

Marianne Gullestad

«VI ER ALLE ZAPATISTER» Om forskning, politikk og verdighet¹

Det ikke enkelt å klargjøre hva det betyr eller burde bety å være en intellektuell i dag. I denne artikkelen vil jeg derfor først presentere noen bruddstykker av de europeiske debattene om de intellektuelles rolle, og så vil jeg presentere noen ideer fra Chiapas, Mexico. Hensikten er å bidra til de vedvarende drøftingene vi må ha om hvilke politiske roller det er rimelig at en forsker kan spille.

Den intellektuelles rolle

Europeisk historie har lært oss to ting. På den ene siden å sette pris på intellektuelle som taler høyt der andre tier, som forfatterne Emile Zola og Bjørnstjerne Bjørnson i Dreyfus-saken.² På den andre siden å være skeptiske overfor mennesker som påstår å forvalte den universelle Sannheten på andres vegne. En av de første som satte dette spørsmålet på dagsordenen, var Julien Benda i sin berømte bok om «klerkenes forræderi» fra 1929. Han anklaget sin tids intellektuelle for å nøre opp under den nasjonalisme og det hat som førte til første verdenskrig.³ Etter det kom utviklingen i Sovjetunionen etter revolusjonen, samt annen verdenskrig, med Knut Hamsun som den mest kjente norske intellektuelle på nazistenes side. Den viktigste politiske leksen fra det kommunistiske eksperimentet, skriver Manuel Castells, er at alle Utopier leder til Terror hvis de på alvor forsøkes satt ut i livet.⁴

På denne bakgrunn er det ikke rart at enkelte forfattere, som Jan Kjørstad, avviser hele rollen som intellektuell, og vil heller være forteller.⁵ Vi forskere som har samfunnsmessige endringer som mål for forskning, må også spørre oss selv hvilke posisjoner vi taler fra, og hva som gir oss autoritet til i det hele tatt å tale. I følge Jean-Paul Sartre, i hans forsvar for den intellektuelle, er han en person som «bryr seg med ting som ikke angår ham».⁶ Sartre la altså vekt på at den intellektuelle ikke har personlige interesser i de sakene hun eller han tar opp. Dette er en fortolkning som ikke problematiserer at det i mange situasjoner kan være svært så vanskelig å avgjøre hva det vil si at noe «ikke angår» en. Dessuten kan ideer være viktige selv om de som fremsetter dem i en viss forstand har interesser knyttet til dem. Og også synspunkter som er frigjort fra personlige interesser er bærere av sosiale ideologier.

Hos Michel Foucault settes det han kaller den «spesifikke intellektuelle» i motsetning til den «universelle intellektuelle».⁷ Den sistnevnte taler i kraft av antatt universelle sannheter – slik Emile Zola og Bjørnstjerne Bjørnson gjorde det i Dreyfus-saken. Den universelle intellektuelle, mente Foucault, hører nå mer og mer historien til. Dagens intellektuelle er de «spesifikke intellektuelle» som taler med utgangspunkt i faglig sakkyndighet, samtidig som denne viten gjøres politisk operasjonell. Autoriteten til å tale forankres altså i faglig kunnskap. Det denne fortolkningen ikke problematiserer, er hvordan den faglige kunnskapen selv er forankret.

Pierre Bourdieu, på sin side, gir den intellektuelle en mer beskjeden rolle, som en «menneskehetens funksjonær»,⁸ mens Lyotard, inspirert av Levinas, plasserer skriftens moralske autoritet i en plikt eller en gjeld «overfor en Annen som man ikke vet hva forlanger, eller om han idet hele tatt forlanger noe».⁹

Denne debatten om de intellektuelles rolle sier litt om hvor frakoblet franske intellektuelle er fra folk flest. De angloamerikanske, tyske og italienske bidrag er imidlertid ikke så veldig forskjellige. Tyske intellektuelle har levet med arven fra nazitiden, og har derfor behandlet disse spørsmålene med noe mer alvor enn franskmennene. Habermas hevder for eksempel at den vestlige sivilisasjonen innebærer en kommunikativt og etisk begrunnet kulturarv der menneskerettigheter og demokrati står sentralt.¹⁰

Italieneren Antonio Gramsci sine ideer om de intellektuelles roller er også interessante. Ifølge Gramsci har hver klasse sine «organiske intellektuelle» som er forankret i klassen, samtidig som de spiller en rolle i sosiale bevegelser ved å bevege seg *ut over* sin klasse for å bygge allianser.¹¹ Det som interesserer her, er ikke de tingliggjorte begreper om sosiale klasser, men nettopp vekten på kommunikasjon og brobygging.

Slik jeg ser det, bør autoriteten til den intellektuelle forskeren forankres i *sosiale relasjoner*, i dialoger med virkelige andre snarere enn en ukjent Annen. All samfunns- og kulturforskning er nødvendigvis provisorisk, influert av sin tid og dens politiske forhold. Dette gjelder ikke bare såkalt handlingsorientert forskning i forskningsprogrammer og utviklingsprosjekter, men også akademisk forskning for forskningens egen skyld. Mulighetene for forskere i Norge til å opptre som intellektuelle er preget av at forskningen ofte enten er helt frakoblet samfunnet eller at den avkreves meget kortsiktig nytte. Dette påvirker forskning, kommunikasjon og formidling.

Etter Zolas og Bjørnsons tid har det skjedd viktige endringer både i vitenskapen, i samfunnet og i forholdet mellom vitenskap og samfunn: Vitenskapen har mistet noe av sin glans. Den har ikke bare medført fremskritt, men også problematiske forhold som miljøtrusler og kjernefysisk risiko. Det er dessuten blitt langt flere forskere, forskningen er blitt mer spesialisert, folk flest har bedre utdanning, og identitetsskaping er blitt viktigere. Mange enkeltmennesker og grupper er uten tvil på jakt etter

bestemte typer vitenskapsbasert kunnskap, og da spesielt kunnskap som kan brukes til selvskaping og selvforståelse. Vekten på ekspressiv identitet, «røtter» og «tilhørighet» kan sees som uttrykk for individualiseringen, og innebærer både nye muligheter og en viss tvang. Ethvert menneske må skape seg selv, og er dermed blitt mer avhengig av å finne andre mennesker som er villige til å gi anerkjennelse til de identiteter og det unike selvilde som presenteres.¹² Kravet om å skape seg selv innebærer en oppgave som på samme tid både skiller ad og forener. Det er blant annet dette Giddens og Beck omtaler som «refleksiv modernitet».¹³ Refleksiv modernisering og individualisering gjør på et vis oss alle til «intellektuelle»: Ethvert menneske må tenke over og finne mening i sine livserfaringer.

At vitenskapelig kunnskap ikke lenger har den samme status som tidligere, betyr blant annet at folkeopplysning som formidling av Sannheten – det vil si som ensidige monologer i et ulikeverdig maktforhold mellom forsker og allmennhet – ikke lenger godtas. Mange forskere og forfattere beklager dette som forfall. For eksempel mener forfatteren Dag Solstad at allmennheten stort sett har forfalt til konsumenter,¹⁴ mens den danske idéhistorikeren Lars Henrik Schmidt formulerer det slik at forskerens forelesning nå blir oppfattet som et *forelegg* som tilhøreren kan velge å forkaste eller bruke selektivt.¹⁵

Jeg vil heller se denne endringen - i hvert fall delvis - som et ledd i en mer allmenn demokratisering både på arbeidsplasser, i utdannelsesvesenet og i familiene. Forskningsresultater mottas som *ressurser* som mottakerne kan bruke i nye sammenhenger, utenfor forskersamfunnets kontroll. Endringen fra ferdig produkt til råstoff er ikke bare en degradering, den letter også noe av ansvaret, og åpner opp nye muligheter og nye dilemmaer. Spørsmålet blir da om forskerne greier å gripe disse mulighetene.

Filosofen Hans Skjervheim la vekt på at samfunnsforskeren aldri bare er «tilskodar» til sosialt liv, men også «deltakar».¹⁶ Det betyr at de sammenhenger forskeren fungerer innenfor virker inn på de spørsmål vi stiller, de typer materiale vi arbeider med og de metoder vi bruker for å analysere dette materialet. Alle teorier springer ut av bestemte sammenhenger, og informasjon om slik lokalisering ugyldiggjør ikke teoriene, men gir et grunnlag for å fortolke dem og bruke dem på mer kvalifiserte måter. Feministen Donna Haraway har definert vitenskapelig objektivitet på en ny og spennende måte når hun insisterer på at forskeren selv må «situere» sine funn for at de skal være objektive.¹⁷ Kunnskap er faglig situert når forskeren er klar over at den er partiell, knyttet til de sammenhenger den er fremkommet i.

Vi behøver, ikke minst, mer refleksjon over hvem forskningen er *henvendt til*. Da tenker jeg ikke først og fremst på uttrykkelige programerklæringer og identitetsmarkeringer, men på refleksjoner over hvilke mottakere som er implisert i både forskningsprosessen og fortellerstrukturene i de resulterende tekster. Hvordan er forskningen finansiert og organisert, og

hvem er de vitenskapelige tekstene *laget for*? Er de for statsmakten? Dem som betaler for forskningen? Andre forskere? Kosmopolitiske elitepersoner i den globaliserte økonomien? Dem forskningen handler om? Mennesker som strever med å finne fotfeste i en foranderlig verden? Poenget med slike spørsmål er å få et mer reflektert forhold til de relasjonene og institusjonene forskningen foregår innenfor, og på bakgrunn av denne refleksjonen ta ansvarlige og vel begrunnede valg. Formidling er nemlig ikke bare et spørsmål om å pakke inn ferdige forskningsresultater på mer fristende og publikumsvennlige måter, men mer radikalt et spørsmål om hvordan hele forskningsprosessen er organisert.¹⁸

På universitetene snakkes det mye om behovet for vitenskapens frihet og om det teoretiske arbeidets betydning. Det er viktig. Men dyrkingen av vitenskapens frihet må suppleres med nye former for ansvar og sosial forankring. I oppdragsforskningsmiljøene er problemene noe annerledes. Der er den største faren at formidlingen rettes ensidig til dem som betaler, enten dette er staten, det private næringsliv eller internasjonale organisasjoner. Dette kan innebære at forskningen blir teknokratisk og udemokratisk. Derfor burde forskere nettopp være mer opptatte av å reflektere mer systematisk over hvem som er adressatene for vår virksomhet. Større frihet til å intervenere kan da holdes i sjakk av mer refleksjon – både hos hver enkelt og i fagene – over forholdet mellom vitenskap og samfunn.

Når resultatene av forskning rettes til nye grupper, inkludert dem forskningen handler om, melder behovet seg for nye måter å kommunisere på, inkludert et mer erfaringsnært språk, og nye vitenskapelige sjangere og fortellergrep. Sosial musikalitet kan defineres som evnen til å lytte, til å utvise teoretisk fantasi og følsomhet overfor det man hører, og til å fremstille resultatene på måter som når frem. Samfunnsvitenskapelig sakprosa er stort sett preget av en ekstrem saklighetsretorikk: Den er ofte upersonlig, teknokratisk, og full av unødvendig fagsjargong. Samfunnsfagene er unge fag, med mange utøvere som har hatt et sterkt behov for å markere sin vitenskapelighet ved hjelp av språkformer som skiller seg fra hverdagslivets språk. Dessuten er den samfunnsvitenskapelige retorikken preget av at det i Norge er etablert relativt sterke forbindelser mellom vitenskap og offentlig forvaltning, mellom vitenskap og statens hegemoniske styringsideologi. Venstresidens språk er dessverre ikke et hår bedre. Det som kanskje aller mest har avhumanisert venstresidens språk er det skarpe skillet mellom politikk og hverdagsliv, mellom politikk og det som mennesker strir med.

«Vi er alle zapatister!»

Kravene om ansvar, situering, nye fortellermåter, nye sjangere og et mer menneskelig språk kan virke vanskelige å realisere i praksis. Hvor kan forskerne hente inspirasjon? Mitt svar er at vi kan hente inspirasjon mange

steder, både innenfor, og, ikke minst, utenfor forskningsverdenen. Forskningsverdenen har på en måte kjørt seg inn på et blindspor, og trenger tilsig av nye ideer fra mange kanter. Ettersom jeg har oppholdt meg en del i Chiapas, Mexico de siste årene, har jeg ikke kunnet unngå å bli interessert i zapatistene, en politisk bevegelse som er oppkalt etter den legendariske frigjøringshelten fra den mexikanske revolusjon, Emiliano Zapata.

Min kjennskap til zapatismen er utelukkende fra skriftlige kilder, ikke fra praksis. Kunnskapen min er også meget begrenset. Med store forbehold formidler jeg derfor her noen foreløpige inntrykk, spesielt av zapatistenes retorikk. Bevegelsen ble startet av en liten gruppe på seks, tre «ladinos» (spansktalende meksikanere av spansk eller blandet avstamning) og tre indianere (Mexicos urbefolkning), ledet av den nå legendariske subcomandante Marcos. I begynnelsen var denne gruppen tradisjonelle marxist-leninistiske revolusjonære, både geriljasoldater og intellektuelle kadre i Lenins forstand. De slo seg ned blant urbefolkningen i Lacandon-jungelen i 1983. Chiapas' urbefolkning er hovedsakelig Maya-indianere, som gjennom århundrer er blitt hårdt og nådeløst utbyttet i en samfunnsstruktur der klassesdelingen er basert på rasialisering.¹⁹

Den lille gruppen levde i over ti år i jungelen før resultatet av deres arbeid manifesterte seg offentlig for første gang da tusener av indianere okkuperte San Cristóbal og seks andre byer 1. januar 1994 med sitt berømte *Ya Basta!* («nå er det nok»). Gjennom å leve i mange år sammen med indianerne avlærte de marxistisk-leninistiske kadrene mange av sine begreper og praksiser, og sammen med indianerne har de utviklet den zapatistiske bevegelsen. Den lille gruppen intellektuelle har bedrevet et slags mangeårig feltarbeid for å lære seg lokale synsmåter. Det de først og fremst har måttet lære, er altså å *lytte*. Møtet med realitetene i jungelen gav støtet til helt nye former for teoretisering, der begrepet om den intellektuelle som fortropp ble fullstendig forkastet. I denne teoribyggingen bidrar begge parter med perspektiver. De har altså utviklet ny kunnskap i en demokratisk prosess sammen med lokale folk.

Det som først og fremst preger zapatistene er deres språk og de sjangere de anvender. Både kommunikeene fra jungelen og deres aksjoner vitner om en ny åpenhet i forhold til politiske partier og bevegelser, ikke minst såkalt revolusjonære politiske bevegelser. De står for en politikk for hele det sosiale livet, for mennesker der de er.²⁰ Aksjonene er fulle av humor, poesi, fortellinger, ja til og med dans. En ting som imidlertid støter meg, er Zapatistenes fremheving og forherligelse av sine våpen. Det spilles her på en mexicansk billedtradisjon, der et av de mest berømte bilder av helten Emiliano Zapata nettopp fremstiller ham med gevær og patronbelter.²¹ Zapatistene selv formulerer seg slik at de ikke er noen hær, men at de er et samfunn som er nødt til å være bevæpnet.

Hva slags begreper har de så utviklet? «Revolusjon» er fremdeles et mye brukt ord. Fastholdelsen av revolusjonsbegrepet kan antakelig forklares både ut fra latinamerikansk tradisjon, der dette ordet ser ut til å bli brukt i en noe videre forstand enn i Europa, og ut fra den umenneskelige utbytting som indianerne er utsatt for. De har i sannhet behov for radikale endringer. Det interessante er imidlertid at dette kontroversielle begrepet gies et helt nytt innhold i forhold til tradisjonell venstresideretorikk. «Revolusjon» knyttes ikke til et på forhånd fastlagt mål ut fra historisk nødvendighet eller andre grunner, men til et mål som skal skapes underveis i strev og strid, gjennom demokratiske prosesser der midlene er viktigere enn målet.²² Teoriene fokuserer altså på den fundamentale usikkerhet som et fremtidig mål om «revolusjon» innebærer, og på demokratiske beslutningsprosesser. Indianerne kaller dette *preguntando caminamos* («vi spør mens vi går»). Zapatistenes demokratiske praksis er karakterisert ved at alle ledere kan kalles tilbake hvis de ikke utfører sine verv på en måte landsbybefolkningen kan godta. Dette prinsippet kalles *mandar obedeciendo* («å adlyde mens man styrer»).

De demokratiske prosedyrene bygger på nedarvet praksis med landsbyråd i indianerlandsbyene. Det nye er at kvinnene har fått både stemmerett og ledende roller, og at også barn fra og med 12 år har tale- og stemmerett. At barn på denne måten taes alvorlig, er et av mange tegn på hvor avansert denne bevegelsen er. Zapatistene har satt i gang en sosial og kulturell endring som innebærer en syntese der noe «arkaisk» (den indianske urbefolkningens agrare landsbyliv) transformeres til noe «avansert» (et sosialt fellesskap karakterisert ved demokratiske diskusjoner, overlegninger og beslutninger).²³

I landsbyrådene legges det stor vekt på direkte demokrati og konsensus. Jeg spør imidlertid meg selv om hva som skjer i praksis hvis de ikke greier å komme frem til konsensus. Hva skjer med et eventuelt mindretall? Er det mulig å leve videre i landsbyene som nedstemt mindretall? Dette spørsmålet er vanskelige å besvare. De regjeringstro mexicanske avisene har stadig reportasjer om ekszapatister som skal ha søkt beskyttelse fordi de har rømt fra de zapatistkontrollerte områdene. For det første er det vanskelig å vite om disse beretningene er sanne, og dernest er den grunnen de angivelige flyktningene oppgir ikke uenighet, men at de ikke orker striden og konfliktene med myndighetene.²⁴

Det mest fascinerende i zapatistenes egenfremstillinger, er de begreper de møyssommelig har kommet frem til gjennom sine demokratiske prosesser: rettferdighet, frihet, demokrati, sannhet, alvor, integritet og verdighet. Disse tilsynelatende gammeldage, tomme og forslitte begrepene får her ny mening når de kommer fra hverdagslivets strev. Det aller viktigste begrepet av dem alle er *dignidad* ('verdighet'). Kampen for verdighet, og ikke kampen mot imperialismen, er den teoretiske refleksjonens utgangspunkt og omdreiningspunkt.²⁵ Den marxistiske tradisjonen har fokusert på dominans, og har ikke utviklet dekkende begreper for å snakke om motstand. Verdighet er nettopp

et begrep som snur dette rundt, og benevner positivt det som er undertrykket.²⁶

Kampen for et bedre liv er en kamp for verdighet, uten ydmykelser og underordning. Det finnes ikke bare en form for verdighet, men mange, sier zapatistene. For dem betyr verdighet også et opprør mot utenverdenens klassifikasjoner og definisjoner av dem og deres bevegelse. De mexicanske myndighetene har for eksempel prøvd å gjøre dem til en lokal urbefolkningsbevegelse med marginal allmenn interesse. Taktikkene fra zapatistenes side er delvis å avvise slike kategorier og delvis å akseptere dem for å kunne utvide og overskride dem. Zapatistene avviser på det mest bestemte å forhandle med myndighetene, og går i stedet inn for dialog, helst med mange observatører fra frivillige organisasjoner og fra forskernes rekke til stede. De ser først og fremst dialogen med myndighetene som en måte å nå ut til det sivile samfunn, som de definerer som et samfunn i strid, som mennesker som av ulike grunner kjemper for sin verdighet. Kravet om observatører har myndighetene stort sett ikke villet innfri. Zapatistene ønsker heller ikke å konvertere sin bevegelse til et parti. De vil, som de sier, ikke ha makt, bare utfordre makten. Dette siste utsagnet synes å bygge på en svært lite realistisk forståelse av makt, men kan, hvis en tolker det i beste mening, forstås som et resultat av at institusjonaliseringen av bevegelsen nødvendigvis må ta tid, når den skal gjennomføres ved å «spørre mens vi går».

For meg er det mest interessante ved zapatistene at de *ikke* legger vekt på begreper som etnisitet og urbefolkning, og de grenser mot andre grupper som slike begreper innebærer. De benekter ikke at de er maya-indianere og urfolk, tvert i mot, disse identitetene uttrykkes og fremvises, men det er også et viktig poeng å overskride dem. De er altså ikke de *politisk* viktigste identitetene. Zapatistene vil gjerne se seg selv som del av en større strid, sammen med alle andre som lider og ydmykes på grunn av den økonomiske og sosiale omstrukturering som følger av neoliberalisme og kapitalens globalisering. De ser seg selv som en del av verdens fattige *arbeidere*, mer enn bare som indianere.²⁷ Til det formål har de formulert en teori om den nye arbeideren, en størrelse som bare kan forstås gjennom sine ulike fragmenterte og partikularistiske fremtredelsesformer.

Zapatistene har vært beskyldt for å være nasjonalister, fordi de så ofte snakker om sin kamp som en nasjonal mexicansk strid. I følge John Holloway, og det tror jeg han har rett i, er ikke denne kritikken rimelig, ettersom det nasjonale brukes mest som en kontrast til den måten myndighetene klassifiserer dem som urfolk og som en lokal bevegelse begrenset til regionen Chiapas.²⁸ Dessuten bruker zapatistene nasjonsbegrepet i kontrast til det mexicanske statsapparatet. Det nasjonale er for dem det sivile samfunn av mennesker i strid.

En annen grunn til å mene at beskyldningene om nasjonalisme ikke er rimelige, er at Zapatistene har gjort mye for å nå ut over både Chiapas og

Mexico. De inviterer blant annet observatører til å være til stede i landsbyene, og har organisert både nasjonale og interkontinentale møter. For eksempel tok en million mennesker over hele Mexico del i rådslagninger over hele landet i 1995, og tre tusen mennesker fra 43 forskjellige land var til stede på det store interkontinentale møtet de organiserte i 1996.²⁹ Men fremfor alt har zapatistene vært aktive på Internett. Deres innovative og fantasifulle bruk av nettet har underminert informasjonskontrollen til både de mexicanske myndighetene og verdens mer eller mindre kommersielle massemedia. Aktivitetene på Internett har gjort mye for å gjøre forholdene i Chiapas kjent, og for å skape allianser til andre bevegelser andre steder.³⁰

Det begrepet Marcos bruker for å beskrive likheter på tvers av forskjeller mellom verdens fattige som strever for å bevare sin verdighet, er *resonans*. Mellom mennesker som står i ulike former for strid kan det oppstå enhet og fellesskap på tvers når noen opplever resonans, når et ekko når ut, når noen er på samme frekvens, på samme bølgelengde. Å «spørre mens man går» innebærer i prinsippet hele tiden å se etter slike forbindelser og likheter på tvers av ulikheter, å fundere på hvordan ulike strider for å oppnå verdighet kan forenes.

Ambisjonen om å skape resonans kommer spesielt godt til uttrykk i følgende berømte svar fra Marcos, som i likhet med andre zapatister alltid skjuler sitt ansikt i offentlige sammenhenger, på spørsmålet om hvem han egentlig er:

«Marcos er homofil i San Francisco, sort i Sør Afrika, asiat i Europa, en chicano i San Isidro, en palestiner i Israel, en maya i San Cristóbal's gater, et gjengmedlem i Neza, en rockemusiker på universitetsområdet, en jøde i Tyskland, en ombudsmann i forsvarsdepartementet, en feminist i et politisk parti, en kommunist etter at den kalde krigen er slutt, en fange i Cintalapa, en pasifist i Bosnia, en Mapuche i Andes, (.....) en kunstner uten galleri og kunstverker, en husmor i et hvilket som helst nabolag hvor som helst i Mexico en lørdagskveld, en geriljasoldat i Mexico ved slutten av det tjuende århundre, (...) en sexist i den feministiske bevegelsen, en kvinne alene på en undergrunnsstasjon klokken ti om kvelden, en pensjonist på storbyens torg, en småbruker uten jord, en redaktør av en undergrunnsavis, en arbeidsledig arbeider, en lege uten kontor, en ikke-konform student, en motstander av neoliberalismen, en forfatter uten bøker og lesere, og en zapatist i det sydøstlige Mexico. Med andre ord, Marcos er et menneske i denne verden. Marcos er hver ikke-tolererte, undertrykkede, utbyttede minoritet som sier «nå er det nok!».³¹

Dette sitatet illustrerer godt både zapatistenes poetiske, suggererende og forførende bruk av språket, deres ambisjon om å se sin kamp som del av en større kamp, og deres politiske interesse for hele det kompliserte menneskelivet. Etter at den mexicanske hæren gikk inn i zapatistenes områder i februar 1995, demonstrerte tusenvis av mennesker i Mexico by. Som en respons på

Marcos utsagn, og som en solidaritetserklæring, ropte de høyt i gatene: «Vi er alle Marcos», «Vi er alle Zapatister».

Sluttord

Endringene i verdensøkonomien og de medfølgende nyliberale ideologier marginaliserer mange sosiale grupper på nye måter. Derfor er det mer enn noensinne bruk for perspektiver som kan synliggjøre hva globalisering og neoliberalisme koster i menneskelig lidelse og menneskelig verdighet, og som kan peke på alternative samfunnsutviklingsstrategier. Dette gjelder både internt i hvert land, og mellom Nord og Sør. De forskningen omhandler behøver nye og frigjørende perspektiver på det kjente. Politikere, forskere, myndighetspersoner og profesjonsutøvere må lære å se ting fra de implisertes perspektiv, å utvikle evnen til å lytte.

Zapatismen er en politisk bevegelse som har oppstått under ekstreme forhold. Det kan synes søkt å foreslå den som en inspirasjonskilde for den intellektuelle forskeren og for en mer realistisk forskningspolitikk. Men Zapatismen er ikke bare en politisk bevegelse. I tillegg er den så åpenbart også et kunnskapsprosjekt. Zapatistenes språk er et suggererende språk som verken kan eller bør kopieres av forskeren. Men deres fantasifulle overskridelser av politikken tradisjonelle sjangere, basert på en nærhet til det levde livet, burde kunne inspirere forskere til å utvide forskningsverdenens snevre grenser. Først og fremst ser Zapatistene ut til å ha innsett at for å kunne bygge kunnskap som har en viss mulighet for å kunne anvendes, må de den angår være med på selve kunnskapsbyggingsprosessen, og denne prosessen må nødvendigvis ta lang tid. Slik de selv fremstiller det, er ikke dette en prosess der noen mennesker representerer data og andre er teoretikere. Tvert imot er alle teoretikere, også kvinner og barn. I tillegg demonstrerer deres alliansebygging et helt annet forhold mellom Nord og Sør enn det som er vanlig. I forskning og politikk defineres folk i Sør ofte som «data» eller som «mottakere av hjelp». Zapatistenes teorier og praksisformer demonstrerer en helt annen og mye mer løfterik visjon.

NOTER

- 1) Forskingen som ligger til grunn for artikkelen er finansiert av IMER-programmet i Norges forskningsråd, og artikkelen er skrevet som gjesteforsker på CIESAS Sureste (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Regional, San Cristobal de las Casas), Chiapas, Mexico sommeren 1999. Jeg takker Lars Mjøset for nyttige kommentarer.
- 2) Bernt Hagtvedt, «Hvor gjerne vilde jeg været i Deres sted....» *Bjørnstjerne Bjørnson, de intellektuelle og Dreyfus-saken*, Oslo 1998.
- 3) Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, New York 1969. (Først utgitt på fransk 1928).

- 4) Manuel Castells, *End of Millennium. The Information Age: Economy, Society and Culture. Volume III.* Oxford 1998, s. 64-65.
- 5) Jan Kjærstad, «Forfatteren som intellektuell: Fra profet til forteller», *Aftenposten*, 19/5, 1999.
- 6) Jean-Paul Sartre, «Forsvar for de intellektuelle», to foredrag holdt i Japan 1965, oversatt i *Vinduet* nr.2, 1973, s. 3.
- 7) Michel Foucault, «Sandheden, makten og den intellektuelle», samtale med Allesandro Fontana og Pasquale Pasquino, i Niels Brügger, Knut Ove Eliassen og Jens Kristensen, red., *Foucaults masker*, Århus 1995.
- 8) Pierre Bourdieu, «L'intellectuel dans la cité. Un entretien avec Pierre Bourdieu», *Le Monde*, 5/11, 1993, s. 29.
- 9) «...d'un Autre, dont on ne sait pas ce qu'il demande, ni meme s'il demande quelque chose...», Jean François Lyotard, «La ligne de résistance», (intervju), *Le Monde*, 5/11. 1993, s. 29.
- 10) Jürgen Habermas, «Struggles for recognition in the democratic constitutional state», i Amy Gutmann, red., *Multiculturalism*, Princeton 1994, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handeln*, bind 1-2, Frankfurt a. M. 1981.
- 11) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, London 1971.
- 12) Marianne Gullestad, *Hverdagsfilosofier*, Oslo 1996, Marianne Gullestad, «From obedience to negotiation: dilemmas in the transmission of values between the generations in Norway», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (1), March 1996.
- 13) Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991, Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London 1992.
- 14) Dag Solstad, «Om meddelelsens problem», *Aftenposten*, 27/6, 1997.
- 15) Lars-Henrik Schmidt, «Normalitetens» idéhistorie. Foredrag på konferansen *Makt, Normalitet, Identitet*, Bergen 15.-17.10 1998.
- 16) Hans Skjervheim, *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo 1976.
- 17) Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991.
- 18) Se også Inger Altern og Lisbet Holtedal, «Kunnskap om oss og andre», *Norsk antropologisk tidsskrift*, 16 (1), 1995; Marianne Gullestad, «Kulturforskningens normative og politiske aspekter», *Kulturstudier* nr. 1, 1998; Marianne Gullestad, «Kunnskap for hvem?» *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 2, 1999, Marianne Gullestad, «Kunnskap sett 'nedenfra'». *Nytt Norsk Tidsskrift*, 4, 1999, Lisbet Holtedahl, «Formidling som værktøj i kundskabetablering: Eksempler fra Tromsø og Kamerun», *Kulturstudier*, 1, 1998; Lisbet Holtedahl, Siri Gerrard, Martin Z. Njeuma & Jean Boutrais, *The Power of Knowledge: From the Arctic to the Tropics*. Paris 1999.
- 19) Se Ana Esther Ceceña og Andrés Barreda, «Chiapas and the Global Restructuring of Capital», i John Holloway and Eloína Peláez, red. *Zapatista!: Reinventing Revolution in Mexico*, London 1998.
- 20) John Holloway and Eloína Peláez, «Introduction: Reinventing Revolution», i Holloway & Peláez, op.cit.
- 21) Enrique Rajchenberg & Catherine Héau-Lambert, «History and Symbolism in the Zapatista movement», i Holloway & Peláez, op.cit..

- 22) John Holloway, «Dignity's revolt», i Holloway & Peláez, op. cit.
- 23) Luis Lorenzano, «Zapatismo: Recomposition of Labour, Radical democracy and Revolutionary Project», i Holloway & Peláez, op. cit., s. 135-36.
- 24) Se for eksempel *Cuarto Poder*, 31/7 1999, s. 55.
- 25) Holloway, op. cit., s. 164.
- 26) Holloway, op. cit., s. 184.
- 27) Ceceña og Andrés Barreda, «Chiapas and the Global Restructuring of Capital»; Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion: The Struggle for land and Democracy*. Durham and London 1998.
- 28) Holloway, op. cit.
- 29) Holloway, op. cit.
- 30) Harry Cleaver, «The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle», i Holloway & Peláez, op. cit.
- 31) Sitert fra Holloway & Peláez, «Introduction: Reinventing Revolution», s. 10, oversatt fra engelsk av undertegnede