrbi za zemljo (malama 'aina) takšen dinamičen, intimni odnos, kakršen je vsebovan v skrbi za ljudi in je še najbolj podoben družinskim vezem. (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 691, 692)²³

Havajska zemlja – havajsko *aina* – je zato središče za razumevanje tako havajske staroselske identitete kakor tudi za razumevanje številnih drugih praks in zahtev današnjih havajskih staroselcev ter socialnih in političnih ciljev havajskega staroselskega gibanja (Dudley in Agard 2006; Handler in Linnekin 1984; Halualani 2000; Kana'iaupuni in Liebler 2005; Kelly 2003; Tobin 1994; Warschauer 2001). Iz tega zornega kota gre tako npr. pri dejstvu, da na havajski zemlji živijo ljudje iz najrazličnejših etničnih in rasnih skupin, za mnogo več kot le za problem lastništva zemlje.²⁴ Iz staroselskega havajskega kozmološkega zornega kota namreč takšen položaj havajskim staroselcem onemogoča uresničevanje genealoških obveznosti, ki bi jih morali udejanjati v odnosu do svoje zemlje. Gre torej za situacijo, ki je, kakor je to opisala neka havajska staroselka in intelektualka, »nenaravna« in ki »je slaba ne le za nas, ampak tudi za *haole*²⁵«. Po havajski staroselski kozmologiji mora zato – tako so

²³ So pa celo nekateri antropologi napačno interpretirali havajsko staroselsko povezanost z zemljo (Tobin 1994; Linnekin 1983, 1991).

²⁴ To pa ne pomeni, da gre vprašanje lastništva zemlje podcenjevati. Lastništvo zemlje je, nasprotno, za havajske staroselce osrednje vprašanje, tudi v zvezi z identifikacijo in identiteto (Kana'iaupuni in Liebler 2005; Kauanui 1998, 1999, 2007).

²⁵ Na Havajih belce običajno imenujejo *haole* (izraz se v havajskem jeziku piše z malo začetnico, Fung 2005: 53) ali pa *Mainlander*. Beseda *haole* pomeni tujec (prav tam), belec (prav tam; Kelly 2003) ali pa *outsider* (Warschauer 2001: 6). Danes se izraz *haole* na Havajih običajno »uporablja za belce, čeprav predvsem starejše generacije staroselcev *haole* pravzaprav uporabljajo za Američane evropskega izvira, medtem ko so belci od drugod poimenovani po državi izvira: Nemci, Italijani idr.« (Fung 2005: 53). V skupini *haole* lahko najdemo različne podskupine: prvi so »lokalni *haole*«, tj. belci, rojeni na Havajih ali tam živeči že več desetletij; drugi so »celinski *haole*«, tj. belci »iz celinskih ZDA, predvsem tisti, ki ohranjajo celinske kulturne značilnosti in odnos do staroselcev« (prav tam); tretja podskupina pa so *hapa haole*, »dobesedno, pol belci ali pol tujci« (Kauanui 2007: 148), tj. »rasno mešani Havajci«. Ta podskupina je najstarejša; *hapa haole* so namreč del havajskega prebivalstva vsaj od leta 1849 (prav tam).

mi razložili moji havajski staroselski opazovanci – »vsak posameznik živeti na zemlji svojih prednikov. To je naravni red stvari« (mnenje prej omenjene opazovanke).

Drugo vprašanje pa je, ali je rodovno merilo za določanje »pravih havajskih staroselcev« res neodvisno od merila »čista havajska kri«. Odgovor na to vprašanje je negativen. Tudi rodovno merilo havajskih staroselcev se namreč opira na biološko sorodstvo, torej na sorodstvo po rojstvu, ki je v havajski kozmologiji temeljna oblika povezanosti in pripadnosti. To na prav poseben način dokazujejo tudi havajski staroselci. Po rodovnem merilu vsaka količina havajske krvi zadošča, da posameznik pripada skupini havajskih staroselcev. Razložek med uporabo kriterija »čista havajska kri« s strani države in havajskih staroselcev v resnici torej ni razložek v merilu kot takem, temveč v tem, kako se to isto merilo uporablja. Natančneje, razložek se nanaša na količino »čiste havajske krvi«, ki konkretnega posameznika potrjuje za havajskega staroselca: po rodovnem merilu za to zadošča vsakršna količina krvi, havajska država pa zahteva več kot 50 % »čiste havajske krvi«. Ali, kakor je povedal eden mojih staroselskih opazovancev, živeč na enem od območij, ki pripadajo havajskim staroselcem: »Vsak, ki izvira iz prvotnih prebivalcev Havajev, je havajski staroselec. Vsak. Ni važno, koliko krvi ima. In tudi ni važno, kako je videti, koliko je podoben belcem ali nam. Vsak, ki ima prednike Havajce, je z rojstvom povezan z nami. Je naš človek.« Ali, po mnenju drugega havajskega staroselca: »Biti Havajec je stvar krvne vezi« (Halualani 2000: 580).

Vendar pa je tudi v skupini havajskih staroselcev ne glede na povedano pomembno, koliko havajske krvi ima posameznik. Tudi Halualanijeva²⁶ je ugotovila, da namreč havajski staroselci, ko govorijo o svoji staroselskosti, praviloma natančno navajajo tudi količino »čiste havajske krvi«, ki jo ima konkretni posameznik:

Na moje presenečenje je v vseh treh skupnostih več kot polovica članov utemeljevala, »kdo so«, dosledno s pomočjo krvnih vezi, češ da so, ali 75 % Havajci ali 50 % Havajci. ... Dan za dnem so se člani havajske skupnosti nenehno sklicevali na in osmišljali svojo kulturno identiteto s količino krvi – »50 % havajske krvi, 25 % havajske krvi«. (Halualani 2000: 582, 590)

Po besedah njenega sogovornika: »Moji bratje, sestre in jaz smo vsi najmanj 75 % Havajci. Kolikor vemo do zdaj« (n. d.: 580).

Izraz *Mainlander* pa pomeni le drugo prej opisano skupino *haole*, torej belce, ki so se na Havaje preselili iz celinskih ZDA, oz. iz *Mainland*, kakor celinski del ZDA imenuje večina Havajcev. To poimenovanje je čustveno, socialno in politično motivirano, saj je povezano s stališčem o marginaliziranosti Havajev in njihovih prebivalcev, za kar so moji opazovanci navajali vrsto dokazov. V tem smislu je bila dosledna raba poimenovanja »the Mainland« med mojimi opazovanci povezana z dvojim: najprej s stališčem, da so Havaji zgolj formalno, »na papirju«, del ZDA, v praksi pa so od ZDA ločeni in so »čisto drug svet« (to stališče so zagovarjali tako havajski staroselci kot tudi mnogi *Mainlanderji*); drugič pa gre za stališče, da je najpomembnejši del ZDA, kot dobesedno pove tudi ime, »the Mainland« (ali celo »The Mainland«), torej celinski del ZDA, medtem ko so Havaji drugorazrednega, če sploh kakšnega pomena za ZDA. Med mojimi belimi opazovanci je bilo največ celincev, torej belih priseljencev iz celinskih ZDA, nekateri pa so bili tudi belci, rojeni na Havajih.

²⁶ Halualanijeva je do sklepov prišla na osnovi klasičnega antropološkega terenskega dela v treh staroselskih havajskih skupnostih: na Havajih, v Arizoni in Kaliforniji (Halualani 2000).

Podatki, ki sem jih zbrala sama, se skladajo s Halualaninimi ugotovitvami. Tudi moji staroselski havajski opazovanci so namreč pri govorjenju o svoji havajskosti praviloma govorili o tem, koliko odstotkov havajske krvi imajo. Tako je npr. sogovornica poudarila: »Sem najmanj 50 % Havajka. Vsaj toliko moje krvi je havajske.« Drugi havajski staroselec pa je, ko je razlagal razloge za vrnitev iz Honoluluja domov, torej na prvotni kraj bivanja,²⁷ te razloge pojasnil: »Moja kri me je vlekla nazaj, na mesto mojih prednikov. Imam najmanj 75 % havajske krvi.«

Govorjenje o količini »čiste havajske krvi« je med havajskimi staroselci v skupini staroselskih Havajcev povezano tudi s praksami socialne stratifikacije. Vertikalna stratifikacija havajskih staroselcev v lastni staroselski skupini namreč temeljni prav na tem, koliko »čiste havajske krvi« ima posameznik ali posameznica. S tem merilom tako havajski staroselci v svoji skupini postavljajo notranjo hierarhijo oziroma različno vrednotenje posameznikov, ki tvorijo skupnost havajskih staroselcev. Boljši, na višjem mestu in uglednejši je havajski staroselec, ki se lahko pohvali z večjo količino »čiste havajske krvi«. Slabši, manj vreden in na nižjem položaju v stratifikacijski lestvici pa je tisti, ki je ima manj.

Glede na količino »čiste havajske krvi« tako sami havajski staroselci v svoji skupini ločijo več podskupin: *Kanaka Maole*, *Kanake*, *Kanaka*, *Oiwi* in *Hapa Haole*. Izraz *Kanaka Maoli* »se je v havajskem jeziku prvotno uporabljal za ljudi, ki so jih pozneje poimenovali prvotni prebivalci Havajev« (Fung 2005: 53). Danes je med havajskimi staroselci izraz *Kanaka Maoli* še zmeraj sinonim za domorodne Havajce (prav tam; Blaisdell 1993,1997), medtem ko je izraz *Kanaka* sinonim za Havajce nasploh (Halualani 2000: 595).²⁸ *Kanaka Maole* so torej edini »resnični oziroma pravi ljudje« (Kauanui 2007: 148), ki pa jih je treba ločiti tudi še od *Kanaka*, *Oiwi* (ljudje kosti, *people of the bone*) (prav tam). Da je stvar še zapletenejša, »je na Havajih običajno, da se uporabljata izraza ‚delni-Havajec‘, ko gre za Havajce mešanega rasnega izvira, in ‚Havajec‘, ko gre za tiste, ki so domorodni, ne pa vidno mešani« (n. d.: 150). Del skupine havajskih staroselcev so po havajskih staroselskih merilih tudi *Hapa Haole*. S tem izrazom na Havajih že več kot 150 let označujejo mešance havajskih staroselcev z belci:

Do leta 1849 je ta termin prišel v splošno rabo za poimenovanje Havajcev z evropskimi predniki ... Kot hapa haole so bili identificirani tisti v havajskih elitah, ki so pridobili zaradi socialnih položajev svojih belih očetov, kar je pomenilo privilegije in status, ne glede na (ali skupaj z) genealoški status njihovih mater ... Teh otrok niso imeli za otroke druge rasne ali socialne skupine, čeprav so o njih praviloma govorili kot o hapa haolih. (n. d.: 148)

Predstavljena klasifikacija, kakor jo vidijo havajski staroselci, torej zelo poudarjeno temelji na količini »čiste havajske krvi« oziroma na tem, koliko so havajski staroselci mešani z ne-

²⁷ V tem primeru je bil »dom« dolina Rahana (Rahana Valley). Sicer staroselski kraj bivanja na Havajih praviloma havajskim staroselcem pomeni posebna območja, na katera brez njihovega soglasja vstop ni dovoljen tistim, ki ne živijo tam.

²⁸ Oznaka Havajci pa se na Havajih uporablja tudi za vse prebivalce Havajev, ne glede na etnični izvir.

Havajci. Čisti, nemešani havajski staroselci – torej *Kanaka Maoli* – so nad mešanimi, in to zato, ker so »bolj pravi« Havajci od tistih z manj »čiste havajske krvi«. V skupini havajskih staroselcev imajo višji socialni položaj in ugled, pa tudi njihova mnenja in stališča imajo večjo težo. Tisti s 75 % »čiste havajske krvi« so tako nadrejeni tistim, ki jo imajo le 50 %, ti pa spet tistim z le 25 % »čiste havajske krvi«, itn. Nemešani havajski staroselci so elita v havajski staroselski skupnosti. Po drugi strani pa so tudi pod stalnim pritiskom tako mešanja kot tudi Havajcev s celine (Halualani 2000: 596).

POSLEDICE RAZLIČNIH RAB MERILA »ČISTA HAVAJSKA KRI« ZA HAVAJASKO SOCIALNO IN POLITIČNO REALNOST

Opisana načina uporabe merila »čista havajska kri« – v *Hawaiian Homes Commission Act* in pri havajskih staroselcih – imata zelo različne socialne in politične učinke tako za same havajske staroselce kot tudi za vso havajsko družbo. Oba načina namreč pripeljeta do nasprotnih, celo izključujočih se političnih in socialnih praks.

Če se namreč za ugotavljanje števila »pravih« havajskih staroselcev uporabi merilo »čista havajska kri« na način, kakor se rabi v *Hawaiian Homes Commission Act*, potem je število havajskih staroselcev na današnjih Havajih in v današnji havajski družbi izredno nizko. Na današnjih Havajih namreč po teh merilih *živi* le okoli 2 % »pravih« havajskih staroselcev, torej »petdesetodstotnežev in več«, oziroma »staroselskih Havajcev« (Warschauer 2001: 6). Vsi drugi, ki so potomci domorodnega staroselskega prebivalstva – torej nekako 98 % teh potomcev – pa so »podpetdesetodstotneži«, imajo manj kot 50 % havajske krvi, kar pomeni, da sodijo v skupino, ki jo *Hawaiian Homes Commission Act* označuje kot skupino »Staroselskih Havajcev«. To seveda pomeni tudi, da po merilih v *Hawaiian Homes Commission Act* na današnjih Havajih »pravih, čistih Havajcev« skoraj ni več. So obrobna etnična skupina, katere socialnih, ekonomskih in predvsem političnih zahtev – npr. zahteve po lastni državi – vsaj iz zornega kota ameriške države ne gre jemati resno. Pripisan jim je status eksotične skupine, ki bogati turistično ponudbo havajskih otokov. Tako so turistom praviloma tudi predstavljeni in tako jih ameriška havajska turistična industrija tudi trži (Hualani 2000; Kauanui 2007; Sahlins 1994).

Ta nasledek je tudi osnovni razlog, zakaj havajski staroselci nasprotujejo merilu »čista havajska kri«, kakor se uporablja v *Hawaiian Homes Commission Act*.²⁹ Celó več, nekateri se mu odkrito zoperstavljajo (Kauanui 2002, 2004, 2005, 2007; Kelly 2003; Kana'iaupuni in Liebler 2005). Mnogi od njih so namreč mnenja, da je to merilo vsiljeno in umetno, številni pa ga vidijo tudi kot dejanje ameriškega kolonializma oziroma kot značilno ameriško kolonialno prakso (Kauanui 2007).

²⁹ Ob tem izpuščamo podrobnejšo primerjavo podobnosti in razlik v razumevanju »čiste havajske krvi« v tem zakonu in pri havajskih staroselcih. Takšna primerjava bi morala biti, z vsemi razlogi ter socialnimi in političnimi posledicami, predmet posebne analize.

Uporaba rodovnega merila, za katero se pri razvrščanju posameznikov med havajske staroselce zavzemajo pripadniki havajske staroselske skupnosti, pa ima povsem drugačne socialne in politične posledice. Najprej gre za že omenjeni učinek dejstva, da krvno merilo izključuje, rodovno pa vključuje (Kauanui 2007: 152). Logika vključevanja po genealoškem merilu se praktično kaže v naslednjem: če se za opredeljevanje »pravih« Havajcev uporabi genealogija, skupina havajskih staroselcev tvori kar petino (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 691) oziroma ok. 20 % prebivalstva havajskih otokov (Warschauer 2001: 6), in havajski staroselci so po tem tretja največja skupina prebivalcev Havajev, ne pa več zgolj marginalna eksotična atrakcija. Tako imajo seveda tudi bistveno večji socialni in politični pomen, opazno večjo socialno in politično moč. In tudi v očeh ameriške države imajo pravico do političnega glasu, interesov in morda celo do politične suverenosti.

Druga bistvena socialna in politična posledica rabe merila »čista havajska kri« v genealoški perspektivi med havajskimi staroselci pa je, da se iz skupine havajskih staroselcev izključijo tisti brez »čiste havajske krvi«. Povedano drugače: povezovanje rodovnega merila s količino »čiste havajske krvi« se je potrdilo kot učinkovita izključevalna praksa. Neogibnost izključevanja pa je povezana z nekaj razlogi. Najprej je izključevanje iz zornega kota havajskih staroselcev neogibno zato, ker se danes na Havajih številni prebivalci, ki niso potomci domorodnega prebivalstva, imajo za Havajce. Nadalje je izključevanje nujno potrebno zato, ker se je izraz Havajci začel uporabljati za vse posameznike, ki živijo na Havajih. In tretjič, ker so na Havajih žive številne prakse prisvajanja havajske identitete s strani posameznikov in skupin, ki niso havajski staroselci.

Na današnjih Havajih je tako npr. Havajec lahko vsak, ki se sam opredeli za Havajca ali na Havajih živi. Kauanuijeva je poudarila, da prihaja do vsesplošnega »prisvajanja havajske identitete s strani ne-Havajcev, še posebej tistih, ki se, ko zapustijo Havaje, označujejo kot Havajce« (Kauanui 2007: 139). To velja tako za Azijce (n. d.: 151) kakor tudi za druge prebivalce, ki živijo ali so živeli na Havajih (n. d.: 139): »Zdi se, da sama kategorija ›Havajci‹ predpostavlja in se razvija v vsevključujočo oznako, ki naj bi služila kot oznaka za geografsko lokacijo, ne pa kot oznaka za rasno kategorijo, ki naj bi implicirala avtohtonost« (Kauanui 2007: 139).³⁰

Havajski staroselci seveda takšnim praksam prisvajanja havajskosti nasprotujejo: »Ni dovolj, da človek nosi cvetno kito (*garland*) in v pozdrav poljublja ljudi, da bi bil Havajec. Tisti, ki hočejo biti Havajci, morajo izkusiti bolečino trajne degradacije, ki nam jo zadnjih dvesto let nenehno zadajajo tujci, preden sploh lahko vedo, kdo smo« (Kame'eleihiwa 1992: 326). Povsem jasno je, da na primer noben belec ne more zadostiti temu merilu, čeprav se mnogi, posebej liberalnejši, imajo za Havajce.

Prav liberalnejši belci na Havajih si namreč pogosto najvneteje prisvajajo havajskost:³¹

³⁰ To je tako, ker se havajska identiteta na Havajih prakticira kot etnična in kot nadetnična identiteta (prim. Godina 2002 (2008)).

³¹ Sama sem največ prakticiranja havajskosti s strani Nehavajcev opazila med belimi »liberalnimi« intelektualci, ki so se formalno opredeljevali proti kolonializmu. Eden od zgledov belega prakticiranja

nosijo havajska oblačila, kuhajo havajsko hrano, se učijo havajskega jezika, plešejo *hulo* ipd. Ob tem se praviloma ne zavedajo, da s tem dejansko izvajajo prakse koloniziranja in kolonializma. Nasprotno, zdi se jim, da s tem ne le javno izražajo svojo strpno držo in naklonjenost, temveč celo podpirajo zahteve havajskih staroselcev.

Sami havajski staroselci pa na njihovo početje gledajo z odporom. Kauanuijeva je poudarila, da »se lahko zdi s kulturnimi formami prakticirana havajskost s strani ne-Havajcev nedolžna« (Kauanui 2007: 153), a v resnici ni tako. Pri tovrstnih praksah gre namreč »za okupacijo«, za »porabo«, za »prisvojitve« havajskosti ter za njeno »pretvorbo v blago«. Po drugi strani pa havajski staroselci te prakse vidijo kot kolonialne prakse: »Zahteve Nehavajcev po havajski identiteti so povezane s kolonializmom kot obliko kulturnega prilasčanja in nadvlade, so način trajnega razlaščenja že razlaščenih« (n. d.: 153–154). Povedano seveda pomeni tudi, da so v očeh havajskih staroselcev belci, ki prakticirajo havajskost, agresivnejši kolonizatorji od tistih, ki havajskosti ne prakticirajo.³²

Težnjam prisvajanja havajskosti se staroselci upirajo tudi tako, da pripadnost skupini Havajcev pogojujejo s krvjo, torej z biološko entiteto, ki je tisti, ki ne izvirajo iz prvotnih prebivalcev Havajev, ne morejo imeti. Tako torej postane »kri prednikov (naravna entiteta) ... kulturno pomembna za identiteto kot nasprotje družbeni konstrukciji identitete z igranjem in interakcijo« (Halualani 2000: 582). V tem smislu gre pri havajski staroselski rabi »čiste havajske krvi« za značilen primordialni koncept: »Biti Havajec pomeni biti rojen havajskim prednikom ali biti po genealoški liniji ukoreninjen v zgodovinsko preteklost ... Za Havajce imajo le oni sami pravico biti Havajci – zaradi krvi« (n. d.: 580, 595).

Povedano pa pomeni tudi, da z

diskurzom o krvi Havajci vključijo naturalizacijo krvi, da dosežejo ekskluzivno avtoriteto in avtentičnost pravih Havajcev ... Havajci – katerih identiteta je skrita v krvi – so, da bi lahko naslovili svoje potrebe po kulturni avtoriteti in glasu, predelali klasifikacijo in definicije po krvi. Že veljavna znanstvena predstava o krvi in njena retorična učinkovitost je ponudila močno komunikacijsko prakso. Produkcija govora o krvi... reavtorizira Havajce kot edine prave kulturne subjekte ... Le oni so izvorni Havajci. (N. d.: 595)

havajskosti, ki sem mu bila priča, je bila ceremonija za vstop na staroselsko ozemlje, ki jo je vodil beli antropolog, specialist za havajske staroselce. Ceremonijo je izvajal v havajskem jeziku. Na koncu je havajska staroselka, tudi antropologinja, vse skupaj cinično komentirala takole: »Še nikoli nisem videla, da bi se ta obred izvedel takole.« V tem primeru prakticiranja havajskosti gre za t. i. beli šamanizem.

³² Med mojimi belimi opazovanci je bilo prakticiranje oziroma neprakticiranje havajskosti povezano s politično usmeritvijo: konservativci in republikanci havajskosti niso prakticirali, celo več, praviloma so dali prednost strategijam izolacije in izogibanja. Tako npr. niso nikoli obiskali delov Oaha, kjer večinsko živijo havajski staroselci; o njih so imeli izrazito negativne predsodke, češ da so odvisniki, kriminalci ipd.; nikoli niso nosili havajskih oblačil, (npr. havajskih srajc); tisti, ki so bili po političnem prepričanju liberalnejši in ki so gojili do havajskih staroselcev simpatije, pa so praviloma izražali havajskost na omenjene načine.

Posebej pa je treba poudariti tudi politične nasledke, ki jih prinaša takšna reavtorizacija havajskih staroselcev kot edinih pravih kulturnih subjektov na Havajih. Te posledice so jasno vidne npr. v »havajski renesansi«. Zanj namreč niso značilni le »stalno potekajoči napori za to, da bi federacija priznala staroselske Havajce kot prvotno prebivalstvo Havajskih otokov« (Kana'iaupuni in Liebler 2005: 688), temveč tudi napori, da jim mora federacija »priznati pravico do zemlje in dohodkov«, kot tudi zahteve, da se »mora ponovno vzpostaviti staroselska havajska samoodločba« (prav tam). Vse te zahteve so v okviru havajske renesanse dobile obliko zahteve po suverenosti:

Zahteve po suverenosti so v zadnjih letih postale tako močne, da so se v havajski skupnosti razprave o tem, ali se je treba boriti za havajsko suverenost ali ne, preoblikovale v razprave o strategijah, kako to suverenost doseči ... Suverenost je v havajski skupnosti postala tako prevladujoča tema, da se je z njo začel ukvarjati celo Urad za havajske zadeve (državni urad), ki je objavil svoj načrt za doseganje samouprave. (Tobin 1994: 114–115)

O suverenosti so se med havajskimi staroselci pojavile različne zamisli (Kauanui 2005; Kelly 2003).³³ Kellyjeva npr. poudarja, da je prvi korak k suverenosti, da se konča ameriška zasedba Havajev (Kelly 2003: 1008), saj »uresničitve neodvisnosti niti slučajno ni mogoče doseči brez ameriškega umika s Havajev« (prav tam). Umik s Havajev bi končno dosegel tudi še neki drugi, za havajske staroselce bistveni cilj: s tem bi se namreč »Ameriko prisililo, da prizna, da je tu nezakonito« (prav tam), kar, pomeni, da bi Amerika naposled tudi javno priznala, da je na Havajih okupatorica. Kot mogočo prihodnjo obliko politične organizacije Kellyjeva predlaga »obliko vladavine, ki bi bila oblikovana po vzoru kraljevske vlade, torej zgodovinsko demokratično monarhijo s parlamentom in predstavniki okrožij« (prav tam).³⁴ Nekateri moji staroselski opazovanci so bili celo radikalnejši: po njihovem mnenju je namreč oblikovanje samostojne suverene havajske države havajskih staroselcev povezano s tem, da mora Havaje zapustiti ne le ameriška vojska, ampak vsi Nehavajci, predvsem pa vsi belci, ki niso rojeni na Havajih, torej vsi *Mainlanders*. Tako je neka moja opazovanka z visoko izobrazbo ter dejavna v staroselskem gibanju eksplicitno poudarila naslednje:

S tem, da belci in drugi živijo na Havajih, je kršen naravni red stvari. Ne le za nas, ampak tudi zanje. Ta položaj je slab ne le za nas, temveč tudi za haole. Položaj je nenaraven. Tudi zanje ni dobro, da živijo na ozemljih, kjer ne živijo njihovi predniki. Tako bi bilo zanje in za nas najbolje, da se vrnejo tja, od koder so prišli. Vrniti se morajo na zemljo lastnih prednikov, zapustiti morajo Havaje. In to vsi. Vsak posameznik mora živeti na zemlji svojih prednikov. To je naravni red stvari.

³³ Zamisli o havajski suverenosti so bile obravnavane tudi z nestaroselskega zornega kota; za primer takšne obravnave gl. Linnekin 1996.

³⁴ V socialni in kulturni antropologiji je tradicionalna havajska politična ureditev z dednimi kralji, poklicno vojsko, pobiralci davkov in birokracijo eden izmed klasičnih primerov t. i. polinezijskih političnih sistemov (Sahlins 1963).

SKLEP

Uporaba merila »čista havajska kri« kot biološkega in s tem havajskim staroselcem neodtujljivega dejavnika je torej v opisani rabi havajskih staroselcev politično in socialno emancipacijska praksa. Sklada se z rodovnim merilom, ki ga za določanje staroselskih Havajcev prakticirajo havajski staroselci.

Hkratna raba obeh meril havajskim staroselcem omogoča oblikovanje havajske skupnosti, katere člani so le tisti, ki v celoti ali delno izvirajo iz prvotnih prebivalcev Havajev. V skupino havajskih staroselcev se tako ne more šteti nihče, ki tega izvira ne more dokazati. Kombinacija merila »čista kri« z genealoškim merilom pa je tudi sredstvo, s katerim havajski staroselci blokirajo socialne in politične učinke kriterija »čista havajska kri«, kakor ga uporablja *Hawaiian Homes Commission Act*. Omogoča jim namreč, da v havajsko staroselsko skupnost vključijo tudi »manj kot petdesetodstotneže« (Kauanui 2007: 150), ki jih *Hawaiian Homes Commission Act* iz skupine »pravih« havajskih staroselcev izključuje.

V tem smislu je hkratna uporaba obeh meril politični akt, ki ima za havajske staroselce maksimalno ugodne politične učinke. S takšno kombinacijo je doseženo, da je v havajsko staroselsko skupnost vključeno največje možno število havajskih staroselcev, ob hkratni izključitvi vseh, ki nimajo nobenega staroselskega havajskega prednika in ki jih havajski staroselci vidijo kot posameznike, ki skušajo z lastno asimilacijo med havajske staroselce nevtralizirati ali celo onеспособiti havajsko staroselsko gibanje. Te »Havajce« staroselski Havajci vidijo kot posameznike, ki, kot je povedala ena od mojih staroselskih opazovank, »Havajce skušajo pretvoriti v mešano skupino, skušajo doseči de-politizacijo staroselskih Havajcev.«

To pa pomeni seveda tudi, da gre pritrditi Linnekinovi, da je takšno konstituiranje havajske staroselske identitete, vključno z vsemi dejavniki, ki se za to uporabljajo, politično dejanje, ki izvira iz trenutnih ekonomskih, socialnih in političnih interesov havajskih staroselcev (Linnekin 1983).³⁵ Vendar pa to dejstvo ni v ničemer povezano z zavračanjem ali kritiziranjem političnih praks havajskih staroselcev, enako kot tudi ne s kritiko njihove uporabe primordiale logike v opredeljevanju skupnosti havajskih staroselcev ter njihovih ekonomskih, socialnih in političnih pravic.³⁶

Prej je stvar nasprotna. Še posebej, ker tudi ameriška država uporablja vse razpoložljive ukrepe in strategije, da bi havajske staroselce prikazala kot maloštevilne eksote, ki se jim v sedanji havajski zvezni ameriški državi godi kot v rajju in katerih politične, socialne in ekonomske zahteve so brezsmiseln.

³⁵ Glede tega vprašanja je prišlo do poznanega spora med Linnekinovo in Traskovo (Linnekin 1983, 1991; Trask 1990, 1991, 2000).

³⁶ Havajska situacija je namreč eden od primerov, v katerih se konstruktivistično razumevanje etničnosti pokaže ne le kot evropocentričen pristop, temveč tudi kot posebna oblika kolonializma (Tobin 1994; Trask 1991).

ZAHVALA

Pričujoče besedilo temelji na terenskem in drugem gradivu, ki sem ga zbrala na Oahu ob finančni podpori Fulbrightovega sklada (Fullbright Foundation, USA). Med januarjem in decembrom 2003 sem namreč kot Fullbrightova štipendistka raziskovalno in pedagoško delala na Havajski pacifiški univerzi (Hawai'i Pacific University) v Honoluluju. Pri raziskovalnem delu sem opravila tudi opazovanje z udeležbo. Fullbrightovemu skladu se zahvaljujem za štipendijo, ki mi je omogočila bivanje na Havajih, še posebej pa za podaljšanje podpore, ki mi je omogočila izvedbo terenskega dela v obsegu 11 mesecev opazovanja. Brez tega bi česa takega ne mogla uresničiti.

Zahvaljujem se tudi vsem svojim sodelavcem honolulujske univerze ter vsem svojim havajskim prijateljem, sogovornikom in opazovancem, ki so iz mojega bivanja in dela na Havajih ustvarili nepozabno izkušnjo. Še posebej bi se rada zahvalila Chisu Fungu, Carlosu Juaresu, Bobu Poppu, Ulli Popp, Barbari Romig in Robu Romig za njihovo pomoč, znanje in informacije, podporo, potrpljenje in čas, ki so ga v času mojega bivanja na Havajih namenili meni in mojemu raziskovalnemu delu.

LITERATURA

Alonso, Ana Marta

1994 The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379–405.

Banks, Michael

1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.

Barfield, Thomas (ur.)

1999 (1997) *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell.

Barnard, Alan in Jonathan Spencer (ur.)

2008 (1996) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London in New York: Routledge.

Barth, Fredrik

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, MA: Little Brown.

1996 Ethnic Groups and Boundaries. V: Hutchinson in Smith 1996, 75–83.

Befu, Harumi (ur.)

1993 *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Berkeley: University of California Press, Institute of East Asian Studies, University of California.

Bentley, G. Carter

1987 Ethnicity and Practice. *Comparative Studies in Society and History* 29: 24–55.

Blaisdell, Kekuni R.

1993 The Health Status of Kanaka Maoli (indigenous Hawaiians). *Asian and Pacific Islander Journal of Health* 1–2: 116–160.

1997 Update on Kanaka Maoli (indigenous Hawaiian) Health. *Motion Magazine*, 16. 11. (<http://www.inmotionmagazine.com/kekuni3.html>).

- Borofsky, Robert
1994 *Assessing Cultural Anthropology*. New York in Honolulu: Hawai'i Pacific University.
- Brass, Paul R.
1996 Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation. V: Hutchinson in Smith 1996, 85–90.
- Braun, Kathryn (idr.)
1997 Asian and Pacific Islander Morality Differences in Hawaii. *Social Biology* 44 (3–4): 213–226.
- Cerroni-Long, E. Liza
2001 *Diversity Matters: Anthropological Perspectives*. Trieste: COER Press.
2007 Ethnicity in Anthropology. *Ethnoculture* 1 (1): 2–14 (<http://www.emich.edu/coer/Journal/Ethnoculture.html>).
- Collier, Mary Jane
1998 Researching Cultural Identity: Reconciling Interpretative and Postcolonial Perspectives. V: Gonzalez, Alberto in Dolores Tanno (ur.), *Communication and Identity: International and Intercultural Communication Annual*. Thousand Oaks, CA: Sage Publ., 122–147.
- De Vos, George in Lola Romanucci Ross (ur.)
1975 *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto, CA: Mayfield.
- Dormon, James H.
1980 Ethnic Groups and "Ethnicity": Some Theoretical Considerations. *Journal of Ethnic Studies* 7 (4): 23–36.
- Douglas, Mary
1983 How Identity Problems disappear. V: Jacobson-Widding 1983, 35–47.
- Dudley, Michael K. in Keoni K. Agard
2006 Hawai'i under non-Hawaiian Rule. V: Maaka, Roger C. A. in Chris Andersen (ur.), *The Indigenous Experience*. Toronto: Canadian Scholars' Press, 72–91.
- Eller, Jack David in Red M. Coughlan
1996 The Poverty of Primordialism. V: Hutchinson in Smith 1996, 45–51.
- Eriksen, Thomas Hylland
1993 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
1996 Ethnicity, Race, Class and Nation. V: Hutchinson in Smith 1996, 28–35.
- Ermacora, Felix in Christoph Pan (ur.)
1995 *Volksgruppenschutz in Europa / Protection of Ethnic Groups in Europe / Protection des Groupes Ethniques en Europe / Tutela dei Gruppi Etnici in Europa*. Wien: Braumüller.
- Francis, Emerich K.
1976 *Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory*. New York: Elsevier.
- Fung, Christopher
2005 Strah in družba v ZDA. Kvazi-etnografski zapisi s terena. *Emzin* 15 (3–4): 51–57.
- Gans, Herbert J.
1996 Symbolic Ethnicity. V: Hutchinson in Smith 1996, 146–155.
- Geertz, Clifford
1963 The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. V: Geertz, Clifford (ur.), *Old Societies and New States*. New York: Free Press, 105–157.
1996 Primordial Ties. V: Hutchinson in Smith 1996, 40–45.
- Goddard, Victoria A. in Josep R. Llobera in Chris Shore (ur.)
1994 *Anthropology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict*. London: Berg.

- Godina Vuk, Vesna
2002 (2008) Havajska identiteta med etnično, nadednično in subkulturno identiteto. V: Fištravec, Andrej (ur.), *Subkulture. Prispevki za kritiko in analizo družbenih gibanj*. Maribor: Subkulturni azil, 36–58.
- Glazer, Nathan
1975 The Univerzalization of Ethnicity. *Encounter* 44 (2): 8–17.
- Grant, Glen in Bennett Hymer
2003 *Hawai'i Looking Back: An Illustrated History of the Islands*. Honolulu: Mutual.
- Grosby, Steven
1996 The inextinguishable tie of primordiality. V: Hutchinson in Smith 1996, 51–57.
- Halualani, Rona T.
2000 Rethinking "Ethnicity" as Structural-Cultural Project(s): Notes on the Interface between Cultural Studies and Intercultural Communication. *International Journal of Intercultural Relations* 24 (5): 579–602.
2002 *In the Name of Hawaiian: Native Identities and Cultural Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Handler, Richard in Jocelyn S. Linnekin
1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore* 97 (385): 273–290.
- Healey, Joseph F.
2006 *Race, Ethnicity, Gender, and Class*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Pine Forge Press.
- Horowitz, Donald L.
1985 *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Hutchinson, John in Anthony D. Smith (ur.)
1996 *Ethnicity*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Isaacs, Harold S.
1975 *Idols of the Tribe*. New York: Harper& Row.
- Jacobson-Widding, Anita
1983 *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Uppsala: Humanities.
- Južnič, Stane
1987 *Antropologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
1993 *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kame'eleihiwa, Lilikala
1992 *Native Land and Foreign Desires*. Honolulu, HI: Bishop Museum.
- Kana'iaupuni, Shawn M. in Chris Melahn
2001 Census 2000 highlights: Hawaiians in the United State. In: *PASE Data Report*, No. 2001-02: 06, October 2001 (http://www.ksbe.edu/pase/pdf/Reports/Demography_Well-being/01_02_06.pdf).
- Kana'iaupuni, Shawn M. in Carolyn A. Liebler
2005 Pondering Poi Dog: Place and Racial Identification of Multiracial Hawaiians. *Ethnic and Racial Studies* 28 (4): 687–721.
- Kauanui, J. Kehualani
1998 Off-Island Hawaiians ,making' Ourselves at ,Home': a /gendered/ contradiction in terms? *Women's Studies International Forum* 21 (6): 681–693.
1999 "For Get" Hawaiian Entitlement: Configurations of Land, "Blood", and Americanization in the Hawaiian Homes Act of 1920. *Social Text* 59: 123–144.
2002 A Politics of Blood and Sovereignty in Rice v. Cayetano. *Political and Legal Anthropology Review* 25 (1): 100–128.

- 2004 "A Blood Mixture which Experience has shown Furnishers the very highest Grade of Citizen Material": Selective Assimilation in a Polynesian Case of Naturalization to US Citizenship. *American Studies* 45 (3): 33–47.
- 2005 The Multiplicity of Hawaiian Sovereignty Claims and the Struggle for meaningful Autonomy. *Contemporary Pacific* 17: 1–27.
- 2007 Diasporic Deracination and 'off-island' Hawaiians. *Contemporary Pacific* 19 (1): 137–160.
- Kelly, A. Keala
2003 A Kingdom Inside: The Future of Hawaiian Political Identity. *Futures* 35: 999–1009.
- 2008 *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Identity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Keyes, Charles F.
1976 Towards a New Formulations of the Concept of Ethnic Group. *Ethnicity* 3: 202–213.
- 1996 Who are the Tai?: Reflections on the Invention of Local, Ethnic and National Identities. V: De Vos in Romanucci Ross 1996, 136–160.
- 1999 (1997) Ethnic Groups, Ethnicity. V: Barfield 1999 (1997), 152–154.
- Kirch, Patrick V. in. Marshall Sahlins
1992 *The Archaeology of History*. Chicago in London: University of Chicago.
- Knežević - Hočevar, Duška
1999 *Družbena razmejevanja v dolini zgornje Kolpe. Domačinska zamišljanja nacije in lokalitete*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Linnekin, Jocelyn S.
1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist* 10 (2): 241–252.
- 1991 Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *Contemporary Pacific* 1991 (2): 172–177.
- 1996 Indigenous Sovereignty Scenarios in Latin America and Hawaii: Parallels and Possibilities. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 1 (2): 152–163.
- Lock, Margaret
1990 On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or. *Nevra* on a Sunday. *Culture, Medicine and Psychiatry* 14: 237–254.
- Moerman, Michael
1965 Who are the Lue?: Ethnic Identification in a Complex Civilization. *American Anthropologist* 67: 1215–1229.
- Nash, Manning
1996 The Core Elements of Ethnicity. V: Hutchinson in Smith 1996, 24–28.
- Obeyesekere, Gananath
1975 Sinhalese-Buddhist Identity in Ceylon. V: De Vos in Romanucci 1975, 231–258.
- Philips, Susan U.
2005 U.S. Colonial Law and the Creation of Marginalized Political Entities. *American Ethnologist* 32 (3): 406–419.
- Rhum, Michael
1999 (1997) Hawaiian Kinship System. V: Barfield 1999 (1997), 233.
- Riberio, Darcy in Marcio Gomes
1996 Ethnicity and Civilization. *Dialectical Anthropology* 21 (3–4): 217–238.
- Roosens, Eugen E.
1989 *Creating Ethnicity*. London: Sage.

Sahlins, Marshall

1963 Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5: 285–303.

1987 (1985) *Islands of History*. Chicago: University of Chicago.

1994 Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. V: Borofsky 1994, 377–396.

1999 (1972) *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana: Založba /cf.

Smith, Anthony D.

1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

1991 *National Identity*. London: Penguin

Sokolovskii, Sergey in Valery Tishkov

2008 (1996) Ethnicity. V: Barnard in Spencer 2008 (1996), 190–192.

Srinivasan, Shobha in Guillermo Tessie

2000 Toward Improved Health: Disaggregating Asian Americans and Native Hawaiian/Pacific Islander Data. *American Journal of Public Health* 90 (11): 1731–1734.

Stern, Stephen in John A. Cicala (ur.)

1991 *Creative Ethnicity*. Logan: Utah State University Press.

Šumi, Irena

2000 *Kultura, etničnost, mejnost*. Ljubljana: Založba ZRC.

Tobin, Jeffrey

1994 Cultural Construction of Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front. *Boundary* 21 (1): 111–133.

Trask, Haunani-Kay

1990 Politics in the Pacific Islands: Imperialism and Native Self-Determination. *Amerasia* 16: 15–16.

1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *Contemporary Pacific* 2: 159–167.

2000 Settlers of Colour and “Immigrant” Hegemony: “Locals” in Hawai’i. *Amerasia* 26 (2): 1–24.

Triandafyllidou, Anna

1998 National Identity and the “Other”. *Ethnic and Racial Studies* 21 (4): 593–612.

van der Berghe, Peter L.

1978 *Race and Racism: A Contemporary Approach*. New York: J. Wiley.

Vermeulen, Hans in Cora Govers (ur.)

1994 *The Anthropology of Ethnicity: Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Warschauer, Mark

2001 Language, Identity, and the Internet (<http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1901mw.html>).

Weber, Max

1968 (1921) *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. New York: Bedminister.

1996 The Origins of Ethnic Groups. V: Hutchinson in Smith 1996, 35–40.

Whittaker, Elvi

1986 *The Mainland Haole: The White Experience in Hawai’i*. New York: Columbia University Press.

“PURE HAWAIIAN BLOOD” AS A CRITERIA FOR FORMATION OF THE GROUP OF HAWAIIAN NATIVES

On contemporary Hawai'i, talking about “pure Hawaiian blood” is a frequent practice, connected with two different uses of the concept of “pure Hawaiian blood”. The first use is based on the Hawaiian Homes Commission Act and practiced by the contemporary Hawaiian state. The second one is practiced by the Hawaiian natives not only in contemporary Hawaiian society, but also among various groups of Hawaiian native population in the USA. The first use, practicing “one-half standard”, classifies Hawaiian people into two categories, the “fifty percenters” (“native Hawaiians”) and the “less than fifties” (“Native Hawaiians”) with a capital “N” (cf. Kehaulani Kauanui 2007: 150). The second use is connected with native Hawaiian genealogical practices, according to which native Hawaiian is everyone who has any Hawaiian ancestry. This practice is also connected with native re-affirmation of native Hawaiians as the only authentic true political subjects on Hawaii.

These two uses of “pure Hawaiian blood” have very different social and political consequences: according to the first, Hawaiian natives are small and exotic group which is marginal in contemporary Hawaiian society; and according to the second use native Hawaiians are the third biggest group on contemporary Hawai'i. Both uses have important social and political consequences and are connected with two different, incompatible social and political practices: the first is a practice of segregation and assimilation, implemented by the Hawaiian and American state; the second practice is one of revitalization and emancipation, which is observed by Hawaiian natives and connected with an idea of native political independence.

Izr. prof. dr. Vesna V. Godina, Fakulteta za družbene vede,
Univerza v Ljubljani, Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana,
v.v.godina@gmail.com