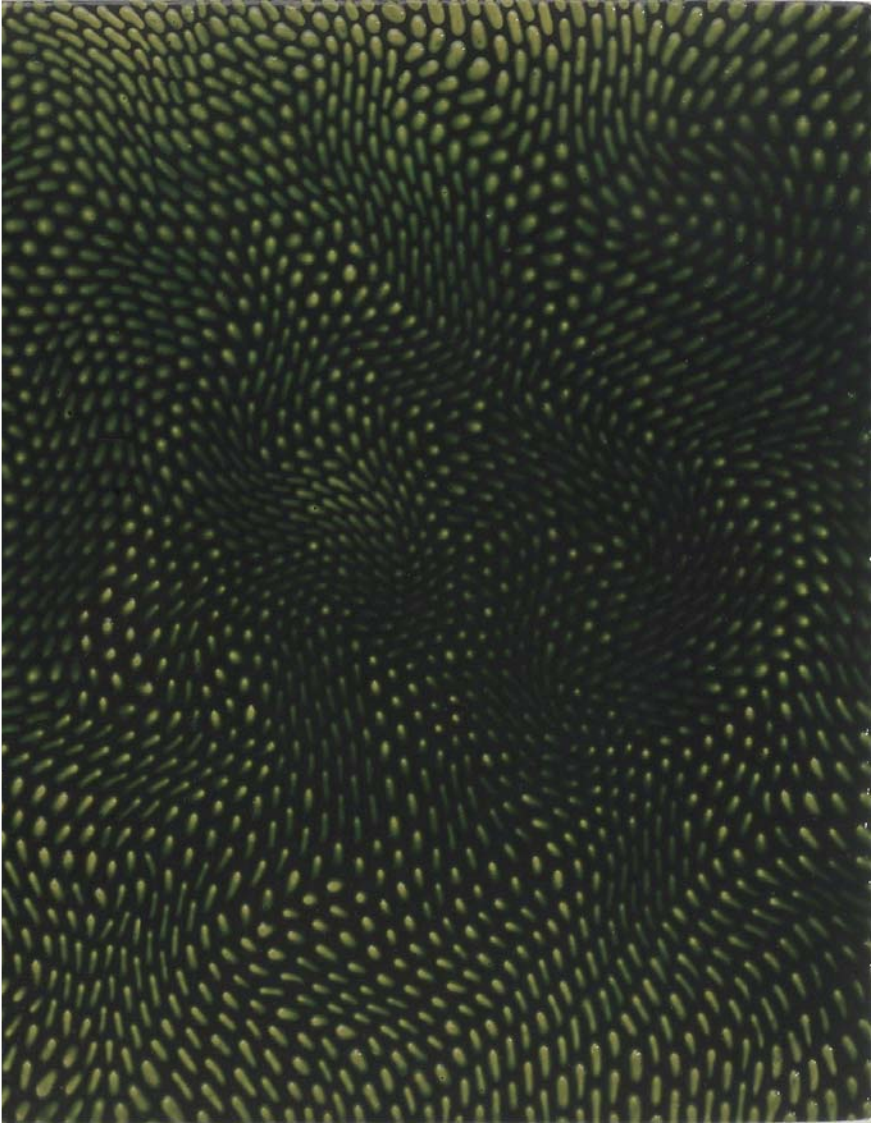


# A bridge over troubled water

Het antropologische debat rondom  
de Hindmarsh Island brug

Jeroen Moes



**Understanding fieldwork reports in their context**

Toon van Meijl

Willy Janssen

Eric Venbrux

*“Far from being dead, passive or conservative, the past is dynamic, active and potentially revolutionary. It has been, and continues to be, a powerful reality in which we can root our autonomy, our sense of ownership of ourselves, and our resistance against assimilation”*  
(Michael Dodson, 2003, p. 41)

Er is binnen het antropologische werkveld wellicht geen plek waar de verhoudingen tussen antropogen enerzijds, en de mensen die zij bestuderen anderzijds, zulke sterke spanningen oproepen als in Australië. Het is een gebied waar de ‘bestudeerden’, de Aborigines in de afgelopen decennia expliciet grotere controle hebben genomen over de representatie van hun culturen. Dit gaat in toenemende mate gepaard met juridische claims op land, op basis van ‘traditioneel’ leefgebied van de samenleving van voorouders. Antropologen worden in dergelijke procedures vaak ingezet als ‘experts’, zowel aan de kant van de Aborigines, als aan de kant van de staat. Critici (cf. Brunton, 1996, 1997) en beschouwers (cf. Peace, 2003) suggereren dat antropologen echter eerder geneigd zijn om voor de eerste, zwakkere groep te kiezen.

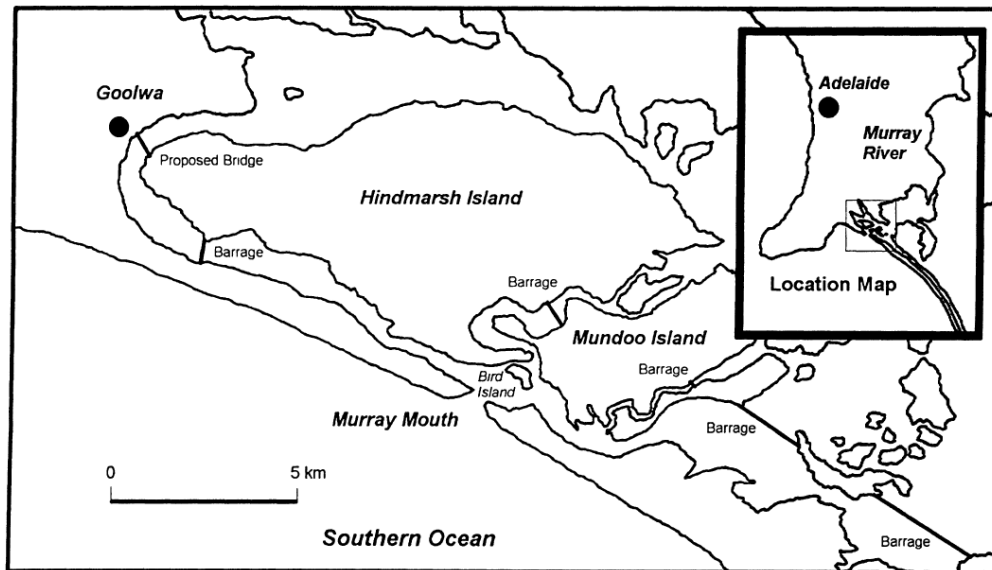
De kwetsbaarheid van de positie van de antropologie in dergelijke kwesties kwam pijnlijk duidelijk aan het licht in de affaire rondom het bouwen van een brug naar Hindmarsh Island, een klein eiland aan de kust van zuid Australië. In dit paper zal ik dieper ingaan op de affaire rondom het bouwen van deze brug. Ik zal me hierbij richten op de – naar mijn idee – meest relevante antropologische thema’s die hieruit voortvloeien. Ook zal ik aandacht schenken aan de invloed van de controverse op de antropologie als discipline, en op de rol van antropologen in dergelijke debatten. Om inzichtelijk te maken tegen welke achtergrond de discussie die ik in dit paper zal voeren gezien moet worden, zal ik echter eerst een beknopt overzicht geven van de gebeurtenissen omtrent het bouwen van de Hindmarsh Island brug.

## **De gebeurtenissen**

In 1980 maakt het bedrijf *Binalong Pty Ltd* plannen bekend voor het aanleggen van een jachthaven en faciliteiten voor toeristen op de zuidoostelijke hoek van Hindmarsh Island (Weiner, 1999, p. 195). Hindmarsh Island ligt tegenover het plaatsje Goolwa (linkeroever in figuur 1), wat zo’n 90 kilometer ten zuiden van Adelaide in het zuiden van Australië ligt. Het eiland valt binnen het gebied dat de Ngarrindjeri Aborigines als het land van hun voorouders beschouwen (Tonkinson, 2006, p. 73). In het verleden (in de jaren 1930) is Hindmarsh Island reeds verbonden met het omringende land door de bouw van een aantal dammen, maar na de uiteindelijke bouw van het toeristencomplex op Hindmarsh Island (1981-1985) was het eiland nog steeds enkel per veerboot bereikbaar. Om het eiland beter bereikbaar (en dus commercieel aantrekkelijker) te maken, stelde het *District Council of Port Elliot and Goolwa* daarom in 1988 voor om een brug van Goolwa naar Hindmarsh Island te bouwen (Weiner, 1999, p. 195). Het jaar erna werd er in de lokale media uitgebreid aandacht geschonken aan de bouw van deze brug, en rond dezelfde periode onthulden antropologische en archeologische studies in de regio dat de Ngarrindjeri ongerust waren over de schade die het bouwen van de brug zou kunnen aanrichten aan begraafplaatsen aan de kades. Deze zorgen konden echter worden weggenomen zonder de constructie van de brug in de weg te staan, en uiteindelijk begon men met de eerste bouwwerkzaamheden in 1990 (Brunton, 1996, p. 2).

In 1992 begonnen de eerste protesten vanuit vastgoedeigenaren, die stelden dat de brug hun uitzicht zou bederven en slecht zou zijn voor het milieu. In oktober 1993 kwam het eerste protest op vanuit de Ngarrindjeri<sup>1</sup>. Deze eerste signalen van protest vanuit de Ngarrindjeri waren gebaseerd op de aanwezigheid van belangrijke archeologische vondsten. Uiteindelijk besloot men toch tot het laten doorgaan van de bouw van de brug. Het jaar erna, in maart 1994, deed de *Aboriginal Legal Rights Movement* (ALRM) een beroep op de *Aboriginal Heritage Act*, een deel van de Australische wetgeving

dat dient ter bescherming van de Aboriginal cultuur en traditie (Bell, 1998; Brunton, 1996, p. 2; Simons, 2003; Weiner, 1999, p. 196). De aanleiding van dit beroep was de uitspraak van een groep Ngarrindjeri vrouwen dat de plaats waar men de brug wilde bouwen belangrijk is voor een Ngarrindjeri traditie die een geheim karakter heeft, en kennis inhoudt die alleen voor vrouwen beschikbaar is<sup>2</sup>; de *secret women's business*. De groep Ngarrindjeri vrouwen die deze uitspraken deden, wordt in de literatuur doorgaans aangeduid met de term *proponent women*, en werd in dit proces begeleid en vertegenwoordigd door Doreen Kartinyeri, een Aboriginal onderzoekster van het *South Australian Museum* die veel bekendheid genoot in de Aboriginal gemeenschap van zuid Australië (Weiner, 1999, p. 196).



**Figuur 1** – Goolwa, Hindmarsh Island en de inmiddels gerealiseerde Hindmarsh Island bridge. (Bron: Brunton, 1996)

De toenmalige minister van Aboriginal aangelegenheden, Robert Tickner, stelde vervolgens een tijdelijke noodstop in op de verdere ontwikkeling van de brug, en stuurde de professor in de rechtsgeleerdheid Cheryl Saunders naar de Ngarrindjeri om de claim in te schatten (Weiner, 1999, p. 197). De ALRM schakelde daarnaast de hulp in van antropologe Fergie (zie ook Simons, 2003, pp. 12-14), om Saunders en de Ngarrindjeri te begeleiden. De uitkomst van dit korte onderzoek (Fergie had slechts twee dagen tot haar beschikking) was dat de plek waar de brug gebouwd zou gaan worden inderdaad een “cruciale dimensie van hedendaagse Ngarrindjeri traditie” (Fergie, geparafraseerd uit Weiner, 1999, p. 198) vormde. De minister besloot vervolgens in juli 1994 tot het instellen van een 25-jarig verbod op het bouwen van de brug.

Rond het einde van 1994 begonnen in de media berichten te verschijnen van Ngarrindjeri mannen en vrouwen die openlijk twijfelden aan de waarheid van de claims van de *proponent women*. Naar deze groep Ngarrindjeri vrouwen werd later in de literatuur verwezen met de term *dissident women*. In april 1995 werden de meningsverschillen tussen beide groepen publiek gemaakt (Weiner, 1999, p. 198). Deze affaire leidde tot discussies in de media en de rechtbanken over onder meer wetgeving omtrent Aboriginal rechten en (het bestaan van) geheime kennis. Deze discussies resulteerden uiteindelijk in de beslissing om het bouwen van de brug voort te zetten, aan de hand van een beslissing van de *Royal Commission* in December 1995. Op 4 maart 2001 werd de voltooide brug geopend, en leek het publieke debat gesust<sup>3</sup>. Binnen de antropologie laait het debat echter verder door, en draaide deze discussie uit op verhandelingen over zaken als het spanningsveld tussen traditie (of historie) en moderniteit, authenticiteit en de rol die antropologen hebben in dit alles. Het is een interessante, maar complexe discussie, waarvan ik in de resterende pagina's van dit paper de hoofdpunten zal belichten die voor de antropologie van bijzonder belang zijn. Ik zal in de

komende paragrafen achtereenvolgens ingaan op het bestaan van geheime kennis, het spanningsveld tussen traditie en moderniteit, (hieraan gekoppeld) het concept authenticiteit en de rol van de antropologie in dergelijke zaken. Gaandeweg zal ik argumenten aandragen die door de verschillende deelnemers aan dit debat zijn aangevoerd om hun punt duidelijk te maken.

De politieke context waarbinnen dit alles kon gebeuren is van belang om op te merken. Eind jaren 1980 en in de loop van de jaren 1990, bevond Australië zich in een positie waarin nieuwrechtse politieke partijen sterk in opkomst waren (Peace, 2003, p. 2). Het belang dat men begon te hechten aan de controverse rondom de Hindmarsh Island brug, viel samen met het toenemen van de invloed van nieuw rechtse politici, waardoor er volgens sommigen een hernieuwde ‘aanval’ op de minderheden (Aborigines) plaatsvond (Peace, 2003, p. 2; Tonkinson, 2006, p. 74). Hindmarsh werd een politiek onderwerp van groot belang, en werd uiteindelijk breed uitgemeten in de (nationale) media. Tegen de hierboven geschetste politieke achtergrond kwam ook het werk van antropologen – die vaak de ‘kant’ van de Aborigines kozen (Brunton, 1996; Peace, 2003) – onder vuur te liggen, en werd de objectiviteit en geloofwaardigheid van de discipline openlijk in twijfel getrokken (Tonkinson, 2006, p. 73).

### Geheime kennis

In de discussie die oplaaide door het meningsverschil tussen beide groepen Ngarrindjeri vrouwen (de *proponent* en de *dissident women*) speelt het feit dat de traditie geheime kennis omvat een belangrijke rol. Het rapport dat opgesteld werd door de antropologe Fergie, nadat zij ingeschakeld was door de ALRM om de zaak verder uit te zoeken, bevatte drie appendices. Twee daarvan zaten in gesloten enveloppen met het opschrift: “Confidential: To be Read by Women Only” (Weiner, 1999, p. 198). De eerste appendix was een verbatim weergave van de geheime vrouwen traditie volgens Doreen Kartinyeri. De tweede appendix bevatte de analyse van deze weergave door Fergie (Weiner, 1999, p. 198). Fergie (in Weiner, 1999, p. 197) stelde verder dat de Ngarrindjeri *proponent women* geloofden dat het bouwen van de brug twee delen van het landschap aaneen zouden schakelen die volgens hun traditie gescheiden moesten blijven: “It is a link which would, by undermining cosmological and human reproduction, cause Ngarrindjeri society ... ultimately to disappear” (zoals geciteerd in Weiner, 1999, p. 197).

De vraag die Tonkinson (1997, p. 13) opwerpt, is hoe het mogelijk is dat dergelijke belangrijke geheimen, die – zoals het bovenstaande citaat van Fergie weergeeft – van cruciaal belang zijn voor het overleven van de samenleving, kunnen (blijven) bestaan terwijl een groot deel van de leden van deze samenleving geen weet heeft van het *bestaan* van deze kennis. Hij stelt dat het goed mogelijk is dat de kennis zelf, de *inhoud* van de geheime kennis, bewaard kan blijven voor lange tijd zonder dat iedereen er weet van heeft, maar dat het minder aannemelijk is dat de hele *categorie* van kennis niet bekend is bij een deel van samenleving. Tonkinson verwijst hierbij naar het ontbreken van het concept van een ‘buitenste’ en een ‘binnenste’ laag van kennis, waarbij de buitenste laag bekend mag worden voor de buitenwereld, maar de binnenste laag niet. Een dergelijk onderscheid werd eerder wel beschreven door antropologen die in andere (Aboriginal) gebieden onderzoek deden, maar werd nooit genoemd in de volgens Tonkinson grote hoeveelheid literatuur omtrent de Ngarrindjeri. Sterker nog; deze samenleving werd in eerdere studies vaak gekenmerkt door het opvallende *ontbreken* van dergelijke scheidslijnen (Tonkinson, 1997, p. 13). Ook het scherpe contrast tussen geheime kennis van vrouwen ten opzichte van mannen lijkt volgens deze redenering onwaarschijnlijk, omdat eerdere studies van de Ngarrindjeri juist expliciet aandacht schonken aan de opvallende gelijkheid in rolverdeling tussen mannen en vrouwen in tradities bij deze Aboriginal cultuur (Tonkinson, 1997, pp. 13-14).

De studie die een belangrijke bron van referentie is in deze discussie, is die van Ronald en Catherine Berndt (1993). Zij bestudeerden het gebied waarin ook de Ngarrindjeri leefden tussen 1939 en 1943, en hun verslag geldt als de oudste antropologische bron die beschikbaar is over deze

groep Aborigines. Zij noemen expliciet het ontbreken van sociale scheidslijnen zoals in de vorige alinea besproken. Wat betreft het wortelen van de claims van de *proponent women* in de historie van de Ngarrindjeri (de vrouwen beweerden dat deze traditie al “40.000 jaar” oud was), lijkt deze studie de geloofwaardigheid van deze uitspraken aan het wankelen te brengen (Brunton, 1996, p. 5; Tonkinson, 1997, p. 12). Van de aanhangers van de *dissident women* kwam dan ook al gauw het argument naar voren dat het onderscheid tussen geheime en niet geheime kennis een recent overgenomen principe was van andere Aboriginal groepen (Tonkinson, 1997, p. 13). Een andere mogelijkheid die Tonkinson echter aangeeft, is dat zowel dit onderscheid als de geheime kennis zelf verloren zijn gegaan in de traumatische jaren na de Europese kolonisatie (1997, p. 13). Verder zou het nog zo kunnen zijn dat deze traditie in de antropologische literatuur ontbreekt, juist *omdat* deze geheim is, en veel (postmoderne) antropologen dit geheime karakter respecteerden door er niet over te schrijven (cf. Tonkinson, 1997, p. 14).

Er vallen daarnaast nog enkele andere facetten te belichten die de studie van Berndt & Berndt minder geschikt lijken te maken voor deze discussie. Fergie stelt in haar onderzoek dat deze geheime kennis in de studie van de Berndt's wellicht ontbreekt vanwege het feit dat de Ngarrindjeri dit achterhielden. De kennis zou alleen bestemd zijn voor de rol van vrouwelijke verloskundigen (*putari*), waardoor Catherine Berndt er eveneens geen toegang tot had (Tonkinson, 1997, pp. 14-15). Volgens Tonkinson (1997, p. 15) ontbreken echter de scherpe scheidingen in sociale rollen die nodig zou zijn voor een dergelijk onderscheid. Naast dit punt merkt Weiner (1995, p. 4) echter op dat men niet uit het oog moet verliezen dat de tijd waarin Berndt & Berndt onderzoek deden een geheel andere context was als de huidige. Hij stelt dat tegenwoordig veel meer waarde wordt gehecht aan Aboriginal tradities en religie, waardoor het bekend maken van dergelijke aspecten politiek loont (Weiner, 1995, p. 4). Tot slot wordt door Weiner aangegeven dat de Berndt's 'reconstructief' onderzoek werd gedaan; ze stelden de verhalen 'over vroeger' op die door hun informanten werd verteld. Hoewel Berndt & Berndt deze methodische 'tekortkoming' ook zelf aangaven (het ging om “‘memories of fallible people’ – and a very small number at that”, Berndt & Berndt, 1993, p. xix), betekent dit dat de cultuur zoals die daadwerkelijk 'is' wordt gelijkgeschakeld met wat de informanten vertelden (Weiner, 1995, p. 4). Brunton brengt hier echter tegenin dat de 'culturele kennis' van de oudere Ngarrindjeri ten tijde van het veldwerk van de Berndt's wel degelijk een bepaald soort reacties zou moeten hebben opgeroepen, die de beide antropologen vastgelegd zouden (kunnen) hebben<sup>4</sup> (Brunton, 1996, p. 5).

### **Traditie / moderniteit, en 'authentieke' cultuur**

De waarde die in dit debat door veel deelnemers wordt gehecht aan de studie van Berndt & Berndt, lijkt met name vanuit het feit te stammen dat dit de *oudste* studie is die beschikbaar is. Men lijkt vaak te suggereren dat wanneer 'aangetoond' kan worden dat de *secret women's business* nog niet bestond vóór de Europese kolonisatie, dat deze dan is 'gefabriceerd' met het (bewuste) doel de bouw van de Hindmarsh Island brug tegen te houden. Authenticiteit wordt vaak ontleend aan de diepe, historische wortels die tradities 'zouden moeten' hebben. De 'westerse' Australiërs en rechtbanken lijken op zoek te zijn naar de 'verantwoording' van deze geheime traditie in het verleden van de Ngarrindjeri. Interessant is dat ook de Aborigines *zelf* dit discours lijken te volgen, als we nagaan dat deze traditie door de *proponent women* werd voorgesteld als “40.000 jaar” oud (Tonkinson, 1997, p. 11). Hoewel een dergelijke leeftijd voor het belangrijkste deel symbolisch is, biedt het wel een duidelijke indicatie van de wijze waarop (al of niet bewust) gebruik wordt gemaakt van dit discours. Bovendien stelden enkele van deze vrouwen dat zij al van dit geheim op de hoogte waren toen ze in hun pubertijd waren (wat rond de tijd van het onderzoek van Berndt & Berndt moet zijn geweest) (Tonkinson, 1997, p. 11). 'Zelfs' antropologen maken zich regelmatig 'schuldig' aan het volgen van de legitimatie van hedendaagse tradities in het verleden, wanneer ze bijvoorbeeld de studie van Berndt & Berndt

als 'bewijsstuk' op tafel leggen voor de inauthenticiteit van de *secret women's business* (zie bijvoorbeeld Brunton, 1996).

Zoals James Weiner (1995, p. 6) stelt: "From a strictly historical perspective, all beliefs are 'recent' at one stage". Met andere woorden: elke traditie moet ooit op een bepaald moment in de geschiedenis zijn 'begonnen', zij het bewust of onbewust, met een ingecalculeerd doel of (schijnbaar) zonder expliciet doel. Brunton (1997, p. 19) voegt hier aan toe: "... *all traditions change, all are the outcome of acts of individual invention and manipulation, whether deliberate or not*". Niet alleen moeten tradities dus ooit 'begonnen' zijn, ze *veranderen* ook door de tijd heen (zie ook Keesing & Tonkinson, 1982; Tonkinson, 1997, p. 11). Vanuit het uitgangspunt van Eric Hobsbawm's *invention of tradition* (1983), zouden we bovendien kunnen speculeren over de vraag of tradities niet *altijd* vanuit een bepaalde behoefte of een bepaald doel 'ontstaan' of zelfs bewust in het leven worden geroepen. In dit proces wordt bovendien vaak de geschiedenis 'ingezet' om de (schijnbare) authenticiteit te doen toenemen (Hobsbawm, 1983, pp. 1-4; Keesing, 1989, pp. 19-42). Dat het discours van het bestaan van een 'oude traditie' ook door de Ngarrindjeri zelf gehanteerd wordt binnen deze 'westerse' context van wetten die een 'statische' cultuur veronderstellen, is in dit licht dan ook minder verwonderlijk.

Een interessant aspect aan dit punt, is dat er aan het publieke (en deels ook het antropologische) debat rondom Hindmarsh de veronderstelling ten grondslag lijkt te liggen dat 'oude' tradities authentiek zijn, terwijl 'recente' tradities dat niet zijn. Het volgende citaat van Jocelyn Linnekin (1991, p. 447) geeft dit naar mijn idee treffend weer: "all traditions – Western and indigenous – are invented, in that they are symbolically constructed in the present and reflect contemporary concerns and purposes rather than a passively inherited legacy". Anders gezegd: tradities dienen te allen tijden een hedendaags doel. In dit opzicht is het ontkennen van de mogelijkheid van 'nieuwe' tradities, die 'nu' ontstaan, het ontkennen van de dynamiek die aan traditie en cultuur in het algemeen ten grondslag ligt.

Fergie benadrukt de noodzaak van het maken van onderscheid tussen 'traditie' en 'traditioneel', waarbij het eerste begrip verwijst naar een dynamisch, cultureel aspect van samenlevingen, terwijl het tweede veeleer verwijst naar een orientatie naar het verleden (Tonkinson, 1997, p. 11). Weiner (1995, p. 5) maakt bovendien het onderscheid tussen bestudering van de sociale constructie van het verleden enerzijds, en de (westerse) geschiedschrijving anderzijds. Bij het onderzoeken van de sociale constructie van het verleden, waar antropologen zich vaak op richten, gaat het om hoe men in hedendaagse tradities het verleden representeert en inzet. Bij de geschiedschrijving richt men zich op het 'achterhalen' van de feitelijke 'waarheid'. De achterliggende epistemologie, wat 'kennis' (of 'waarheid') is, verschilt bij beide soorten vragen, waarbij historici wellicht vaker dan antropologen veronderstellen dat er een 'kenbare' ware toedracht is (geweest), die aan de hand van 'bewijzen' achterhaald kan worden. Zoals Weiner echter schrijft: "those who suffer history often have a very different view of it from those who write it, authorize it and legitimate it" (Weiner, 1995, p. 5).

Belangrijk hierbij is het verschil in standpunt dat door de deelnemers in het antropologische debat wordt ingenomen wat betreft het dynamische karakter van Aboriginal cultuur. Brunton (1997, p. 19) schrijft hierover<sup>5</sup>: "What is *distinctive* about Aboriginal religious tradition is the *ideological denial* of change". Hij lijkt hiermee te impliceren dat verandering ideologisch *ontkent* wordt in Aboriginal religie. Volgens Weiner is het echter juist een kenmerk van Aboriginal cultuur dat er regelmatig nieuwe religieuze plekken 'ontdekt' worden (Weiner, 1995, p. 6). Dit zou tegen de bewering dat verandering ontkent wordt in lijken te gaan. Bovendien, zelfs als Brunton's bewering dat er een ideologische ontkenning van verandering bestaat in Aboriginal religie, wil dit niet zeggen dat er ook geen verandering *plaatsvindt*. Wat men beweert is immers lang niet altijd wat men doet of doormaakt.

## De 'rol' van antropologen

Een laatste thema dat ik in dit paper aan de orde zal stellen, is welke invloed antropologen op de Hindmarsh affaire hebben gehad, en het omgekeerde: welke invloed heeft deze affaire op de antropologie gehad? Door de discussie omtrent de 'rol' die antropologen in situaties als deze (zouden moeten) vervullen, raakt deze discussie aan de kern van de wetenschappelijke en publieke geloofwaardigheid van de discipline, omdat het gaat om de betrouwbaarheid en 'wetenschappelijkheid' van het onderzoek dat verricht wordt. Al eerder in dit paper noemde ik enkele antropologen die een centrale rol speelden in de juridische en politieke ontwikkeling van de affaire, waarbij Fergie wellicht als één van de meest politiek betrokkenen kan worden gezien.

De rol die zij en anderen in de verwickelingen rondom de Hindmarsh Island brug innamen, valt echter in breder verband te bespreken dan enkel met betrekking tot dit ene geval in het zuiden van Australië. Met name in Australië, maar zeker ook in andere gebieden in de wereld, worden antropologen vaak ingezet als 'experts', om iets te weten te komen over een cultuur dat van belang is voor een overheid, organisatie of bedrijf. Vaak worden dergelijke bezigheden van antropologen onder de noemer *consultancy* geschaard. Aan de andere kant (of daarnaast) worden antropologen ook door de 'bestudeerden' zelf ingezet om hun belangen te behartigen. Dit kan uiteen lopen van het contact onderhouden met lokale overheden en formele zaken afhandelen, tot het verdedigen van de betreffende culturele groep in een rechtszaal. Dergelijke bezigheden worden vaak onder de noemer *advocacy* geplaatst.

Men zou zich kunnen afvragen tot op welke hoogte 'instrumentele' antropologie, zoals bij *consultancy* en *advocacy* het geval is, in strijd is met de 'wetenschappelijke' antropologie. Het doel van onderzoek lijkt fundamenteel anders. Terwijl bij een wetenschappelijk antropologisch onderzoek het doel is om kennis en inzicht te verwerven over de betreffende cultuur, met kennisaccumulatie als voornaamste (expliciete) doel, lijken er bij *advocacy* en *consultancy* andere belangen mee te spelen. Het is dan immers kennis vergaren met een achterliggend, instrumenteel doel. Een bijkomend aspect in dit opzicht is het feit dat er voor de 'toegepaste' antropologie vaak een veel sterkere tijdsbeperving geldt. Fergie had slechts twee dagen tot haar beschikking om te bepalen of de claims van de Ngarrindjeri *proponent women* gerechtvaardigd waren, wat uiteraard in schril contrast staat met de maanden – zo niet jaren van veldwerk die antropologen doorgaans nodig hebben om een idee te krijgen van een bepaalde kwestie.

Een belangrijk facet van de ontwikkeling dat antropologen ook ingezet worden voor 'niet strikt wetenschappelijke' doelen, is de vraag welke belangen hierin meespelen. Een aantal auteurs heeft gesuggereerd dat antropologen eerder geneigd zijn tot *advocacy* dan tot *consultancy* (Brunton, 1996, 1997; Peace, 2003). Deels zou men dit kunnen toeschrijven aan een gevoel het te moeten opnemen voor de 'underdog'. Van de andere kant wordt vaak aangestipt dat wanneer er geen 'goodwill' van de 'onderzochten' jegens de antropoloog bestaat, er dan voor de antropoloog weinig te onderzoeken valt. Het omgekeerde is ook waar; wanneer een antropoloog zichzelf leent voor *consultancy* voor bedrijven, overheden of organisaties, loopt deze het risico beschuldigd te worden van een vertekende weergave in het belang van de opdrachtgever. Immers; als de uitkomst van het onderzoek niet positief uitpakt voor degene die het salaris van de antropoloog betaald, zoekt de opdrachtgever een volgende keer wel een andere antropoloog. Het risico van dit punt lijkt voor de antropologie – als wetenschappelijke discipline – vooral te zijn dat antropologen op een instrumentele wijze 'ingezet' dreigen te worden om bij een bepaalde cultuur 'bewijs' te gaan zoeken dat legitimeert wat de ene of de andere partij beweert.

Saillant detail hierbij is dat één van de hoofdrolspelers in het antropologische debat, Ron Brunton, van iets vergelijkbaars is beschuldigd. Nog vóór Hindmarsh Island een 'hot topic' werd, was hij een 'consultant' antropoloog in de kwestie rondom Coronation Hill, die in veel opzichten als een soort 'voorganger' van de Hindmarsh affaire gezien kan worden (Simons, 2003, p. 179). Brunton werkte in deze periode voor de rechtse denktank *Institute of Public Affairs*, waar hij volhield dat

culturen weliswaar kunnen veranderen door de tijd heen, maar dat deze verandering voor Aborigines in de richting van de *mainstream* westerse cultuur zou moeten plaatsvinden (Simons, 2003, p. 181). Daarnaast verdedigde hij het standpunt dat er door veel mensen terecht meer waarde wordt gehecht aan 'oude' tradities dan aan 'nieuwe' (Simons, 2003, pp. 181-182).

Later, met betrekking tot de Hindmarsh affaire, schreef hij: "Are anthropologists really saying that if a group of Aborigines wishes to stop any development, anywhere in Australia, at any time, they should be at liberty to do so, for all that matters is what people currently say they believe? (Brunton, 1996, p. 7). Het punt dat hier door Brunton aangehaald wordt, is een politiek, maar ook antropologisch moeilijk punt. Naar mijn idee komt de moeilijkheid vooral voort uit het feit dat cultuur dynamisch is, evenals de normen, tradities en gebruiken die daar onder vallen, terwijl (westerse) wetten deze zaken juist proberen te 'fixeren'. Als er vervolgens een wet bestaat die Aborigines bepaalde rechten toekent op basis van hun cultuur en traditie – en die wet *is* er<sup>6</sup> – dan wordt authenticiteit (of de illusie daarvan) plotseling een cruciaal aspect van deze traditie. Immers, als er op basis van 'onechte' tradities rechten kunnen worden geclaimd, dan is, politiek gezien, het eind zoek, en lijkt Brunton gesterkt in zijn bovenstaande uitspraak. Wanneer we echter aannemen dat traditie *altijd* een bepaalde instrumentele waarde heeft, dan blijkt Aboriginal traditie opeens een instrument te zijn tot het behartigen van Aboriginal belangen binnen een westers wettelijk kader. Een machtsmiddel van de 'machtelozen'.

De juridische praktijk van alledag vraagt in Australië echter meer dan enkel een filosofisch antwoord. Het lijkt geen oplossing om een antropoloog voor een korte tijd ergens heen te sturen om de 'waarheid' te vinden<sup>7</sup>. Zo gauw er belangen meespelen, en de antropoloog *consultant* of *advocate* wordt, loopt deze immer het risico dat hij of zij betrokken wordt in 'bewuste fabricage', of dat informanten de antropoloog simpelweg voorliegen (of de waarheid bewust anders representeren). Toch zijn er weinig wetenschappers beter geschikt dan antropologen om de vertaalslag tussen beide culturen op een verantwoorde wijze te maken. Wellicht valt er een wijze om met de bovenstaande problemen om te kunnen gaan te vinden in het plaatsen van de gebeurtenissen en claims binnen de 'culturele logica' van de cultuur van de Ngarrindjeri (of andere groep). Tonkinson stelt eveneens dat 'nieuwe' bevindingen met betrekking tot een bepaalde cultuur eerst beoordeelt dienen te worden op een bepaalde "degree of fit" (Tonkinson, 1997, p. 17), de mate waarin deze uitspraken passen binnen het kader van kennis dat al wetenschappelijk bekend was vóór deze nieuwe gegevens.

## Conclusie

In de afgelopen pagina's heb ik mijn visie gegeven op de kwestie die in de literatuur bekend staat als de Hindmarsh Island brug affaire. Ik ben hierbij eerst ingegaan op een weergave van de gebeurtenissen die tot de controverse hebben geleid. Daarna ben ik ingegaan op geheime kennis: wat is het, welke rol speelde het in de affaire, en welke vragen moeten we ons als antropologen hierbij stellen? Daarna heb ik aandacht besteed aan het spanningsveld tussen 'traditie' en 'moderniteit', en de rol die het idee van 'authenticiteit' hierin speelt. Hierin kwam ook naar voren welke rol de representatie van de geschiedenis in kwesties als deze speelt, en hoe wetten en personen proberen cultuur en traditie te fixeren terwijl het in feite om dynamische verschijnselen gaat. Vervolgens heb ik de aandacht gevestigd op de 'rol' die antropologen in dit debat speelden en nog steeds spelen. Antropologen blijken in dergelijke zaken niet langer de (schijnbare) positie van 'objectieve buitenstaander' of 'culturele tolk' te (kunnen) vervullen, hoe graag ze dat ook zouden willen. Het doen van uitspraken over een andere (of zelfs de eigen) cultuur plaatst óók de antropoloog in een bepaalde politieke hoek.

Australië zal voorlopig het strijdtoneel blijven van discussies als deze. Aboriginal groepen zullen blijven strijden voor hun eigen identiteit en zelfbeschikking, en zullen hierbij de middelen gebruiken die ze tot hun beschikking hebben. In dit proces zullen plekken die voorheen nog niet van cultureel belang waren dat wel worden, zoals ook de Hindmarsh Island brug een symbool van belang



is *geworden* voor Aborigines in heel Australië (Tonkinson, 1997, p. 5). Deze strijd valt niet *alleen* te beslechten door protest bij ‘westerse’ bouwprojecten, maar biedt daartoe wel duidelijke aanknopingspunten. Zoals Lucas (in Tonkinson, 1997, p. 5) stelt: “... development provides an arena for asserting identity, responsibility and authority”.

Om dit paper af te sluiten, zou ik graag terug komen bij de mensen waar de Hindmarsh affaire uiteindelijk allemaal mee begonnen is. Immers, welke partij er in de verhitte discussie ook ‘gelijk’ had; de brug staat er inmiddels. Wat de ‘werkelijke’ *motivatie* van het protest van de Ngarrindjeri *proponent women* destijds ook is geweest, het was in ieder geval een *protest*. Om wat voor reden dan ook waren deze leden van een Australische etnische minderheid gekant *tegen* de bouw van de brug. Zelfs *als* het tegenhouden van het bouwen van de brug inderdaad het expliciete doel zou zijn geweest van de veronderstelde ‘fabricage’, zou dit het protest – of zelfs de traditie zelf – dan minder legitiem maken? Ontstaan tradities niet *altijd* door een bepaalde ‘behoefte’? Heiligt het doel de middelen?

## Noten

---

<sup>1</sup> Ron Brunton suggereert dat de vastgoedeigenaren besloten dat het hun positie zou versterken wanneer ze bijval zouden krijgen van deze Aboriginal groep (Brunton, 1996, p. 2).

<sup>2</sup> Dit punt zal ik later in dit paper verder uitdiepen.

<sup>3</sup> Hoewel een federale rechtbank later oordeelde dat de projectontwikkelaars, die 20 miljoen Australische dollar voor de vertraging van de bouw claimden, niet in hun recht stonden, omdat de *secret women's business* waarschijnlijk tóch deel uitmaakte van Ngarrindjeri traditie (Peace, 2003, p. 1).

<sup>4</sup> In de tijd van Berndt & Berndt (1935-1940) werden dammen gebouwd, die Hindmarsh Island ook met land verbonden; hierover hebben de Berndt's geen onrust gerapporteerd. Sommige Ngarrindjeri werkten zelfs mee aan de constructie ervan. Margaret Simons (2003) geeft echter in haar vrij recente boek aan dat de plek waar men de brug wilde bouwen een andere betekenis had: 'meeting of the waters'. Het zou een plek zijn waar zoet en zout water elkaar 'ontmoeten'.

<sup>5</sup> Accenten in citaat door Brunton. Dit citaat is een deel van een citaat uit een eerdere tekst van hemzelf die in dit artikel wordt aangehaald. Brunton noemt echter niet welke publicatie dit precies uit afkomstig is, dus lijkt dit de meest correcte verwijzing.

<sup>6</sup> *Aboriginal Heritage Act* uit 1988, en de *Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Protection Act* uit 1984 (zie Bell, 1998, pp. 2, 5, 23, 635; Simons, 2003, pp. 35, 50, 97,198)

<sup>7</sup> Al was het alleen al vanwege het feit dat postmoderne antropologen zoiets vaak in zijn geheel ontkennen.

## Literatuur

- Bell, D. (1998). *Ngarrindjeri Wurrawarrin: a world that is, was, and will be*. Melbourne: Spinifex Press.
- Berndt, R. M., & Berndt, C. H. (1993). *A World That Was: The Yaraldi of the Murray River and the Lakes, South Australia*. London: University College London Press.
- Brunton, R. (1996). The Hindmarsh Island Bridge: And the Credibility of Australian Anthropology. *Anthropology Today*, 12(4), 2-7.
- Brunton, R. (1997). Hindmarsh Island Dispute. *Anthropology Today*, 13(5), 19-20.
- Dodson, M. (2003). The end in the beginning: re(de)finding Aboriginality. In M. Grossman (Ed.), *Blacklines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians* (pp. 25-42). Carlton, Victoria: Melbourne University Publishing.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Keesing, R. M. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1(1-2), 19-42.
- Keesing, R. M., & Tonkinson, R. (1982). Reinventing Traditional Culture: The Politics of *Kastom* in Island Melanesia. *Mankind Special*, 13(4).
- Linnekin, J. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93(2), 446-449.
- Peace, A. (2003). Hindmarsh Island and the Politics of Anthropology. *Anthropology Today*, 19(5), 1-2.
- Simons, M. (2003). *The Meeting of the Waters: The Hindmarsh Island Affair*. Sydney: Hodder Headline Australia Pty Limited.
- Tonkinson, R. (1997). Anthropology and Aboriginal Tradition: The Hindmarsh Island Bridge Affair and the Politics of Interpretation. *Oceania*, 68(1), 1-26.
- Tonkinson, R. (2006). Applied Forum: The Hindmarsh Island Affair: A Review Article. *Anthropological Forum*, 16(1), 73-79.
- Weiner, J. (1995). Anthropologists, Historians and the Secret of Social Knowledge. *Anthropology Today*, 11(5), 3-7.
- Weiner, J. (1999). Culture in a Sealed Envelope: the Concealment of Australian Aboriginal Heritage and Tradition in the Hindmarsh Island Bridge Affair. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(2), 193-210.