مَشروعُ الشُّعُوبِ الأَصْليّة: أَجِندةٌ بحثيةٌ جَديدَة*

ليندا سميث

حاولت الفصول السابقة توضيح لماذا تشعر الشعوب الأصلية بعدم الثقة والريبة من البحث، سوف تنقل الفصول التالية تركيزها باتجاه التطورات التي حدثت في مجال البحث الذي تبلور ونفّذ من جانب سكان أصليين يعملون كباحثين في مجتمعاتهم.

وبالنظر إلى الأسباب التي تم إيجازها في الفصول السابقة، فإن عبء التاريخ يجعل من وضعية شخص من الشعوب الأصليين كباحث مشكلة كبرى. ومع ذلك، فقد تغير السياق الأصلي بشكل دراماتيكي، وفي بعض المناطق كان ثمة اهتمام كبير من قبل الشعوب الأصلية بإظهار هذا التغيير عبر البحث، وعلى نحو أكثر تحديداً في أنواع معينة للبحث. وبالتالي، فإنه من تلك السياقات، أصبح يتشكل مجال بحث الشعوب الأصلية، وهو مجال أعطى امتيازاً لهموم الشعوب الأصلية، وممارساتهم ومشاركاتهم كباحثين ومبحوثين.

هذا الفصل يعرض لإطار مشروع حديث للشعوب الأصلية. وهو مشروع سوف يرى الكثير من المشاركين فيه أنه قد تحدّد منذ 500 عام من الاتصال بالغرب. وفي هذا المعنى يمكن أن يوصف أيضاً باعتباره مقاومة حداثية. فعلى مسار الخمسمائة عام الماضية، كان مشروع الشعوب الأصلية في معظمه يدور حول أولوية رئيسية واحدة: البقاء على قيد الحياة. وقد اشتمل ذلك على التخلص من آثار حرب متواصلة مع الكولونياليين، ومن دمار الأمراض، ومن الترحيل من الأرض وإعادة التوطين، ومن اضطهاد العيش في ظل أنظمة غير عادلة؛ أي البقاء على قيد الحياة بمستواها المادي الأساسي، وكشعوب لنا لغاتنا وثقافاتنا المميزة. وبينما لا يزال هدف البقاء على قيد الحياة يشكل أحد الهموم التي تحظى بأولوية لدى الكثير من الشعوب الأصلية في مختلف أنحاء العالم، فقد أعيدت صياغة مشروع الشعوب الأصلية حول منصة أوسع من الهموم والمخاوف في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وتحديداً منذ الستينيات. وبعض هذه الهموم قد شهدت كفاحاً من أجل التخلص منها خلال ثورة عنيفة أو مقاومة مسلحة، وبرزت أخرى خارج إستراتيجيات «تحرير العقل من الاستعمار»، بينما لا تزال هناك هموم أخرى نشأت واستمرت ضمن الأنظمة الثقافية التابعة لجميع الشعوب الأصلية. وتكمن أهمية الفترة وإعادة الصياغة في مشروع الشعوب الأصلية في أنها تكشّفت خلال هذه الحقبة في تأطير أجندة جديدة لنشاط الشعوب الأصلية تتجاوز طموحات التحرر من الاستعمار لدى مجتمع الشعوب الأصلية محدد إلى تنمية تحالفات إستراتيجية أصلية عالمية. وسوف يناقش الفصل جانبيْن لهذا المشروع:

1. الحركة الاجتماعية للشعوب الأصلية التي برزت منذ عقد الستينيات.
2. تطوير أجندة أو منصات فعل لها تأثير على الأنشطة البحثية للشعوب الأصلية.

الحركة الاجتماعية للشعوب الأصلية

إن أنشطة الشعوب الأصلية يمكن فهمها في مستوى واحد وببساطة كحركة اجتماعية أصلية للشعوب الأصلية، بدأت كحركة شعب وأصبحت حركة شعوب. وقد تطورت الحركة في الوقت نفسه خارج إستراتيجيات البقاء على قيد الحياة والأنظمة الثقافية التي رعت الناس وحافظت على قيمهم ومعتقداتهم ضمن مجتمعاتهم الخاصة،

وذخائرهم، وقبائلهم، وشعوبهم أكثر من 500 عام.

وغالبا ما يُشار إليها باعتبارها إعادة إحياء ثقافية، لكن هذا المصطلح يؤول إلى الافتراض ضمنا بأن الثقافات احتاجت إلى من ينقذها. ومع أن ذلك يمثل عنصراً واحداً، إلا أنه ليس الوحيد. وبالاعتماد على السياق، فقد أوضح كتاب مختلفون من الشعوب الأصلية أن الحركة نشأت من إحباطات التمدن، ومن نطاق النزعة الإحيائية التقليدية، ومن الجذور الأصلية، ومن المحميات.[1] وما اتّفقَ عليه هو أن الحركة عموماً قد بدأت بعيداً عن أنظار «المجتمع المهيمن» قبل أن تبرز للعيان على المسارح الوطنية والدولية. ووفقاً لفرانكي ويلمر:

> تستخدم الشعوب الأصلية جميع الإستراتيجيات المرتبطة عادة بالحركات الاجتماعية والمجموعات التي تجمعها مصلحة مشتركة. وتشارك مباشرة في العملية السياسية للحكومة الوطنية حين يكون ذلك ممكناً. وعندما يكون ذلك غير ممكن أو غير فاعل، فإنها تحشد جهود المقاومة، وتنخرط في الاحتجاجات والأشكال الأخرى للسياسات «الاستثنائية» المباشرة.[2]

وفي تفسير نشوء منظمات ماوري الراديكالية في نيوزيلندا، كتب رانغينوي ووكر يقول إنها «كانت تعبيراً سرياً عن بروز وعي سياسي».[3]

ففي نيوزيلندا، واجهت حركة ماوري احتجاجاً وجدلاً، وتطورت وصُقلت وحُدّدت أولوياتها وتشكّلت بعمل راديكالي. وقد كانت الرحلة نحو حركة أوسع من جانب ماوري مشحونة بكفاح سياسي ونزاع اجتماعي. وشهدت تحديات من جيل ماوري الأكثر شباباً لبسط الهيمنة عليها في الستينيات والسبعينيات، وتحديات عبر المواقع المتعددة للتعليم، والصحة، والتنمية، وسياسة الحكومة ومجتمع الشعوب غير الأصلية عموماً. وتتضمن بعض المؤشرات التي ميزت هذه الرحلة، أنشطة مثل مسيرة الأرض العام 1974، واحتجاجات يوم ويتنغي العام 1971، واحتلال موقع باسشن العام 1978 وطريق خليج راغلان 1978، والتشويش الذي أصاب جولة فريق سبرينغبوك للركبي العام 1981، وتي كوهانغا ريو العام 1982، ومؤتمر ماوري لتطوير التعليم العام 1984، ومؤتمر ماوري للتنمية الاقتصادية العام 1985، وكورا كاوبابا ماوري العام 1986.

وبينما لا تزال الاحتجاجات السياسية تمثل مظهراً لعمل ماوري، فإن ما يحتاج أن يُشاهد إلى جانب الاحتجاجات هو حجم المبادرات ومشروعات الإحياء الثقافية التي تم تطويرها. وبالنسبة إلى ماوري، فإن الحلم المنشود كان يدور جزئياً حول مفاهيم ثقافية رئيسية مثل الاستقلال الذاتي، والعائلة الممتدة، واللغة الماورية والتجمعات شبه القبلية والقبيلة، والعادات الماورية الثقافية. وهذه المفاهيم، المتضمَّنة في اللغة الماورية والمشهد العالمي، توفر وسيلة للاتفاق على مصطلحات ماورية. وما هو معروف بشكل أفضل هو أن «اتفاقية ويتنغي» وفرت إطاراً منظّماً للحوار مع المصالح المهيمنة للمجتمع النيوزيلندي والحكومة، في حين وفر التعليم والصحة والعدل والتنمية الماورية مزيداً من المواقع المعروفة للنضال.

وفي أستراليا خاضت الشعوب الأصلية (Aborigines) في جميع الولايات نضالاً طويلاً من أجل الاعتراف بها كمواطنين في أستراليا، ومن أجل حقوقهم في الأرض. وتم تعقّب المقاومة بالعودة إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية. وقد شهدت ستينيات القرن الماضي القيام بعمل مباشر في ولايات مختلفة عدة وفي المناطق الشمالية. وواجهت مجموعات الشعوب الأصلية تحديات للحصول على ملكية أراض كانت تُقابَل بالرفض من جانب المحاكم وحكومات الولايات. وقد قدم أفراد شعب يركالا التماساً كُتب بلغتهم الخاصة، مطالبين بحقوق لهم في الأرض.[4] غير أن حقوق المواطنة الحقيقية على المستوى الفيدرالي لجميع الشعوب الأصلية، بما في ذلك الحق بأن يتم إحصاؤها في الإحصاء الرسمي للسكان، لم يفز بها أحد إلا في أعقاب إجراء استفتاء شعبي العام 1967 لتغيير الدستور الأسترالي. ومع أن الاستفتاء كان داعماً بشكل ساحق، إلا أنه من قبيل السخرية أن يُطلبَ من الأستراليين البيض أن يُصوِّتوا حول إمكانية منح الأستراليين الأصليين حقوقاً في أرضهم. والتغيير الذي طال الدستور لم يحوّل حياة الشعب الأصلي بشكل جذري.[5] فالنضال حول حقوقهم في الأرض بعد العام 1967، تزامن مع عمل مباشر، والتماسات، وتجمّع شبه دائم العام 1972، واحتجاجات صامتة خلال احتفال أستراليا البيضاء بمائتيْ عام للاستيطان العام 1988، وتحديات من خلال المحاكم وحكومات الولايات. ولعل قرار محكمة مابو الذي قلبَ عقيدة (*terra nullius*) أي «الأرض الفارغة» قد نشأت عنه حالة من التقشف السياسي من جانب حكومة كومنولث محافظة سعت إلى احتواء (native title)[6] واسترضاء مصالح المجموعات القوية من غير الشعوب الأصلية، مثل الرعاة، وشركات التعدين.

ثمة أعمال احتجاجية مماثلة حول الحقوق في الأرض، والحقوق في اللغة والثقافة، والحقوق الإنسانية والمدنية كانت تجري في جميع أنحاء العالم، من الروافد الشمالية للشعب السامي في النرويج إلى تأثيرات لغة ويلز، واحتجاجات الباسك في أسبانيا، إلى مختلف الشعوب الأصلية في الشرق الأوسط، وأفريقيا، وأميركا الشمالية والوسطى والجنوبية، والفلبين، والهند، وآسيا ومنطقة المحيط الهادئ. وجميع هذه النضالات الوطنية تمتلك تواريخها الخاصة المستقلة، لكن المظهر المتنامي للأنشطة السياسية الجارية على نطاق عالمي واسع، أضفت زخماً متجدداً على مجموعات الشعوب الأصلية الأخرى. فالحركة الاجتماعية تحتوي على الكثير من الملامح التي تعكس تنوعاً هائلاً في المصالح والغايات والأهداف وطرق العمل، ووحدة الروح والمقاصد.

وبينما تُغلّف الحركة الأصلية بلاغياً ضمن سياسات تقرير المصير، إلا أنها حركة أكثر ديناميكية وتعقيداً، وتدمج الكثير من الأبعاد التي لم يتكشّف بعضها بعد. وهي تتطلب إعادة إحياء وإعادة تشكيل الثقافة والتقاليد، ومشاركة متعاظمة في التعبير عن رفض المؤسسات الغربية، وتركيزاً على العلاقات والتحالفات الإستراتيجية

مع مجموعات من السكان غير الأصليين. وقد طوّرت الحركة لغة دولية مشتركة أو خطاباً يمكّن نشطاء الشعوب الأصلية من التحدث إلى بعضهم عبر اختلافاتهم الثقافية، بينما يحافظون على اتجاهاتهم النابعة من مجتمعاتهم الخاصة أو شعوبهم.

إن الحركة الاجتماعية الدولية للشعوب الأصلية هي على كل الأصعدة والمستويات حركة سياسية إلى حد بعيد. وهي تتقاطع بطرق معقدة ومتناقضة مع السياسات الداخلية للكثير من الشعوب الأصلية. ووفقاً لجيرالد ألفرد «قيل إن من يولد هندياً إنما يولد في السياسة. وأعتقد أن هذا صحيح، لأنني كمولود ينتمي إلى قبيلة موهوك الهندية في كانويك، لا أذكر وقتاً تحررت فيه من تأثير النزاع السياسي».[7] وبالنسبة إلى شعب ماوري، كانت على الأغلب «اتفاقية ويتنغي» هي التي تؤطّر الحديث السياسي. وكلا المؤسستيْن الثقافيتيْن اللتين شجعتا الجدل الشفهي والحس بانعدام العدل، جعلتا السياسة قاعدة للحياة اليومية. فالضغط على الصعيد الداخلي يتضح بشكل متكرر من خلال الصراعات على القيادة، وعلى ما يعتبر «تقليدياً»، وعلى مصالح تمثّل امتيازاً في المجتمع وفق اتفاقات وتسويات محددة.

ويمكن التقاط آثار قوة الحركة في أمثلة عن كيفية حشد المجتمعات محلياً للتنمية الشعبية. فعلى المستوى المحلي، ولِدت الثقافات الأصلية وثقافات المقاومة وتمت رعايتها على مدى أجيال. وطوّرت مبادرات ناجحة عن طريق المجتمعات نفسها باستخدام أفكارها وممارساتها الثقافية الخاصة. مقادير وافرة من الثقة والإبداع قد ولدت داخل الكثير من المجتمعات مجالاً واسعاً للمبادرات الاجتماعية، والتعليمية، والصحية، والفنية. ولعل حركات إعادة الإحياء الثقافي واللغوي قد كسبت مجموعة من الموارد الثقافية التي أعادت تمركز أدوار النساء وكبار السن والمجموعات التي هُمِّشت من خلال ممارسات كولونيالية متعددة.

وهذه المجموعات في المجتمع غالباً ما كانت تلك المجموعات التي احتفظت بممارسات «تقليدية»، وتلقّت تعليمها على يد الكبار، فكانت تتحدث اللغة بطلاقة، وتميّزت بما لديها من معرفة لها علاقة بالأرض، وأنظمة المعتقدات الروحية والتقاليد العرفية للمجتمع.

وبينما ركزت بعض المجتمعات بشكل رئيسي على إعادة الإحياء الثقافية، أصبحت أخرى، سواء في إطار منظمات منفصلة أو مجموعات صغيرة من الأفراد، أكثر تصميماً على الانخراط في إعادة تنظيم العلاقات السياسية مع الدولة. فالمجتمعات الأصلية خلقت تحديات بنسب متفاوتة من النجاح من خلال المحاكم والتشريعات. ولعل التحديات الدستورية التي خلقتها الشعوب الأصلية قد شوّشت بشكل عميق على راحة بعض الدول الكولونيالية. وفي حالة كندا، على سبيل المثال، فإن مثل هذه التحديات من جانب مواطني الشعوب الأوائل (وهو المصطلح الذي يشير إلى الشعوب الأصلية

مشهد من مسرحية «نافذة» في مدرسة الأرثوذكسي.

في كندا) للأزمة الدستورية ذات الصلة بكويبيك فرضت قضية حقوق الشعوب الأصلية على الأجندة. وقد كان ثمة مزاعم واسعة النطاق تحدّت شرعية العقائد التي بنت عليها الدول الكولونيالية قواعدها، حيث تحدى سكان أستراليا الأصليون باستمرار مذهب (*terra nullius*) أو «الأرض الفارغة» الذي استُخدِم لإنكار تطور أي مزاعم بالأرض. وأكد سكان أصليون آخرون مطالبات من الدولة تقوم على اتفاقيات. ولا يزال بعضهم يُطالب ببساطة باعتذار. والكثير من المطالبات قد استندت إلى الشرعية من وجهة نظر الشعوب الأصلية، باعتبارهم السكان الأوائل للأرض. وحسب ويلمر، «يتحدث صوت الشعوب الأصلية بشكل ناقد لرواية أو (خرافة) -كما يفضّل البعض أن يقول- الدولة القومية - الهرمية، التوحيدية؛ أي الدولة القسرية القائمة لتسهّل، جزئياً، عملية خلق فائض اقتصادي على مستوى دولي».[8]

ويمكن القول إن مطالبات الشعوب الأصلية من الدولة كانت جزءاً من أزمة أكثر عمقاً للشرعية التي تُواجهها الدول الحديثة مقابل تحولات ثقافية واقتصادية واسعة النطاق. فنشاط الشعوب الأصلية تمحورت حول -أو كانت جزءاً من- تحالفات غير مستقرة لمجموعات مهمَّشة في المجتمع - النسوية البيضاء، واشتراكيون، وشيوعيون، ومناهضون للعنصرية، ونشطاء كنسيون واتحادات عمال. وفي نيوزيلندا، شجع الاحتجاج ضد جولات الركبي إلى جنوب إفريقيا أو منها، أعمالاً واسعة النطاق لمجموعات مناهضة للعنصرية ومنظمات الطبقة الوسطى ومجموعات ماوري. وفي أستراليا، غالباً ما كان يتم دمج حقوق الشعوب الأصلية في الأرض والنضالات المناهضة للعنصرية، على الرغم من أن ذلك لم يعنِ بالضرورة الفوز بدعم أقليات إثنية أخرى لقضية الشعوب الأصلية. فالتحالفات مع مجموعات ليست من الشعوب الأصلية كانت جزءاً مهماً في بعض مواقع السياسات العامة. وهذه التحالفات دائماً ما كانت تعتبر إشكالية من جانب المجموعات الأصلية، ومع ذلك، ففي نيوزيلندا على سبيل المثال، جادلت دونا أواتيرا بأن «هذه التحالفات ضرورية لأن التغيرات لا يمكن أن تحدث لشعب الماوري من داخله وحده. فالشعب الأبيض تجاوز الحدود الطبقية لكي يتوحد على أساس هيمنة البيض، أي سيطرة البيض على شعب الماوري. للتغلب على هذه المعضلة يتطلب إعادة هيكلة تحالف البيض».[9] وجادل آخرون عن موقف أكثر تطرفاً، منوهين إلى أن التحالفات مع منظمات وأفراد ليسوا من السكان الأصليين كانت غير ضرورية على الإطلاق. وبالتأكيد، فإن الكثير من السكان الأصليين الذين بقيت اتصالاتهم مع البيض سلبية غالباً لم يكن لديهم ثقة بأنشطة أو نوايا المجموعات أو الأفراد غير الأصليين.

التعبئة الدولية

إن الإحباطات في العمل داخل الدولة القومية دفعت بعض مجتمعات الشعوب الأصلية إلى تأسيس أو إعادة تأسيس، في بعض الحالات، روابط أو علاقات دولية مع مجتمعات سكان أصليين آخرين. ويقترح مايكل دودسن، وهو أحد السكان الأصليين ومفوض العدالة الاجتماعية في جزيرة توريس ستريت بالنسبة للشعوب الأصلية «إنه ليس في صالحنا ولا في صالح كفاحنا من أجل الاعتراف بحقوقنا أن نكون موحدين».[10] غير أن العملية، على أي حال، قد استغرقت وقتاً عندما أعادت هذه المجتمعات اكتشاف نفسها وارتبطت وطنياً، وإقليمياً، ولغوياً وبالتالي دولياً. ويضع ويلمر قائمة بالتسلسل الزمني لتشكل منظمات الشعوب الأصلية يظهر نومها على مدى عشرين عاماً، ما جمع مجموعات الشعوب الأصلية المختلفة في الشمال، ومنطقة الأمازون، وأميركا اللاتينية، وكندا، والولايات المتحدة، وأستراليا، ونيوزيلندا. وقد ضمت المؤتمرات العالمية التالية للشعوب الأصلية وفوداً من جميع أنحاء الكرة الأرضية. وجرت التعبئة الدولية للشعوب الأصلية في تحالفات مع كثير من المنظمات من غير الشعوب الأصلية الداعمة العاملة في حقل حقوق الإنسان.

وساعدت شبكات النشر المتمركزة في الشمال في توزيع المعلومات، وتم توفير مساعدة مالية لتسهيل مشاركة الشعوب الأصلية في الأحداث المهمة.

وبالنسبة إلى الشعوب الأصلية، فإن للعلاقات الدولية (العلاقات بين الأمم) وحركات المقاومة تاريخاً يعود إلى ما قبل الاتصال بالغرب وبعده.[11] وفي ظل الإمبريالية الأوروبية، كانت الشعوب الأصلية تتموقع داخل تشكيلات سياسية جديدة مزقت العلاقات والتحالفات الإستراتيجية والطرق التجارية وطرق الاتصال بالشعوب الأصلية الأخرى. ولعل إصرار الأوروبيين على مواصلة بسط السيادة على الشعوب الأصلية، قد نقل بشكل فعال تركيز علاقات السكان الأصليين الدولية إلى علاقة مستعمِر/ مستعمَر. وبالتالي، في مثال نيوزيلندا، تم توجيه جهود الماوري في معالجة المظالم إلى ملكة إنجلترا. وهناك أمثلة عدة، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، شهدت تقديم عرائض وإرسال وفود إلى لندن وبشكل خاص إلى الملكة. وأرسلت وفود مماثلة من أستراليا، وكندا ومستعمرات أخرى للإمبراطورية البريطانية. وفي الولايات المتحدة، تم تنظيم رحلات لممثلي وقادة شعوب أميركية محلية، بما في ذلك وفود عن ملوك مملكة هاواي، للسفر إلى واشنطن دي سي من أجل مقابلة الرئيس. وفي المستعمرات الفرنسية، كانت هذه الرحلات تتجه صوب باريس. ولعل العلاقات الدولية التي أقامتها الشعوب الأصلية في هذا السياق، كانت قائمة داخل حدود الإمبراطورية، ومحددة داخل هذه الحدود، باعتبارها شؤوناً محلية أكثر من كونها علاقات «دولية».[12] والعلاقة الوثيقة والحميمة، في أغلب الأحيان، التي افترضتها الشعوب الأصلية مع ملوك أو رؤساء الدول لأنهم كانوا يُمثلون الحماة و«الآباء والأمهات العظام للسكان المحليين» كانت على الدوام مخيبة للآمال. فالشعوب الأصلية استثمرت كميات هائلة من الطاقة والإيمان بفكرة أن مناشدات مركز القوة سوف تثمر عن شيء. والكثير من الجماعات الأصلية طوّرت، أو كان لديها بالفعل وسائل كافية لقيادة مواجهات فيما بينها ومع رؤساء الدول أو أصحاب المقامات الرفيعة. وكانت البروتوكولات المتضَّمنة تحترم بشكل هائل المسؤولين الكولونياليين، حتى أولئك الذين يتمتعون بنفوذ منخفض. كما أن انعدام الاحترام والسخرية والتهكم التي غالباً ما كانت تُقابل بها وفود السكان

الأصليين من جانب القوى الكولونيالية والإمبريالية، لم يتم نسيانها من قبل تلك المجتمعات.

وثمة حاجة للنظر إلى تطور علاقات الشعوب الأصلية الدولية التي بدأت في أعقاب الحرب العالمية الثانية في سياق نضالها من أجل تقرير المصير، وهو نضال كان يحدث على المستوى الشعبي. وفي نيوزيلندا، وأستراليا، وكندا، كما هو الحال في الولايات المتحدة، كان نهوض نشاط الشعوب الأصلية موازياً للنشاط الذي يحيط بحركة الحقوق المدنية، وتحرير المرأة، وانتفاضات الطلبة والحركة المناهضة للحرب في فيتنام. وتربط ربيكا روبنس «تصاعد النشاط الهندي» في الولايات المتحدة إلى «انهيار أشمل وأعم تعزز بحركات الحقوق المدنية، وحركات تحرر السود، وقوة الطلاب والحركات المناهضة للحرب، وحقوق المكسيكيين الأميركيين الأولية وحركات تحرر النساء».[13] وبطرق كثيرة كُتبت احتجاجات الشعوب الأصلية في منأى عن الطريقة التي وُصفت فيها هذه الفترة باعتبارها لحظة تاريخية مهمة للحداثة. ومع ذلك، فقد تمت متابعة إستراتيجيات الشعوب الأصلية للنشاط بقوة، كما أقيمت روابط دولية من خلال أعمال احتجاجية وتصاعد المواقف والأحداث المتباينة. وأنشئت سفارات داخل الخيم من جانب السكان الأصليين في أستراليا العام 1972، وشعب الماوري في نيوزيلندا. وكانت الأرض، ومهن البناء أيضاً، تمثل إستراتيجيات فعالة لجذب انتباه السلطات ووسائل الإعلام العالمية. فالكثير من «زعماء» الأحداث الاحتجاجية كانوا هدفاً للشرطة وسلطات المراقبة الأخرى، باعتبارهم «أعداء في الداخل». وفي نيوزيلندا، استُخدِم رجال شرطة كانوا من شعب الماوري في الخطوط الأمامية لإنهاء احتلال نقطة باسشن العسكرية، وقد استُخدمت إستراتيجيات مماثلة في أماكن أخرى. ففي الولايات المتحدة، استُخدمت حالة ليونارد بلتير لتوضيح تدخل مكتب التحقيق الفيدرالي في الاستهداف من أجل «تحييد» أحد النشطاء الأصليين.[14]

وكانت أولى المبادرات التي قامت بها مجموعات السكان الأصليين بعد الحرب في الساحة الدولية ما عرضته منظمة تُدعى الأخوية الهندية الأميركية الشمالية (NAIB)، التي نشأت في كولومبيا البريطانية في عقد الخمسينيات تحت قيادة أندرو بول، حيث أرسلت (NAIB) وفداً إلى الأمم المتحدة.[15] كما ارتبط السكان الأصليون في كندا والمجموعات الأميركية الأصلية في الولايات المتحدة بعلاقات تقليدية وثيقة. وقد نُظمت زيارات لاحقاً لجماعات أصلية مختلفة من كندا إلى نيوزيلندا من خلال جهود جورج مانويل الذي ترأس المنظمة الهندية الوطنية لكندا بين 1970 و1976.[16] هذه المبادرات الصغيرة أُتبِعَت بالحركة الهندية الأميركية (AIM) التي سهّلت اجتماعاً دولياً رئيسياً ضم مجموعة واسعة من الوفود من السكان الأصليين دولياً. ومن هذا الاجتماع، وتحت قيادة قوية لأفراد من أمثال راسيل مينز وجيمي دورهام، برز مجلس المعاهدة الهندية الدولية العام 1974.[17] وفي الوقت نفسه تقريباً، عبر الحدود في كندا، أسست الأخوية الهندية الوطنية، المجلس العالمي للشعوب الأصلية العام 1975. وكلتا هاتين المنظمتين سعتا إلى الحصول على وضع ممثلين غير حكوميين في المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة (ECOSOC).[18]

وبينما كانت تُحتضَن أشكال جديدة للمقاومة داخل المجتمعات الأصلية بشكل هادئ في عقد الخمسينيات، كان هناك تحركات دولية غالباً ما تنطوي على دعم حقوق الإنسان ومنظمات غير حكومية ومنظمات من غير السكان الأصليين. ففي العام 1957 تبنت منظمة العمل الدولية معاهدة تحمل رقم 107، «معاهدة الشعوب الأصلية» التي كانت إحدى الوثائق/الصكوك الدولية الأولى التي تعترف بقضايا الشعوب الأصلية.[19] ولم تتضمن هذه المعاهدة كل ما أرادته الشعوب الأصلية، لكنها كانت معاهدة مهمة باعترافها واستخدامها مصطلح «السكان الأصليين». وفي السبعينيات، اتّخذت مبادرة لاحقة من خلال تكليف شخص لصياغة تقرير يُعرف الآن بتقرير كوبو (باسم الشخص المسؤول عنه، مارتنيز كوبو) لدى اللجنة الفرعية للأمم المتحدة لمنع التمييز وحماية الأقليات. ومع بدايات عقد السبعينيات، اقتُرحت مبادرات متعددة على المستوى الدولي، وغالباً من جانب مسؤولين متعاطفين وبدعم من مجموعات من غير السكان الأصليين ومنظمات غير حكومية ملحقة لدى الأمم المتحدة.

وقد ركزت القضية الأساسية في النقاشات الدولية على مصطلح «شعوب». وهو مصطلح يعتبر حاسماً بالنسبة للنشطاء من السكان الأصليين، لأن الشعوب هي التي يحظى بالاعتراف بها في القانون الدولي على أساس أن لها الحق في تقرير المصير. كما يجادل ثورنبري:

> إن الخطاب القانوني حول الشعوب الأصلية انتقل ليأخذ بعين الاعتبار حقوق الكفار، والسيادة الأصلية، و«الحق المسيحي»، وعقيدة الأراضي الفارغة، وعقيدة الوصاية الأبوية، وجميع حوادث البعثة المدنية للسلطات. ودخلت الجماعات الأصلية القرن العشرين وهي بالكاد تتمتع ببقية أي وضعية قانونية سابقة في القانون الدولي.[20]

لذلك، أصبح مصطلح «شعوب» في خطابات السكان الأصليين رمزاً لغوياً مهماً لتحديد هويتنا كشعوب لها حق تقرير المصير. واستناداً إلى مايكل دودسون، «بأي تعريف عقلاني، تعتبر الشعوب الأصلية «شعوباً» بشكل لا لبس فيه. فنحن موحدون بالمناطق، والثقافات، والتقاليد، والتواريخ، واللغات، والمؤسسات، والمعتقدات المشتركة. ونتقاسم حساً بالقرابة والهوية ووعياً بأننا شعوب متميزة، وإرادة سياسية لتحقيق وجودنا كشعوب متميزة».[21] ولعل الكفاح لكي نُمنح هذا التعريف وهذه الوضعية مستمر من خلال عملية صياغة مسودة الإعلان التمهيدي لحماية حقوق الشعوب الأصلية التي طوّرتها مجموعة العمل حول الشعوب الأصلية في الأمم المتحدة. ولأن الدول الأعضاء في الأمم المتحدة هي التي ستكون في النهاية الجهة التي توافق على الإعلان، فإن تقدمها من خلال وضع المسودة وتبادل المشاورات ليس تربوياً على نحو رفيع فحسب، بل أيضاً سياسي بدرجة كبيرة، حيث تتخذ الدول الأعضاء لنفسها موقعاً ليحسّن من سمعتها الخاصة من جهة، بينما تحمي سيادتها الخاصة من جهة أخرى.

أجندة لأبحاث الشعوب الأصلية

إن الحركة الاجتماعية للشعوب الأصلية أطلقت العنان لمجموعة شاملة من الأنشطة ومظاهر تدفق الطاقة. ولو نظرنا إلى الخلف لأمكننا الآن أن نشخص ثيمات ومشروعات فرعية شغلت مجموعات مختلفة من الشعوب الأصلية. كما يمكن أيضاً بحث الطرق التي ظهر عن طريقها الكثير من الثيمات في أواخر الستينيات، وتم تطويرها أو تشكيلها خلال السنوات اللاحقة. وهذه الثيمات تشكل أجندة للعمل. والأجندة تربط جهوداً محلية، وإقليمية، ودولية، تمضي قُدماً نحو فكرة تقرير مصير عالم السكان الأصليين. ولم يتضح بعد كيف يمكن أن يتشكّل هذا العالم إلى جانب الوضع الحالي المتمثل بالدول القومية. فليس مفترَضاً أنه حتى الدول القومية سوف تستمر بالضرورة في البقاء كوسائل سياسية مؤثرة لتنظيم السياسات. ولعل الزيادة في تأثير الأنواع المختلفة للتكتلات العظمى التي تتقاطع مع الدولة القومية، مثل شركات متعددة الجنسيات، وتحالفات إقليمية اقتصادية ومجموعات مصالح عالمية، إنما تقترح فضاء ممكناً للشعوب الأصلية.

أجندة لأبحاث الشعوب الأصلية

إن الحركة الاجتماعية للشعوب الأصلية أطلقت العنان لمجموعة شاملة من الأنشطة ومظاهر تدفق الطاقة. ولو نظرنا إلى الخلف لأمكننا الآن أن نشخص ثيمات ومشروعات فرعية شغلت مجموعات مختلفة من الشعوب الأصلية. كما يمكن أيضاً بحث الطرق التي ظهر عن طريقها الكثير من الثيمات في أواخر الستينيات، وتم تطويرها أو تشكيلها خلال السنوات اللاحقة. وهذه الثيمات تشكل أجندة للعمل. والأجندة تربط جهوداً محلية، وإقليمية، ودولية، تمضي قُدماً نحو فكرة تقرير مصير عالم السكان الأصليين. ولم يتضح بعد كيف يمكن أن يتشكّل هذا العالم إلى جانب الوضع الحالي المتمثل بالدول القومية. فليس مفترَضاً أنه حتى الدول القومية سوف تستمر بالضرورة في البقاء كوسائل سياسية مؤثرة لتنظيم السياسات. ولعل الزيادة في تأثير الأنواع المختلفة للتكتلات العظمى التي تتقاطع مع الدولة القومية، مثل شركات متعددة الجنسيات، وتحالفات إقليمية اقتصادية ومجموعات مصالح عالمية، إنما تقترح فضاء ممكناً للشعوب الأصلية.

أجندة البحث هنا تتبلور كونها تمثل برنامجاً ومجموعة مقاربات تندرج ضمن سياسات التحرر من الاستعمار لدى حركة الشعوب الأصلية. وتركز الأجندة إستراتيجياً على هدف تقرير مصير الشعوب الأصلية. ويصبح تقرير المصير في أجندة البحث شيئاً أكثر من مجرد هدف سياسي، حيث يصبح هدفاً للعدل الاجتماعي الذي يُعبّر عنه من خلال مجال واسع للميادين السيكولوجية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية. وهو يشمل بالضرورة عمليات التحوّل، والتحرر من الاستعمار، وتضميد الجراح، والتعبئة. وتعتبر هذه العمليات، والمقاربات والمنهجيات –في الوقت الذي تكون فيه حيوية ومنفتحة على التأثيرات والاحتمالات المختلفة– عناصر حاسمة

من ورشة عمل نظمها المركز في مدرسة بنات سلواد حول توظيف الرسوم المتحركة في التعليم.

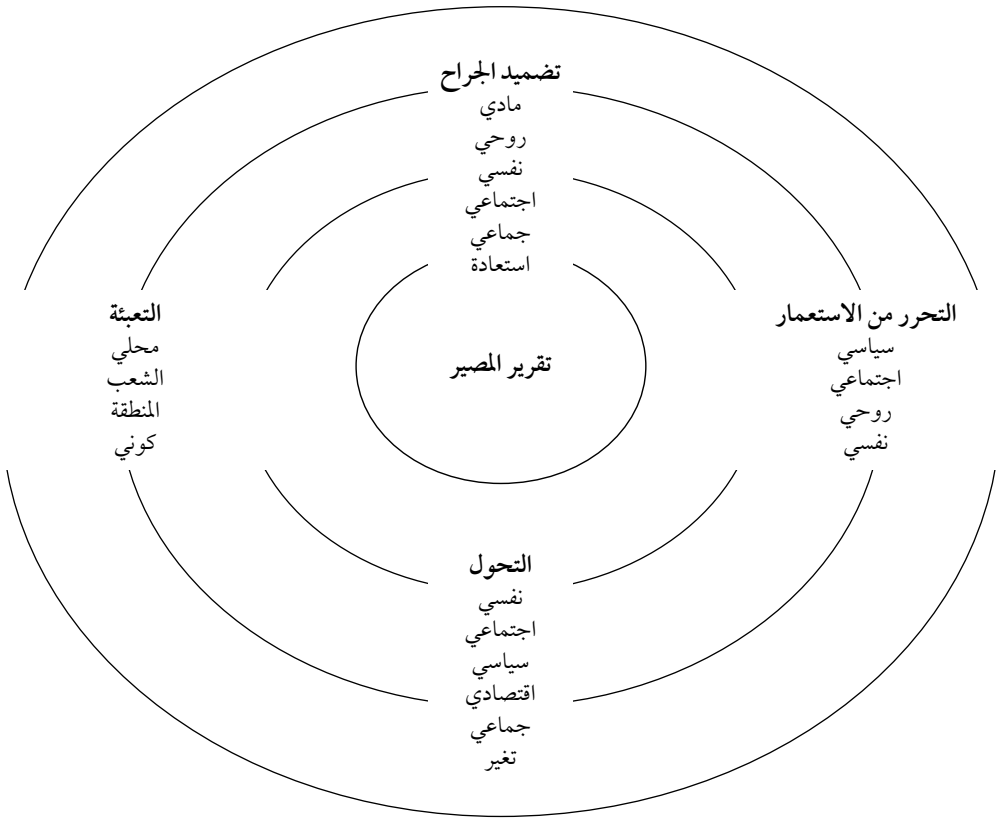
لأجندة بحث إستراتيجي.

وفي الشكل 6.1 تمثيل بسيط لأجندة بحث الشعوب الأصلية. فالرسم البياني يستخدم استعارة موجات المحيط. فمن منظور شعوب المحيط الهادئ، فإن البحر مانح للحياة، وهو يضبط الوقت ويوفر الحركة. وداخل المد والجزر الكبيرين للمحيط، ثمة بيئات محلية صغيرة مكّنت شعوب المحيط الهادئ من تطوير علاقات ثابتة ومتينة مع البحر. وبالنسبة إلى الشعوب البولينيزية، فإن إله البحر تانغارو له مغزى خاص. ومع أن هناك اتجاهات عدة يمكن تسميتها، إلا أن الرسم البياني يأخذ شعب الماوري معادلاً للاتجاهات الأربعة: الشمالي، والشرقي، والجنوبي، والغربي. والمد والجزر يمثلان الحركة، والتغير، والعملية، والحياة، والتدفقات الداخلة والخارجة للأفكار، والانعكاسات والأعمال. ولعل الاتجاهات المذكورة هنا -التحرر من الاستعمار، تضميد الجراح، التحول والتعبئة- تمثل العمليات. فهي ليست أهدافاً أو نهايات في حد ذاتها. إنها عمليات تربط وتبلغ وتوضح التوترات بين المحلي والإقليمي والعالمي. إنها عمليات يمكن إدراجها في الممارسات والمنهجيات.

وهناك أربع موجات رئيسية ممثّلة في الرسم البياني، وهي: البقاء على قيد الحياة، التعافي، التنمية، تقرير المصير. وهي شروط وحالات الوجود الذي من خلاله تتحرك المجتمعات الأصلية. وهذه ليست تنمية تتبع نظاماً محدداً؛ فبقاء الشعوب ككيانات مادية، واللغات، والممارسات الروحية والاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية، والفنون جميعها تعتمد على بعض الأولويات الأساسية. وعلى نحو مماثل، إن استرداد الأراضي، وحقوق الشعوب الأصلية، والتواريخ تعتمد أيضاً على أولويات واعتراف بأن ثقافات الشعوب الأصلية قد تغيرت لا محالة. أما التعافي فهو عملية اختيارية، وغالباً ما تستجيب إلى أزمات فورية عوضاً عن الاستجابة إلى طريقة مخطط لها. ويرتبط هذا بحقيقة أن الشعوب الأصلية ليست في حالة سيطرة، وترتهن إلى مجموعة مستمرة من الظروف الخارجية. وفي الواقع هذا يعني أن أراضي خاصةً ومناطق محددةً تصبح أولوية، لأن الجرّافات على وشك أن تبدأ بالهدم في أي وقت من الآن.

مشروع الشعوب الأصلية

الشكل 6.1: أجندة لأبحاث الشعوب الأصلية



أجندة أبحاث الشعوب الأصلية واسعة في مداها وطموحة في غايتها. وهناك بعض الأشياء التي تجعل هذه الأجندة مختلفة جداً عن أجندة بحث المنظمات العلمية الكبيرة أو برامج البحث الوطنية العلمية المتنوعة. على أي حال، فثمة عناصر أخرى مماثلة لأي برنامج بحث يربط البحث بـ«صالح» المجتمع. أما العناصر المختلفة فيمكن تجليها في كلمات رئيسية مثل تضميد الجراح، والتحرر من الاستعمار، والجانب الروحي، والتعافي.

هذه المصطلحات تبدو على خلاف مع مصطلحات البحث للعلوم الغربية، فهي مغرقة في اهتمامها السياسي بدلاً من حياديتها وموضوعيتها. ولعل النوايا التي تُنقَل بهذه المصطلحات متضمّنة، على أي حال، في المنهجيات المتعددة للبحث العلمي الاجتماعي. فالاعتقاد، على سبيل المثال، أن البحث سوف «يفيد الجنس البشري» ينقل حساً قوياً بالمسؤولية الاجتماعية. والمشكلة إزاء مصطلح معين بالتحديد، كما ورد في الفصول السابقة، هي أن الشعوب الأصلية تسخر بعمق من قدرة ودوافع أو منهجيات البحث الغربي لنقل أية فوائد إلى الشعوب الأصلية التي اعتبرها العلم منذ زمن طويل، أو بالأحرى صنفها باعتبارها «غير إنسانية». وبسبب مثل هذه السخرية العميقة، هناك توقعات من جانب مجتمعات الشعوب الأصلية بأن الباحثين سوف «يوضحون» بالتفصيل الفوائد المحتملة لأي بحث.

بروتوكولات البحث الأخلاقي

إن مشكلة المصداقية الكبرى التي يواجهها مجتمع البحث مع الشعوب الأصلية تم التطرق إليها أيضاً في إطار أجندة الشعوب الأصلية. ففي البداية كانت المشكلة مؤطرة كلياً بشكل سلبي، وكان رد فعل السكان الأصليين كأفراد، ومجتمعات، ومنظمات، إزاء البحث باعتباره شيئاً يقوم به الباحثون البيض فقط للشعوب الأصلية. وردود الفعل هذه وضعت المجتمعات الأصلية في موقع الضعف والعجز، وأن البحث يسلب القوة. وبدا أن ثمة مساحة ضئيلة لتغيير ذلك المنظور. فالروابط بين النقاشات الناشئة عن حركة السكان الأصليين، والنقاشات التي تثيرها المجموعات الأخرى المهتمة بما يتعلق بالبحث الأخلاقي، والتغيرات في بعض براديغم العلوم الاجتماعية (سوف تُناقَش في الفصل التاسع)، أوجدت مساحة للتفاوض بشأن علاقات بحث أفضل. وقد يكون لدى بعض المجتمعات العلمية دليل أخلاقي راسخ، لكن الكثير منها بدون ذلك. وحتى لو كان لدى هذه المجتمعات دليل أخلاقي، فإن المشكلة التي تظل تتكرر هي مسلمة أن الشعوب الأصلية هم «أغراض (أو مواد) طبيعية» للبحث. ولعله من الصعب أن ننقل للعالم من غير السكان الأصليين مدى عمق هذا المنظور عن البحث الموجود لدى الشعوب الأصلية.

ولعل الكثير من القضايا الأخلاقية قد أثيرت من جانب مجموعات مهتمة فيما يتعلق بالتقدم السريع للعلم والتكنولوجيا والاختفاء السريع للتنوع. وفي الجدل حول الأخلاق، يُستدَل على الفوارق بين المتطلبات القانونية والقواعد الأخلاقية للسلوك. فالجماعات الأصلية ترى أن التعريفات القانونية للأخلاق تتم هيكلتها بطرق تتضمن الحس الغربي للفرد والمُلكية الفردية؛ على سبيل المثال، حق الفرد في إعطاء معرفته/ا، أو الحق في إعطاء موافقة معلنة. إذ أن «الخير» الاجتماعي الذي تُقرّر ضده معايير أخلاقية يُبنى على المعتقدات نفسها بشأن الفرد والملكية الفردية.

كما أن المجتمع وحقوق السكان الأصليين أو الآراء في هذا المجال لا يُعترَف بها عموماً، ولا تحظى بالترحيب. فقد حاولت الشعوب الأصلية من خلال تطوير وسائل مثل الاتفاقيات، والمواثيق والإعلانات أن ترسل إشارات واضحة للمجتمعات العلمية والبحثية في العالم بأن طرق التعدين المفتوحة (انظر، خذ، ثم اهدم) للبحث غير مقبولة على الإطلاق. والنقاشات داخل عالم الشعوب الأصلية حول الحقوق الفكرية والمُلكية الثقافية تحتل حيزاً مقابل تفشي التنقيب في حقول التنوع الحيوي والصيدلاني. فالأخلاق الثقافية أو مواثيق الشعوب الأصلية للسلوك، قد أعلن عنها من جانب منظمات مختلفة باعتبارها فعلاً محضاً للبقاء على قيد الحياة.

ويتضمن ميثاق الشعوب الأصلية القبلية للغابات الاستوائية الموقّع في بنينغ (Panang) 1993 تصريحات تشير إلى الحقوق الجماعية للشعوب على صعيد الفكر والمُلكية الثقافية، ومشاركة شعوب أصلية في إدارة المشاريع، وتعزيزاً لأنظمة الصحة، وسيطرة على المعارف الخاصة، وإصراراً على أن «جميع التحقيقات في مناطقنا يجب أن تُنفّذ بموافقة منا، وتحت سيطرة وتوجيه مشتركيْن (البند 54)». ويتطرق إعلان ماتاتيوا حول الحقوق الثقافية والمُلكية الفكرية للشعوب الأصلية الموقّع في واكاتين، نيوزيلندا (1993) إلى هذه القضايا عن طريق إعلان أن «الشعوب الأصلية في العالم لديها الحق في تقرير المصير، وفي ممارسة ذلك الحق يجب الاعتراف بها كمالكة حصرية لملكيتها الثقافية والفكرية. ويصر على أن المستفيدين الأوائل من المعرفة التي يمتلكها السكان الأصليين يجب أن يكونوا أحفاداً أصليين مباشرين لتلك المعرفة». ويدعو الإعلان الحكومات والدول إلى «تطوير سياسات وممارسات تعترف بالشعوب الأصلية كأوصياء على المعرفة التقليدية الخاصة بها، وأن لديها الحق في حماية وضبط نشر تلك المعرفة، وأن الشعوب الأصلية تمتلك الحق في خلق معرفة جديدة تقوم على تقاليدها الثقافية». وهذا الإعلان هو واحد من إعلانات عدة للشعوب الأصلية. في حين تتضمن تصريحات وإعلانات سكان أصليين في دول أخرى، سعيها إلى حماية الحقوق الأصلية وفرض معايير أخلاقية: إعلان حوض الأمازون، إعلان كاري أوكا 1993، منظمة الصحة الأميركية العامة، مسودة الإعلان المحلي الأميركي، إعلان بلو ماونتن، ميثاق التحالف الدولي للشعوب الأصلية القبلية للغابات الاستوائية 1993، تصريح كولنجيتا حول حقوق السكان الأصليين في التعليم 1993. وهناك تصريحات عدة أخرى مماثلة أعِدّت على مستوى اجتماعي محلي.

وفي نيوزيلندا، يتسع سياق أخلاقيات البحث بالنسبة إلى مجتمعات الماوري، بحيث يتجاوز قضايا القبول الفردي والخصوصية. ففي نقاش عما يمكن أن يشكل مبادئ أخلاقية موثوقة للبحث في مجتمعات الماوري، حددت نجاهويا تي أويكوتوكو (Ngahuia Te Awekotuku) مجموعة من المسؤوليات التي يمتلكها الباحثون

تجاه شعب الماوري.[22] ويقوم إطار عملها على مدونة سلوك للرابطة النيوزيلندية للأنثروبولوجيين الاجتماعيين، ويرتكز في المقابل على الخطوط العريضة لرابطة الأنثروبولوجيين الأميركيين.[23] وتحدد تي أويكوتوكو بوضوح توجيهات أساسية تهدف إلى احترام وحماية «حقوق، ومصالح وحساسيات» الشعب الذي تجري عليه الدراسة. ومع ذلك، فهناك بعض الأفكار المحددة ثقافياً تعتبر جزءاً مما يُشار إليه بممارسات كاوبابا موري.[24] وهي ليست منصوصة في مدونات سلوك للباحثين، لكن ثمة ميلاً لتنصيصها لباحثي شعب الماوري في تعابير ثقافية:

1. Aroha kit e tangata (احترام للشعب).
2. Kanohi kitea (الوجه المرئي، أن تكون بنفسك حاضراً أمام الناس وجها لوجه).
3. Titiro, whakarongo . . . Korero (انظر، اسمع . . . تحدّث).
4. Manaaki ke te tangata (اشترك مع الناس واستضفهم، كن كريماً).
5. Kia tupato (كن حذراً).
6. Kaua e takahia te mana o te tangata (لا تدُس على ماناً* الشعب).
7. kaua e mahaki (لا تفاخر بمعرفتك).[25]

هذه الأقوال تعكس فقط بعض القيم الموجودة في الطريق التي نسلكها. وهي مختلفة جداً من ناحية الصورة «العامة» لمجتمع الماوري كمنتدى للطقوس والخطابة والزعماء البارزين، لكنها أنواع من التعليقات تُستَخدَم لإقرار ما إذا كان الفرد يمتلك صفات «جيدة» كشخص. وهناك أقوال مأثورة عديدة وأقوال تتضمن الأفكار والطموحات التي تستحق البحث، إضافة إلى الرسائل الأخلاقية لأولئك الذين يقررون أن لا يتكيفوا مع أحكام الممارسة وقواعدها.

ومن وجهات نظر السكان الأصليين، تخدم المواثيق الأخلاقية جزئياً الهدف نفسه كبروتوكولات تحكم علاقاتنا مع بعضنا ومع البيئة. ومصطلح «احترام» يُستخدَم باستمرار من جانب الشعوب الأصلية لتأكيد أهمية علاقاتنا وإنسانيتنا. فمن خلال الاحترام، يتم الحفاظ على مكان كل شخص وكل شيء في الكون على نحو من التوازن والانسجام. والاحترام متبادَل، ومشترَك، ومبدأ تبادلي باستمرار يُعبّر عنه من خلال جميع جوانب السلوك الاجتماعي. ويكتب هيغ براون وآرشيبالد أنه «لكي يكون المرء في حالة انسجام مع نفسه، ومع الأعضاء الآخرين للمملكة الحيوانية والعناصر الأخرى للطبيعة، يتطلب ذلك من أفراد الشعوب الأولى أن يحترموا قدسية كل كيان وأن يقيموا علاقات تبادلية محترمة مع بعضهم ويحافظوا عليها».[26] ولعل الرفض من جانب الغرب لإنسانية الشعوب الأصلية، ورفض المواطنة والحقوق الإنسانية، ورفض حق تقرير المصير – كل ذلك يبين بوضوح الغياب الهائل للاحترام الذي حدد علاقات الشعوب الأصلية بالشعوب غير الأصلية.

ليندا سميث
ترجمة: عيسى بشارة

الهوامش

* هذه ترجمة للفصل السادس من كتاب (*Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*) لمؤلفته ليندا سميث (Linda Tuhiwai Smith) وقد ارتأينا نشرها في هذا العدد من رؤى تربوية.

1 See, for example, Alfred, G.R. (1995), *Heading the Voices of our Ancestors, Kabnawake Mohawk Politics and the Rise of Nationalism*, Oxford University Press, Toronto: Awatere, D. (1984), *Maori Sovereignty*, Broadsheet, Auckland; Jaimes, M. A., ed. (1992), *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*, South End Press, Boston: Walker, R. (1990), *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*, Penguin, Auckland; Wilmer, F. (1993), *The Indigenous Voice in World Politics*, Sage, Newbury Park.

2 Wilmer, *The Indigenous Voice*, p. 135

3 Walker, *Ka Whawhai*, p. 210

4 Lippman, L. (1981), *Generations of Resistance. The Aboriginal Struggle for Justice*, Longman Chechire, Melbourne, p. 49.

5 See, for example, Sykes, R. (1989), Black Majority, Hudson Hawthorn, Victoria. Roberta (Bobbi) Sykes was herself an activist during the 1970s and her book is an analysis of the conditions of Aborigines in the 21 years since the changes to the constitution were made. It paints a stark picture across the fields of justice, housing, health, education, employment and human rights.

6 **native title**: مصطلح يتداول ويعني اعتراف القانون الأسترالي أن بعض السكان الأصليين لديهم حقوق ومصالح في أراضيهم التي تأتي من قوانينها التقليدية وعاداتهم، (المترجم).

7 Alfred, *Heeding the Voices*, p.1.

[8] Wilmer, *The Indigenous Voice*, p.194.

[9] Awatere, *Maori Sovreignty*, p.34.

[10] Dodson, M. (1996), *Fourth Report of the Human Rights and Equal Opportunity Commission*, Australian Government, Commonwealth of Austrlia, p.i.

[11] Radha Jhappan, c. (1992), «Global Community? Supranational Strategies of Canada's Aboriginal Peoples', in *Journal of Indigenous Studies*, Vol. 3, No. 1,pp. 59-97.

[12] Morris, G.T. (1993), «International Structures and Indigenous Peoples', in *Indigenous Peoples Politics: An Introduction*, eds Marc Sillsand G.T. Morris, Fourth World Center, University of Colorado, pp.22-45.

[13] Robbins, R.(1992), «Self-Determination and Subordination: the Past, Present and Future of American Indian Government, in *The State of Native America*, ed. Jaimes, p.101.

[14] Van der Wall, J. (1992), «A Warrior Caged; the Continuing Struggle of Leonard Peltier», *in The State of Native America*, ed. Jaimes, Boston, pp. 291-310.

[15] Sanders, D.E. (1977), *The Formation of the World Council for indigenous Peoples*, International Work Group for Indigenous Affairs Document 29, Copenhagen, pp. 10-12.

[16] *Ibid*., p.11.

[17] Morris, G. T. (1992), «International Law and Politics: Towards a Right to Self – Determination for Indigenous Peoples', in *The State of Native America*, ed. Jaimes, p.76.

[18] The international Indian Treaty Council was granted consultative status to ECOSOC in 1977 and the world council for Indigenous Peoples was granted status in 1979. For further information see Aga Khan, Sadruddin and Hassan bin Talal (1987), *Indigenous Peoples: a Global Quest for Justice, a Report for the Independent Commission on International Humanitarian Issues*, Zed Books, London.

[19] Morris, «International Law and Politics», in *The State of Native America*, ed. Jaimes, pp. 55-86.

[20] Thornberry, P. (1991), International *Law and the Rights of Minorities*, Clarendon Press, Oxford, p.332.

[21] Dodson, M. (1994), «Voices of the Peoples – *Voices of the Earth*; Indigenous Peoples – Subjugation or Self – determination? In Voices of the Earth, ed. Leo van der Vlist, International Books, NCIP, Netherlands, pp. 24-5.

[22] Tel Awekotuku, N. and Manatu Maori (1991), *He Tikanga Whakaaro, Research Ethics in the Maori Community*, Manatu Maori, Wellington.

[23] New Zealand Association of Social Anthropologists Principles of Professional Responsibility and Ethical Conduct (adopted in 1987 and amended in 1990).

[24] See Chapter 9.

* mana مفهوم يشير إلى شخص أو منظومة من الناس يتمتعون بسمعة عظيمة، (المترجم).

[25] I have selected these sayings, having heard them used on several occasions as evaluative comments on people. The saying «Titiro,whakarongo, korero» comes from Te Atarangi, the Maori language programme for adults. It seems to be a basic code of conduct in a number of situations for researchers. Actually these sorts of sayings are often spoken by the *kuia*, or older women, on a *marae* as they watch, very keenly, what people are doing.

[26] Haig – Brown C. and Archibald, J. (1996), «Transforming First Nations Research with Respect and Power», in *Qualitative studies in Education*, Vol. 9, No.3,pp.