



LUND UNIVERSITY

De mänskliga rättigheternas relativa universalism: Om antropologers försök att teoretisera mänskliga rättigheter

Johansson Dahre, Ulf

Published in:
Norsk Antropologisk Tidsskrift

2013

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Johansson Dahre, U. (2013). De mänskliga rättigheternas relativa universalism: Om antropologers försök att teoretisera mänskliga rättigheter. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 24(2), 112-126.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

ULF JOHANSSON DAHRE

De mänskliga rättigheternas relativa universalism

OM ANTROPOLOGERS FÖRSÖK ATT TEORETISERA MÄNSKLIGA
RÄTTIGHETER

Anthropologists and the relative universality of Human Rights

Recently anthropologists have proposed a new theoretical approach, a third way, to the dilemma of implementing universal human rights in a multicultural world. This «third way» approach, it is argued, develops a theoretical middle ground between universalism and cultural relativism in the field of human rights. The reason for anthropologists to develop a theoretical third way approach to human rights is that the classical conceptual dispute between universalism and cultural relativism is sometimes seen as a barrier for global implementation of human rights. This article makes a critical outlook at this recent theoretical discussion in anthropology, arguing that there is no such middle-ground or new way between universalism and cultural relativism in the approach to human rights, neither in relation to the definition of the rights, or the implementation. This is a binary opposition that cannot be subject to an integrative compromise. Instead, the present article attempts to point the way to a human rights theory, called relative universalism of human rights. A theory which is based both on universalism and cultural relativism instead of being situated in-

between. This attempt is illustrated by a shorter case-study of the human rights claims of the dayak indigenous peoples in Borneo.

ANTHROPOLOGY | BORNEO | HUMAN RIGHTS |
RELATIVISM | UNIVERSALISM

Den här artikeln analyserar det växande antropologiska intresset för mänskliga rättigheter. För det första ska vi analysera, framförallt den amerikanska antropologiska debatten kring mänskliga rättigheter som den sett ut i stora drag sedan 1947. För det andra ska vi se närmare på de samtida förslag som några framträdande antropologer fört fram för att överbrygga glappet mellan moralisk universalism och kulturrelativism. För det tredje ska vi utifrån ett empiriskt exempel, hämtat från Borneo, se närmare på hur mänskliga rättigheter används av ursprungsfolket dayakerna. Genom detta empiriska exempel, som berör en etnisk minoritet och inte individuella mänskliga rättigheter, ska vi få en mer konkret bild av vilken roll mänskliga rättigheter spelar i social praktik.

Frågan om mänskliga rättigheternas universella giltighet fick sin samtida aktualitet när FN utformade den universella förklaringen i slutet av 1940-talet. Sedan dess har diskussionen levt ett aktivt, stundtals undanskymt, liv vid sidan av det kalla krigets och globaliseringens realpolitiska övervägningar och juridiska tillämpningar. I början av 1990-talet när globaliseringen sågs som slutet på historien antogs det ganska allmänt att mänskliga rättigheter skulle bli universella även i praktiken. Men att globaliseringen inte lett till en universell kulturell och moralisk värld framstår som alltmer klart. Det är dessutom uppenbart att det råder stor diskrepans mellan ord och handling på mänskliga rättighetsområdet. Detta paradoxala faktum har lett antropologer till att fråga vilken betydelse mänskliga rättigheter har i en värld som präglas av kulturell mångfald och ökad ojämlikhet. FN:s syfte med instiftande av universella rättigheter var att ge uttryck för att det finns minsta gemensamma moraliska nämnare och att den mänskliga naturen har grundläggande fundament oavsett kulturellt sammanhang. Även om världen kring 1948 stod relativt enad bakom uppfattningen att mänskliga rättigheter skulle ha universell räckvidd kom ifrågasättandet mot universalismen så snart FN:s arbetsgrupp påbörjade sitt arbete. Att ifrågasättandet kom från socialantropologiskt håll var inte förvånande. Många socialantropologer hade sedan tidigare ett ambivalent förhållande till frågan om möjligheten av universella normer i en värld präglad av och som fortfarande präglas av kulturell mångfald.

När antropologer idag angriper universalism- och kulturrelativismdilemmat på mänskliga rättighetsområdet görs försök att finna vad jag i den här artikeln kallar för «den tredje vägen.» Den tredje vägen handlar i det här sammanhanget om att en del antropologer försöker finna en rättighetsmodell som överbryggat klyftan mellan universalism och relativism. Jag kommer att kritisera delar av dessa nya tredje vägen teorier.

Samtidigt kommer jag att framföra en egen modell som jag kallar relativ universalism som trots allt har nära anknytning till tredje vägen-teorierna, där lokala kulturella och sociala aspekter står i centrum. Det finns emellertid en väsentlig skillnad i min modell jämfört med övriga tredje vägen-teorier som försöker finna ett nytt rättighetsfält mellan universalism och relativism. Modellen jag föreslår är varken avvisande av universalism eller relativism, utan är snarare en kalibrering av förhållandet mellan universella mänskliga rättigheter och lokal kulturell praktik. Mänskliga rättigheter om de ska kunna vara verksamma även i den sociala praktiken runt om i världen, måste beakta både lokala och universella praktiker.

När vi idag blickar ut över världen ser vi att det finns fler demokratier och mänskliga rättighetsdeklarationer än någonsin. Trots det är kränkningar, förtryck, ojämlikhetsproblem och hot mot mänskliga rättigheter och friheter oförminskat. Friheten i världen minskar, menar Freedom House i en analys av mänskliga rättigheternas samtida tillstånd (Paddington 2009). FN och Amnesty menar att den sociala ojämlikheten ökar (UN 2005, Amnesty 2009). Vi behöver fråga oss varför det är så att alla dessa satsningar på att formulera och sprida mänskliga rättigheter uppenbarligen har haft så liten effekt på lokala politiska och sociala förhållanden. Är detta beroende av att samhällen inte haft tillräcklig tid för anpassning till en social ordning genomsyrad av mänskliga rättigheter eller finns det andra problem? Tredje vägen-teorierna som en del antropologer för fram idag menar i allmänhet att bristerna i tillämpningen har strukturella orsaker. Mänskliga rättigheter har naturligtvis ett språk och politiskt innehåll som få i världen avvisar, men dess struktur och abstraktion är svåra att tillämpa i lokala sociala sammanhang. Detta är, som vi kommer att se, genomgående teman i de flesta antropologiska analyser av hur och varför det är så svårt att få ord och handling att stämma överens när det gäller

mänskliga rättigheter. Jag menar att mänskliga rättigheter, om de ska ha någon betydelse i människors liv, ges konkret lokal tolkning och tillämpning.

Artikeln fortsätter först med en överblick över teoretiska kontroverser i socialantropologin kring begreppen universalism och relativism på mänskliga rättighetsområdet. Denna överblick ger den nödvändiga bakgrunden till varför antropologer idag försöker finna nya teoretiska angreppsvinklar på mänskliga rättigheter. Sedan ger vi oss i kast med att analysera några framträdande tredje vägen-teorier, innan jag avslutningsvis presenterar min egen modell som är baserad på ett empiriskt exempel på hur mänskliga rättigheter kan tolkas och används i en lokal kulturell och social kontext i West Kalimantan på Borneo. Detta är ingen fullskalig empirisk fallstudie utan är ett exempel som endast helt kort illustrerar hur man kan föreslå hur universella mänskliga rättigheter ska få en bättre lokalt anpassad tillämpning efter de problem som människor möter i sin vardag.

Mänskliga rättigheter och underliggande kulturella värderingar

Den av Eleanor Roosevelt ledda FN-kommissionen inledde arbetet 1947 med att utarbeta den universella förklaringen om mänskliga rättigheter (UDHR). Samtidigt presenterade den amerikanske antropologen Melville Herskovits, på uppdrag av American Anthropological Association (AAA), ett kulturellrelativistiskt manifest i kritik mot FN:s försök att formulera universellt giltiga värderingar (AAA 1947:539–544). I manifestet varnas FN för att anta en deklaration som inte accepterar kulturella särarter och för att anta ett alltför ensidigt västerländskt individualistiskt fokus på vad som ska anses vara rättigheter. Manifestet har sedan dess delat antropologer i två läger eftersom det uttrycker motsättningar mellan respekt och tolerans för olika kulturer å ena sidan, och mänskliga rättigheters moraliska universalism å andra sidan. AAA:s

manifest har blivit en symbol för diskussionen av kärnfrågor i antropologin som vad den mänskliga naturen är, dess mest grundläggande behov, och hur man ska förstå relationen mellan individ och grupp. När FN sedermera beslutade sig för att alla individer bör behandlas jämlikt och att kulturella faktorer är oväsentliga för människors frihet och rättigheter, menade AAA tvärtom att kultur definieras av individuell frihet. Att vara för universella mänskliga rättigheter, var enligt AAA, att ifrågasätta lokala kulturers relevans och praktik eftersom det ansågs vara detta som ofta var grunderna i förtryck och ojämlikhet.

AAA:s manifest har sedan dess betraktats av många som ett extremt uttryck för kulturellrelativism. En hållning som många antropologer sedan dess försökt att argumentera mot genom att engagera sig för mänskliga rättigheter och försöka blottlägga förtryck i alla dess former. Medan andra har menat att antropologer inte bör vara aktiva inom politiska frågor. Manifestet gällde som formell policy för AAA till 1999 när en ny policy för mänskliga rättigheter antogs. Den nya policydeklarationen, menade företrädare för AAA, syftade till att göra upp med den kulturellrelativistiska eran inom antropologin (AAA 1999). När man läser 1999 års deklaration är det emellertid mindre klart vad det egentligen är som förändrats i AAA:s officiella hållning till kulturellrelativism. I den inledande paragrafen verkar det tvärtom som att AAA inte helt tagit avstånd från kulturellrelativism:

The capacity for culture is tantamount to the capacity for humanity. Culture is the precondition for the realization of this capacity by individuals, and in turn depends on the cooperative efforts of individuals for its creation and reproduction.

För att förstå grunderna i AAA:s kritik av tankar på universella rättigheter behöver vi vända oss till antropologins upptagenhet av kulturbegrep-

pets lokala sociala kontext. Kultur och det lokala, har i antropologin varit teoretiskt och metodologiskt centralt sedan början av 1900-talet. Som bekant menade Franz Boas att det var omöjligt att objektivt värdera en kulturs inre värld och begrepp från horisonten av en annan kulturs värdegrunder. Kulturer var bara olika för Boas och det var antropologins uppgift att försöka utröna kulturer på deras egna premisser. Herskovits som fick uppdraget av AAA att formulera «antropologins hållning» till universalismen som spirade efter Andra världskriget, var Boas student. I 1947 års manifest finns också tydliga influenser från Boas; som avfärdandet av universell rationalism och abstrakt humanism. Manifestet är tydligt på den punkten. Lika viktigt som det är att respektera individen är det att visa: «respect for the cultures of differing human groups» (AAA 1947:539). Med detta menades att varje samhälle har «underlying cultural values», vilka enligt manifestet är effektiva för genomförandet av t.ex. mänskliga rättigheter lokalt, eftersom det i praktiken tvingar varje enskild stat och kultur till anpassning och begränsning av diskriminering. Det lokala normativa tankegodset ser till att oacceptabla seder överges. Vad som är oacceptabla seder nämns inte vidare. Det behövs enligt detta synsätt inte någon förment universalism, om det nu skulle gå att utverka en sådan, vilket Herskovits starkt betvivlade. Kulturer var för Herskovits politiskt suveräna och moraliskt självbestämmande och det var därmed, enligt honom, inte möjligt att importera eller exportera kulturellt baserade värderingar, inte ens för humanistiska ändamål. Manifestet innehöll därför en mängd uppfattningar och deklamationer om den mänskliga naturens innersta väsen i försöken att punktera den västerländska liberalismens tankar om en självständig och fri individ som agerar utifrån personlig rationalitet och intressen. Herskovits och AAA menade snarare att «personality of the individual can develop only in terms of the culture of his society». Detta, menade AAA, hade

konsekvenser för mänskliga rättigheter eftersom: «The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails respect for cultural differences» (AAA 1947:541). Manifestet var en ripost mot FN:s försök att formulera en universell individualiserad moral. Enligt manifestet är västvärlden förvirrad när det gäller förhållningen till kulturella skillnader, eftersom tolerans av kulturell särart borde vara normen. Herskovits och AAA menade därför att en deklARATION också borde innehålla kollektiva rättigheter för att komplettera skyddet av individen.

Under arbetet med FN:s universella förklaring av mänskliga rättigheter ställdes frågan om hur etniska minoriteter bäst skulle skyddas. Erfarenheterna från andra världskriget var förstas skrämmande för en värld som fortfarande befanns sig i kaos. Begäran om kollektiva rättigheter för etniska minoriteter lämnades emellertid ohörd av FN, som istället valde att fokusera skyddet av fri- och rättigheter på individens behov. Att det inom en kultursfär kunde finnas olika uppfattningar om den egna kulturen och vilken roll kultur ska spela i den politiska organisationen av samhällen lämnades utan diskussion. I slutet av manifestet infördes därför en paragraf som visar att AAA inte förespråkade total relativism och tolerans av kulturella och/eller politiska yttringar. Paragrafen kallades senare för «nazi-paragrafen» och fick mycket uppmärksamhet eftersom kulturrelativister menade att den underminerade toleransen för kulturella skillnader. Universalister hävdade tvärtom att paragrafen öppnade antropologin för diskussion av förekomsten och nödvändigheten av universella värderingar:

Even where political systems exist that deny citizens the right of participation in their government, or seek to conquer weaker peoples, underlying cultural values may be called on to bring the peoples of such states to a realization of the consequences of the acts of their govern-

ments, and thus enforce a brake upon discrimination and conquest. For the political system of a people is only a small part of their local culture (AAA 1947:543).

Paragrafen var naturligtvis föranledd av nödvändigheten av att markera avstånd från fascism och annan politisk extremism. Diskussionen om kollektiva rättigheter och skydd av minoriteter var också intensiv under arbetet med UDHR, men FN föredrog en modell där minoriteter skulle få ett indirekt skydd genom individens egen önskan om att tillhöra och identifiera sig med en sådan. AAA-manifestet däremot, placerade antropologin på samma planhalva som Jean-Jacques Rousseau, vars kommunitaristiska idéer på sin tid kritiserade upplysningens individualism och universalism. Han förespråkade primitivism, tillbaka till naturen, och människans ofrånkomliga lokala förankring och gemenskap genom kopplingen mellan land och tradition.

Manifestet blev emellertid inte oemotsagt utan framkallade stark kritik hos andra antropologer. 1948 replikerade Julian Steward och H.G. Barnett att AAA:s uppfattning om mänskliga rättigheter saknade vetenskaplig rigör. Barnett uttryckte «embarrassment» när han kritiserade AAA därför att manifestet: «places the Association on record in a way that embarrasses its position as a scientific organization» (Barnett 1948:352). Steward å sin sida menade att AAA skulle avhålla sig ifrån att avge normativa utsagor eftersom det strider mot grundläggande vetenskapliga principer om att inte blanda sig i konkreta politiska spörsmål: «As a scientific organization, the Association has no business dealing with the rights of man... a declaration about human rights can come perilously close to advocacy of American ideological imperialism» (Steward 1948:351). Det ironiska i att manifestet satte upp en princip om kulturrelativismens universella giltighet som kritik mot universella rättigheter undgick heller inte Barnett, som syr-

ligt konstaterade: «Thus, the Statement unwittingly sets up what it aims to attack, namely, an absolute in the carnival of values». Robert Redfield kallade idéerna om underliggande kulturella värderingar för en självmotsägande underminering: «You either respect all values or you do not» (sitert i Renteln 1988:67). Svårigheten, som Redfield pekade på, ligger i att utröna vilka dessa lokala och underliggande kulturella värderingar är. Tänk om det inte finns värderingar som kan användas mot diskriminering och förtryck? Tänk om det faktiskt är lokala värderingar som sanktionerar det som skall bekämpas, undrade både Steward och Redfield. För att kunna veta det måste man därför undersöka vilka lokala värderingar som finns genom empiriska undersökningar om hur samhället är organiserat eller hur människor själva resonerar kring frågor om diskriminering.

Åren efter denna dispyt förflyttade antropologin från optimism till pessimism, menade senare Wilcomb Washburn (1987:939). Från att ha haft en stark kulturrelativistisk hållning blev antropologer med tiden snarare «embarrassed» av manifestet. Den anti-relativistiska uppgörelsen och den alltmer positiva hållningen till mänskliga rättigheter var en del av de generella akademiska angreppen på relativismen som kom på bred front efter detta. När Clifford Geertz (1984) publicerade artikeln «Anti anti-relativism» hade det under en tid verkat som om ingen antropolog någonsin igen skulle vilja inta en moralrelativistisk hållning. Geertz som uppmärksammade och kritiserade vad han kallade den anti-relativistiska hysterin, menade att relativismen beskylldes för att ha orsakat «the whole modern disaster» från Lenin, Stalin, Hitler, och Mao till Idi Amin, Bokassa, strukturalism, the New Deal, de båda världskrigen, inflation och Indiens självständighet.

För antropologin innebar ambivalensen att disciplinen marginaliserades från efterkrigstidens utveckling av mänskliga rättigheter. Karakteristiskt är kanske kritiken som kom från andra

samhällsvetare. Statsvetaren Rhoda Howard (1993:326–327) menade att: «Anthropological conclusions both about the substance of cultural values and about the integrative, unchanging nature of cultural norms are drawn from highly questionable data that reflect both the arrogance and the romanticism of Western observers». Howards angrepp var en del av hennes projekt att underminera «romantic communitarianism», vilket hon uppfattat som en gemensam hållning hos antropologer, kommunister och fascister. Howards kritik är emellertid alltför enkelspårig och gör sig skyldig till samma grova generaliseringar som hon anklagar antropologer för. Antropologer har inte haft en homogen syn på universalism eller relativism och har det följaktligen inte heller idag.

Nu kan man tro att relativismens förklarade hädanfärd innebar att antropologer oproblematiskt gav sig in i diskussioner och analyser av mänskliga rättigheter och den roll de spelar i förändringen av samhälle och kultur. Analyser och angreppssätt har emellertid gått i olika riktningar. På 40- och 50-talen analyserade Ralph Linton (1952) empiriska data om kulturer för att försöka upptäcka universella värderingar. På 1970-talet engagerade sig många i utveckling, bistånd och problem i Tredje världen. AAA tog ställning mot rasism och USA:s krig i Vietnam. Vissa menade att en strikt kulturrelativistisk hållning var omöjlig att upprätthålla. De startade mänskliga rättighetsorganisationer för att uppmärksamma folkmord och diskriminering av ursprungsfolk. Det rädde en «just do it» atmosfär, menade Robert Paine (1990:742). Därmed upptäcktes hur universella normer kunde användas som instrument för kritik av regimer. Nära kontakter med det lokala sociala livet världen över tycktes göra antropologer särskilt lämpade att studera kränkningar av mänskliga rättigheter där de faktiskt utspelas, menar Human Rights Watch föreståndare Kenneth Roth (2002). Men det var först på 1980-talet som den akademiska vändpunkten kom på allvar när

De mänskliga rättigheternas relativa universalism

antropologer återigen på allvar började intressera sig för teoretiska analyser av mänskliga rättigheter. Två uppmärksammade studier var Beatriz Munoz (1988) «Refugees of a hidden war», och Ricardo Falla (1992), som i «Massacres in the jungle,» dokumenterade den guatemalanska arméns massakrer på bybor. Teoretiska ansatser gjordes av Theodore Downing och Gilbert Kushner (1988) och Ronald Cohen (1989). De teoretiska perspektiven var viktiga steg för antropologin för att komma bort från en som de tyckte alltför snäv och ensidig kulturrelativism, samtidigt som man inte ovillkorligt accepterade universalism i den alltmer juridiskt framträdande doktrinen om mänskliga rättigheter.

Den tredje vägen: Bortom universalism och kulturrelativism

Det ambivalenta förhållandet till mänskliga rättigheter som länge rådde inom antropologin har under senare tid lett till att många antropologer varit involverade i försök att finna det jag kallar för den tredje vägen mellan universalism och kulturrelativism. Det är försök som syftar till att avlasta antropologernas «burden of cultural relativism», åtminstone som en tankefigur för att anta ett mer globalt empiriskt perspektiv. Vad som behövs är, menade Ronald Cohen (1989): «...a search for some middle ground.» Dessa försök under 1980 och tidigt 1990-tal ledde så småningom till att AAA 1999 omformulerade mänskliga rättighetspolicyn som i stort sett hade varit oförändrad sedan 1947. Idag finns utan tvekan ett utbrett intresse för globalisering och mänskliga rättigheter hos antropologer.

Det jag kallar för antropologiska tredje vägen-analyser av mänskliga rättigheter har antagit ett par strategiska val för att kunna finna vägen mellan relativism och universalism (Wilson 1997, Goodale 2006). För det första har de återtagit delar av Boas relativism, särskilt dess antirasism och antikolonialism. Men för att inte hamna i det anti-universalistiska facket, menar

man för det andra, att det går att utverka en ny väg mellan universalism och relativism. Med det menas i allmänhet att även om kulturella särarter i stort bör respekteras, så kan det finnas vissa kulturella praktiker, t.ex. kvinnlig könsstympning, som inte kan tolereras. I allmänhet ansluter man sig också till att det primärt är individen som ska ha rättigheter, men att det också kan finnas goda argument att också skydda utsatta grupper.

Även om det är tilltalande med en förlösande ny väg mellan universalism och relativism är frågan emellertid om det är möjligt att finna en sådan och hur ser den i så fall ut? Hur löses egentligen den grundläggande frågan om vad som händer när det råder olika uppfattningar i ett samhälle eller i en grupp om vad som är dess kultur och om det råder olika definitioner av frihet? Tredje vägen-förslagen har inga konkreta lösningar på dessa dilemman utan talar ofta i allmänna normativa termer om att man måste finna balans eller något nytt mellan relativism och universalism eftersom dessa antipoder är grundläggande sociala faktorer att beakta. Tredje vägen-teorier har inte ett enhetligt perspektiv utan präglas av mångfald och mer eller mindre innovativa angreppssätt. Teorierna analyserar hur mänskliga rättigheter faktiskt används och fungerar i olika lokala sociala kontexter. De utgår ofta från empiriska iakttagelser som att mänskliga rättigheter trots allt har haft begränsad påverkan på jämlikhetssträvanden i världen, och argumenterar för hur de ska kunna fungera effektivare enligt målsättningarna i internationella dokument och politiska strukturer. För att belysa denna nya teoretiska riktning i antropologin ska vi titta närmare på ett antal antropologer och deras argument för nödvändigheten av en ny teoretisk ansats på det här området.

Den första, och en av de mer framträdande är Sally Engle Merry. Merrys projekt kan sägas vara forskning om hur människor lokalt uppfattar och använder sig av mänskliga rättigheter. I mö-

tet mellan det universella och det lokala uppstår nya meningskonstruktioner. I denna skärningspunkt blir det enligt Merry en relativistisk symbios mellan universella värderingar, hur de tolkas och används lokalt av individer och grupper. Utifrån den hawaiianska ursprungsfolksrörelsen visar Merry att: «... societies mobilise Western law in their demands for human rights, they reinterpret and transform Western law in accordance with their own local legal conceptions and with the resources provided by the global human rights system» (Merry 1997:28). Denna process, som för Merry är lokal, är kreativ snarare än strikt tillämpande av universella principer. Mänskliga rättigheter är, i Merrys analys, instrument för lokalt motstånd mot processer av global kulturell homogenisering. I det perspektivet har mänskliga rättigheter inte fokus på universell mening eftersom de är lokalt förankrade i dess tolkning.

Den teoretiska upprinnelsen till detta perspektiv kom med Merrys essä «Anthropology, law and transnational processes» (1992). Merry länkade där samman en rad rättskulturella fenomen som mänskliga rättigheter, ursprungsfolkens rättigheter, kolonialism, sedvanerätt, rättsens kulturella mening och rättvisa på ett sätt som inte gjorts förut i antropologin. Merrys utgångspunkt var antropologins upptagenhet med rättskulturer under koloniala ordningar. Frågan som oftast ställdes tidigare var hur koloniala regler fungerade i samklang med lokala rättssystem? Merry menade att detta var en form av transnationell rättskultur och politisk styrning. I detta såg Merry förbindelser till dagens globala transnationella rättighetskultur, både som empirisk observation och som möjligt analytiskt instrument. Syftet för Merry var att se hur lokala kulturella och sociala processer decentraliserar mänskliga rättigheter, där de lyfts ned från dess abstrakta universalistiska piedestal till konkret lokal gräsrotsnivå. I modernistisk anda har många internationella rättsteoretiker menat att internationell rätt har en stabil grund i relation till

staternas nationella rättssystem. Det internationella sipprar ned till det lokala och de har olika domäner och uppgifter. Merry visar att den här positionen är mycket mer instabil och flytande. Slutsatsen av Merrys genomgång är att mänskliga rättigheter inte är fast förankrade i den universella sfären, utan att de har en decentraliserad transnationell kulturell mening eftersom de används lokalt. Lokala tolkningar och tillämpningar är därför inte desamma som juridiska och politiska tolkningar på internationell nivå, i utrikesdepartementen eller på utvecklingsinstitutioner. För att förstå denna sociala och kulturella process, menar Merry att man behöver studera utrymmet mellan dessa nivåer. Vad händer med mänskliga rättigheter när de används lokalt? Hon menar att de inte bara får en egen betydelse i det lokala. Den lokala anpassningen kommer i själva verket att påverka även den internationella nivån. Kollektiva rättigheter är exempel på denna process. Fram till mitten av 1970-talet var de flesta observatörer ganska ense om att mänskliga rättigheter gjorde sig bäst och enbart som individuella rättigheter. Men återkomsten av etniska konflikter och kollektiva identitetssträvanden förändrade bilden. Grupper började hävda att de var förtryckta, diskriminerade och marginaliserade. Att individen hade rättigheter kunde inte förhindra statstyrt kollektivt förtryck. Följaktligen råder idag en omfattande diskussion om grupprättigheter ska betraktas som mänskliga rättigheter eller betraktas som något annat.

En annan av de mer framträdande analytikererna av mänskliga rättigheter är Richard Wilson (1997, 2001) som menar att både universalism och relativism har något väsentligt att säga dem som intresserar sig för mänskliga rättigheter. Universalism gör det möjligt att jämföra stater och kulturer, medan relativism och kulturell tolerans trots allt förankrar rättigheter i en lokal social kontext, vilket han menar, är där de flesta människor i världen lever sina liv. Om mänskliga rättigheter är abstrakta som «globalization

from above» saknar de konkret lokal relevans och därmed går hela poängen med mänskliga rättigheter förlorad. För att rättigheterna ska ha någon relevans krävs att de kan tolkas i en lokal kulturell kontext. Detta är en väg som Wilson kallar för «social process», vilket han menar är en framkomlig väg om mänskliga rättigheter ska ha relevans i människors vardagsliv. Wilson har emellertid inget svar på vad som händer vid lokal oenighet utan det blir mest en analys och bedömning ovanifrån av vilka värderingar som ska upprätthållas. Jag menar att Wilson inte tillräckligt understryker vikten av konkreta spelregler, inte bara för skyddet av den «lokala kulturen» utan också för förhållandet mellan gruppen och den enskilde medlemmen. Hur ser den nya rättighetsvägen ut i praktiken?

Ytterligare en framträdande antropologisk mänskliga rättighetsteoretiker är Mark Goodale (2006) som har gjort en av de mest ambitiösa ansatserna under senare år. Goodale föreslår att antropologer helt bör överge begreppet mänskliga rättigheter, eftersom det är så starkt historiskt och politiskt belastat. Han menar att antropologer och andra samhällsvetare istället bör tala om «normative humanism», som analytiskt instrument för att kunna finna en medelväg mellan universalism och relativism där det empiriskt sociala i människors liv tydligare kopplas samman med rättigheter. Detta eftersom lokala sociala förhållanden kan se så olika ut. Den normativa humanismen, menar Goodale, är en bättre grund för att beskriva den tvärkulturella sociala och kollektiva världen, eftersom den motsätter sig universalismens metafysik. Men samtidigt är det inte en radikal relativism i detta perspektiv, menar han. Goodales teori, som är ett försök att komma in och finna en rättighetsmodell mellan universalism och relativism, landar ändå till sist i något som liknar relativism, eller lokal social verklighet, till synes utan att vara riktigt medveten om det. Goodale positionerar sig mot universalism och relativism genom att inta en vad han kallar kritisk teoretisk

utgångsposition. För det första menar han att det krävs en tydligare koppling mellan abstrakta principer och människors vardagsliv. För det andra innebär det kritiska perspektivet, i linje med Adorno och Horkheimers *Dialectic of enlightenment*, fokus på förändring av principernas funktion. Anledningen till att använda detta begrepp, menar Goodale, är att mänskliga rättigheter som funktionellt begrepp uppenbarligen misslyckats med att skapa friare och jämlikare samhällen. Den kritiska antropologiska hållningen till mänskliga rättigheter är med nödvändighet progressiv menar han. Progressivitet innebär, enligt honom, frigörande av mänskliga rättigheternas inlåsta och institutionella position. Den juridiska strukturen möjliggör bara en begränsad uppsättning tolkningar av vad mänskliga rättigheter kan vara. Det kalla kriget och senare globaliseringen, har ironiskt nog lett till vad som kallats för moralisk imperialism istället för social frigörelse. Även om Goodale inte säger det rakt ut så verkar detta betyda att han ser det som nödvändigt att mänskliga rättigheter förankras lokalt snarare än att vara globala och abstrakta värderingar, om de ska ha någon mening i människors liv: «human rights in their current hegemonic, transnational forms cannot serve as the basis for realizing their aim» (Goodale 2006:491). Men hur en normativ humanism ska kunna lösa detta dilemma är oklart. Därmed blir Goodales normativa humanism lika abstrakt som universella rättigheter. Det finns inget övertygande i att ersätta ett abstrakt begrepp med ett annat.

Marie-Benedicte Dembour (2001) är också medveten om det konfliktfyllda i den binära oppositionen mellan universalism och relativism. Till skillnad från andra menar hon att det inte finns någon väg mellan universalism och relativism, utan att vi bör se dem som ömsesidigt beroende. Mänskliga rättigheter är som en pendel mellan universalism och relativism, enligt Dembour. Att människor lever lokala liv, menar Dembour, förhindrar inte att universella rättig-

heter faktiskt kan ha betydelse, om än en symbolisk sådan, för att förändra sociala och politiska strukturer. Kritiken Dembour framför handlar inte om värderingarna som mänskliga rättigheter står för utan om dess infrastruktur och sociala instabilitet. Mänskliga rättigheter är för Dembour alltför fokuserade på individualism och det nuvarande. Kränkningar, diskriminering och förtryck är däremot sällan resultat av det nuvarande utan har förankring i sociala och politiska processer med långvarig historia. Att finna lösningar på diskriminering av kvinnor eller ursprungsfolk genom att bara analysera samtiden blir för begränsat eftersom den historiska kontexten i strukturerna inte beaktas. Enligt rådande rättighetsstruktur kan diskriminering bara ske här och nu av tydligt identifierade individer eller institutioner. Men institutioner som rasism låter sig knappast förstås enbart utifrån dess samtida uttryck eller av dess samtida aktörer. Dembour menar därför att analys och tillämpning av mänskliga rättigheter är en pendelrörelse mellan universalism/relativism och vi gör bäst i att: «following the movement of a pendulum» om vi ska förstå vilken påverkan och användning rättigheterna kan ha på lokala sociala och politiska förhållanden, samtidigt som de ger en universell, eller idag global, erfarenhet och måttstock.

Thomas Hylland Eriksen intar den tydligaste universalistiska hållningen till mänskliga rättigheter bland antropologerna som presenteras här även om han också ser problem med en alltför enkelspårig universalism. Han bortser inte från betydelsen av lokala kulturella förhållanden, men menar att det bör ske jämkningar mellan storheterna «respekt för kulturell mångfald», även om han anser att detta begrepp lösts upp eftersom det inte längre finns avgränsade och eviga kulturer, och «universella individuella rättigheter» (Eriksen 2001:127). I botten av denna motsättning finns rätten att vara jämlik, men också rätten att vara annorlunda. Eftersom alla samhällen numera är mångkulturella eller

hybrida, enligt Eriksen, betyder det att universalism är det relevanta perspektivet i genomförandet av mänskliga rättigheter. Eriksen (2001:127) illustrerar sin hållning genom att kritisera UNESCO:s rapport *Our creative diversity* för att den försöker upprätthålla en mytisk kulturel relativism, vilket enligt honom är ett stort problem eftersom så mycket i dagens kulturpolitik, tvärtemot dess upplysningsideologiska grunder: «has slid from Bildung to heritage, from universalistic thought to relativistic anti-thought.» Lösningen, som han framfört tidigare på annat håll, menar han, är att dessa rättigheter bör handla om «sharing and difference». Även om vi alla är olika finns det ändå gemensamma plattformar, menar han. I Eriksens modell bör det finnas grundläggande värderingar om individualism som uppställer formell jämlikhet och anspråk på rättvisa i mer allmänna termer. Men för att nå detta mål krävs dialog mellan grupper och individer. Han förespråkar därför en politisk modell med universell individualism, där kulturell samhörighet också är uttryck för individuell identitet. Kultur bör bäst vara privatiserad och inte spelas ut i det offentliga rummet. Men är detta tredje vägen-perspektiv lösningen på problemet? Det är svårt att se att denna modell är så annorlunda än den liberala som dominerar den internationella diskursen redan. Eriksen menar att kulturell identitet bör vara en privatsak för att inte störa den liberala marknaden där individer, inte kollektiv, konfronteras. Kulturbegreppet bör enligt honom inte användas längre.

Eriksens modell riskerar att bli alltför formalistisk och normativ. Han betonar kulturers form före dess innehåll. Kultur som inte är universalistisk är, för Eriksen, mest politisk dogma»the politicization of culture had drawn public attention away from the issues of rights and distribution of resources» (Eriksen 2001:145). Eriksens hållning har svag anknytning till empirisk verklighet, även om han i en fallstudie försöker förankra den i Mauritius, där kollektiv, i form av etniska grupper ofta är utsatta för dis-

kriminering (Eriksen 1997). Att försöka lösa problem med hänvisning till individuella rättigheter och identitet har inte hittills löst några problem med etniska konflikter och stigmatisering. Den liberala modellen tycks se god ut i teorin, men har begränsad praktisk användning i empiriskt svåra situationer av omfattande förtryck och diskriminering som sker på grund av etnicitet, ras, kön, religion, eller sexuell läggning. Dessutom har människor en tendens att identifiera sig lokalt, vilket inte passar in i Eriksens bild av hur världen borde fungera. Den normativa tredje vägen med starka universalistiska drag, som Eriksen tycks förespråka, ger ingen god praktisk vägledning ur vårt dilemma eftersom den inte ger någon ökad förståelse av hur mänskliga rättigheter fungerar och används i praktiken. Vi får mest förslag om hur mänskliga rättigheter borde fungera.

Mänskliga rättigheter som relativ universalism på Borneo

Om de antropologiska tredje vägen-teorierna nu har de brister som jag påstått, återstår att förklara den modell som jag själv förespråkar, nämligen en relativ universalism. Skillnaden mellan relativ universalism och tredje vägen-teorierna är att när de senare försöker skapa ett nytt utrymme mellan universalism och relativism, så försöker relativa universalismen att tvärtom beakta både universalism och relativism. Alla människor och grupper har universella drag och behov, samtidigt som dessa i en hel del fall uttrycks på olika sätt, i något vi sedan Boas betraktat som relativt. Människor lever sina liv största delen i lokala kontexter. Att världen skulle blivit mer kosmopolitisk under globaliseringen, som det ibland påstås, är inte sällan en ideologi snarare än en empirisk analys. Tanken om universella mänskliga rättigheter är trots det inte irrelevant. Men mänskliga rättigheter måste ha en lokal förankring för att kunna spela en roll i människors liv. I ett relativistiskt perspektiv handlar det därför om att se mänskliga rättighe-

ter som instrument för att skapa lokal kunskap om de förhållanden människor lever under än att försöka förvandla det lokala till universell abstraktion. Mänskliga rättigheter i den efterkrigsliberalism, som dominerat den politiska och juridiska debatten sedan 1947, har syftat till att lyfta upp det lokala till det universella. Med relativ universalism är det snarare det universella som får en lokal kontext och mening. Konkret kan detta uttryckas, som i det följande fallet med dayakerna på Borneo (West Kalimantan), så att mänskliga rättigheter får ett politiskt och socialt instrumentellt värde.

Under senare år har det varit en dramatisk ökning av politiska förhandlingar mellan å ena sidan kulturellt definierade grupper, som ursprungsfolk, och å andra sidan politiska institutioner på lokala, nationella och internationella nivåer. Dessa förhandlingar har ofta förts i rättighetsspråk. I dessa förhandlingar kan vi se att individuella mänskliga rättigheter har fått en hegemonisk ställning som emancipatoriskt instrument i en globaliserad värld (Elliott 2007). Detta har inneburit att om individer och grupper har krav på rättigheter och friheter så måste de formulera sina krav inom ramen för det språk som mänskliga rättighetsdiskursen utgör. Med detta språk får man också med sig en uppsättning teoretiska och filosofiska förutsättningar, vilka sällan eller aldrig är föremål för genomgripande diskussioner utan tas för självklarheter. Några av dessa självklarheter är att mänskliga rättigheter riktas till individer, att det endast är tal om rättigheter, och att det är staten som garanterar upprätthållande av rättigheter. Dessa tre grundläggande faktorer i mänskliga rättighetssystemet har omfattande politiska, sociala och kulturella implikationer vilket åtminstone delvis förklarar de svårigheter som mänskliga rättighetssystemet har att slå igenom på nationell och lokal nivå på olika håll i världen. Men genom att studera mänskliga rättighetsprocesser på lokal nivå lär vi oss hur lokala prioriteringar transformerar och konkretiserar de uni-

versella rättighetskategorierna och därmed gör dem lokalt användbara. Kanske inte på det sätt som universalister vill, att de tolkas på samma sätt överallt, men att de trots allt får en lokal användning som politiskt förändringsinstrument.

Att universella mänskliga rättigheter antar lokal skepnad kan illustreras genom ett projekt jag var involverad i, från 2004 till 2008, i West Kalimantan på Borneo med att diskutera betydelsen av mänskliga rättigheter och hur de kan användas praktiskt av ursprungsfolket Dayaker, som är involverade i olika projekt koordinerade av Institut Dayakologi (ID) i Pontianak. ID är en NGO och del av en paraplyorganisation som arbetar med lokala frågor kring miljö, kultur och diskriminering som berör Dayaker i West Kalimantan. Dayaker som inte för så länge sedan kallades huvudjägare, är ursprungsfolk på Borneo uppdelade i flera hundra olika undergrupper, med egna språk, dialekter, kultur och sociala strukturer. ID kom till i början av 1990-talet för att stärka dayakernas kulturella identitet och politiska ställning i Indonesien. Lokala förhållanden för Dayaker som lett fram till bildandet av en sådan organisation har varit många år av tvångsassimilering, diskriminering, rasism, skogsskövling på deras land, och annan miljöförstöring, som lett till sociala och kulturella konflikter, fattigdom, statlig korrupktion och tilltagande problem med trafficking och Hiv/Aids.

Det märkvärdiga med lokalbefolkningens tilltagande intresse för mänskliga rättigheter under 2000-talet är att de för inte så länge sedan knappast reflekterade över de universella rättigheternas relevans för dem själva och deras sociala och politiska problem eftersom de inte hade kunskap om deras existens. De som hade kunskap uppfattade den universella diskursen som alltför abstrakt. Som det flera gånger poängterades i projektet, upplevde de svårigheter med att se hur universella principer skulle kunna bidra till förändring av lokala sociala och politiska omständigheter. Vid ett seminarium i november 2006 i Pontianak diskuterades därför hur mäns-

kliga rättigheter skulle kunna utgöra ett praktiskt instrument för att lösa problemen som ansågs vara mest akuta. De mest akuta problemen identifierades som skogsskövling till följd av expansionen av palmoljeplantager, guldetare med kvicksilverförgiftningar av vattendrag, och gräs- hoppor, som till följd av skogsavverkningen angriper risskördarna. Flera deltagare önskade ett rättighetsramverk utan alltför långtgående individualistiska implikationer. Vad de menade var att de inte fullt ut ville ha den, som de uppfattade, västerländska distansen mellan rättigheter och kultur. Deltagarna hade också svårt att se hur FN:s rättigheter ska kunna hjälpa dem med deras akuta problem. Hur får man stopp på palmoljeutbredningen med mänskliga rättigheter när ekonomi och arbetstillfällen ställs mot traditionella försörjningssätt? Vad som utspelades under seminariets diskussioner, uppfattade jag som ganska typiskt för mycket av den lokala tolkningen och transformeringen av mänskliga rättigheter, särskilt när det gäller ursprungsfolk, som sker idag på olika håll i världen och som dokumenterats av flertalet antropologiska studier. Tankar på att mänskliga rättigheter skulle kunna vara användbart för människor i Tanjungområdet, söder om Pontianak, som de flesta deltagarna kom ifrån, uppstod som sagt under slutet av 1990-talet. Det fanns till en början begränsad kunskap om det internationella systemet och man hade i allmänhet ytterst vaga idéer om innehåll, men några inom ID hade «hört» från olika håll att de kunde användas som argument i kontakterna med lokala och nationella myndigheter och politiker.

Den universella diskursen är en diskurs som bygger på nationalstaten och medborgarskapet. För människor i kontexter där dessa två begrepp har obefintlig eller obetydlig mening krävs därför att rättigheter snarare förankras i problem som människor själva definierar och försöker lösa. Det pågår alltså en lokal anpassning av det globala mänskliga rättighetssystemet. Människor omtolkar och transformerar rättigheterna

för att de ska passa egna lokala rättsuppfattningar och sociala problem. Det kan också vara viktigt att inte heller staten ses som garant utan att rättigheterna konstitueras direkt i sociala relationer i ett mer horisontellt förhållande. Dayaker och deras organisationer talar inte sällan om universella rättigheter, men konstruerar egna uppfattningar om vad dessa innehåller. Det finns två sidor av denna transformeringsprocess. Den ena är den lokala förståelsen av de universella rättigheterna, den andra är hur den universella diskursen samspelar med lokal förståelse. Ursprungsfolks mobilisering och förståelse av mänskliga rättigheter är en kulturell ackulturationsprocess som fungerar ungefär på samma sätt som när man lär sig språk. Att lära sig språk är inte en uniform process, innehåll och uttal präglas av dialektala varianter, men kan ändå vara variationer på ett gemensamt språk. Den rättsliga ackulturationsprocessen, det vill säga hur människor lär sig vad som är rätt och fel, eller vilka rättigheter man har, är nära kopplad till nationell och/eller etnisk identitet. I Benedict Andersons analys av uppkomsten av den europeiska nationalismen under 1500-talet såg vi hur europeiska administrationer gick från att generellt använda latin till lokala språk, som så småningom blev nationella språk. När Dayaker använder sig av mänskliga rättigheter för att uppmärksamma problem kring jämlikhet och diskriminering så är det en likartad process. Mänskliga rättigheter är en öppen text som används utifrån användarens syften. Rättigheters innehåll konstitueras i den sociala praktiken som «vi måste stoppa den illegala skogsavverkningen» och den kulturella mening som lokala aktörer tillskriver dessa rättigheter. Denna tvåsidiga process kring förståelsen av mänskliga rättigheter rör sig på tre nivåer samtidigt. Att människor agerar lokalt innebär inte att den globala nivån är obetydlig. Den har bara en annan mening än vad vi kanske föreställer oss från ett övergripande FN-perspektiv eller liknande. De luftiga och abstrakta principerna har ingen självklar mening

eller praktisk användning i ett lokalt sammanhang om de inte ges en konkret inramning och innehåll.

Utifrån ett konkret exempel kan vi försöka se hur denna process fungerar i praktiken. Ett av de större problemen som Dayaker i Tanjungområdet har är skogsavverkning vars främsta syfte idag är att bereda plats för expansionen av palmoljaplantager. Den indonesiska regeringen har beslutat att satsa på detta eftersom det globalt råder stor efterfrågan på billig vegetabilisk olja, som dessutom går att använda som bränsle. Skogsavverkningen innebär att Dayaker förlorar mark som tidigare använts för försörjningen. Här råder en nationell konflikt kring markindelning, naturresurser och ägande. Det lokala ägande- och nyttjandebegrepp som Dayaker använt sig av har ingen betydelse när företag och myndigheter definierar ägande. Det råder också konflikt kring hur Dayaker bör försörja sig. När de tidigare kunde leva av skogen, tvingas de idag in i det marknadsekonomiska system som lönearbete innebär. De universella rättigheterna kan vid första anblick ge myndigheterna stöd för «nationella utvecklingsplaner,» eftersom politiken idag är relativt demokratiskt formulerad, men samtidigt frågar Dayaker om gränserna för den demokratiska diskussionen borde sett annorlunda ut och om det inte borde finnas möjlighet att hävda sin särart, om det inte finns en rätt att vara annorlunda. De universella principerna, menar somliga Dayaker, tvingar dem att anpassa sig till ett system som de inte har möjlighet att påverka.

Dayaker med ID som lobbyorganisation har trots detta vänt sig till mänskliga rättighetssystemet för att se om det finns något där de kan använda sig av för att hävda sin rätt att vara annorlunda. Detta har blivit möjligt sedan Indonesien under de senaste tio åren utvecklats som demokrati och dessutom infört nationella och regionala mänskliga rättighetsorganisationer. Men att använda sig av mänskliga rättigheter i en konkret situation är svårare än vad man kanske

föreställer sig. Användning och tolkning av mänskliga rättigheter, det jag kallar för transformeringsprocessen och dess två sidor, rör sig sålunda på tre nivåer samtidigt. Den lokala nivån utgörs av kulturell praktik där dagliga interaktioner sker och konflikter löses. Här anser Dayaker att «importen» av universella rättigheter kan ha ett värde om de stärker den sociala utvecklingen på plats. Men detta är komplicerat eftersom det är flera aktörer involverade i en sådan process, som staten, delstaten, myndigheter och transnationella företag. På den nationella nivån sker interaktionen med lokal praktik. Indonesien har utvecklat ett rättighetssystem där syftet är att integrera nationella jämlikhetssträvandena. ID visade viss skepsis mot detta system eftersom det kontrolleras av staten och att statliga intressen ställs över lokala behov. Till exempel menar den nationella regeringen att mark behövs för att ytterligare expandera de lukrativa palmoljaplantagerna, medan ID menar att dessa skapar miljö- och sociala problem för Dayaker eftersom skogen röjs och att de heller inte får så många arbetstillfällen på dessa plantager. ID menar att mänskliga rättigheter i statens perspektiv öppnar upp landrättigheter för marknaden och att detta begränsar Dayakers rättigheter och friheter. För ID skulle mänskliga rättigheter behöva spegla lokalbefolkningens behov snarare än statens. På den internationella nivån skapar universella rättigheter förväntningar, frustration och likgiltighet. Förväntningar på det luftiga språket i mänskliga rättigheter är stora, men dessa avtar i takt med att insikten om svårigheterna med att implementera dessa rättigheter på lokal nivå uppdagas eftersom staten har en väsentlig del i detta och misstron mot staten och dess representanter trots allt är utbredd. Inte desto mindre försöker ID att vända sig till en internationell nivå för att sätta politisk press på den nationella nivån. En annan anledning till frustration på den här nivån är att så mycket av dagens anspråk på social rättvisa ställs med mänskliga rättighetsprinciper. Tidigare var det

framförallt religiösa och filosofiska grubblerier och politisk-ekonomiska teorier som stod för detta, men i dagens värld har detta ersatts av rättighetsanspråk. Men eftersom mänskliga rättigheter handlar om jämlika möjligheter och inte jämlika förutsättningar, så kommer dessa rättighetsanspråk inte att bidra till några strukturella förändringar. Som det sades på seminariet i Pontianak i november 2006, tycks mänskliga rättigheter vara bra när det gäller att förbjuda tortyr, men sämre på att vara instrument för social förändring.

Slutord

Antropologer har sedan 1940-talet haft ett ambivalent förhållande till mänskliga rättigheter. Denna ambivalens grundar sig i disciplinens starka tradition och förankring i kulturel relativism, samtidigt som mänskliga rättigheter har ett otvetydigt universellt budskap. Många av dagens antropologer som intresserat sig för mänskliga rättigheter försöker överbrygga denna teoretiska och empiriska klyfta. En del av dessa teoretiska ansatser är vad jag kallat för tredje vägen-teorier. Dessa tredje vägen-ansatser försöker finna en rättighetsmodell mellan universalism och relativism.

Anledningen till dessa försök är att många upplever att orsaken till att mänskliga rättigheter inte fungerar så bra, är att dess tillämpning hindras av den ständiga diskussionen om universalism och relativism. Att försöka finna en ny medelväg är därför inte bara önskvärt utan är dessutom nödvändigt, enligt dessa nya teorier, om mänskliga rättigheter ska kunna spela någon roll i lokala sociala förhållanden.

Jag har kritiserat dessa ansatser eftersom de i allmänhet brister när de inte tillvaratar båda aspekterna. Jag menar att en relevant tredje vägen-ansats bör baseras på både universalism och relativism istället för att finna en rättighetsmodell mellan dessa begrepp. Som en abstrakt tankefigur kan den möjligen vara tilltalande, men hur tillämpas den i praktiken?

Jag föreslår istället en annan modell som jag kallat relativ universalism, som baseras på det universella rättighetspråket och lokala kulturella och sociala förhållanden. Det finns naturligtvis inget utanför universalism eller relativism på mänskliga rättighetsfältet. Tvärtom handlar det om att göra de abstrakta universella principerna mer konkreta i människors liv. Även om idén om universella rättigheter är alltför abstrakt så har de inte sällan lokal betydelse. Modellen jag förespråkat och illustrerat genom en hänvisning till ett projekt på Borneo, har därför försökt att beakta vikten av de lokala meningarna som tillförs de universella principerna. För att mänskliga rättigheter ska ha någon praktisk mening i människors liv tror jag att detta är en nödvändig väg att gå.

Trots påståenden om globaliseringens moraluniversalistiska konsekvenser visar de senaste årens erfarenheter att det ständigt sker lokala tolkningar och transformeringar av mänskliga rättigheter. Detta innebär inte att mänskliga rättigheter är irrelevanta, tillämpningen sker bara på ett annat sätt än vad man kanske föreställer sig från en universalistisk horisont. Istället för att se universalism och relativism som två motpoler bör man därför se mänskliga rättigheter som en kontinuerlig social process där universella och lokala värderingar förhandlas och värderas i förhållande till varandra. Spänningsfältet mellan universalism och relativism är tvärtom vad UDHR implicerar en social verklighet och man kan helt enkelt inte bara önska bort det. Denna verklighet skapar också nya uppfattningar, nytt innehåll i de mänskliga rättigheterna när de ska användas. Därmed inte sagt att den universella moraliska eller rättsliga dimensionen är oförenlig med den lokala kulturella dimensionen.

Referanser

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION
1947 Statement on Human rights. *American Anthropologist*,
49:539–544.

ULF JOHANSSON DAHRE

- 1999 Declaration on Human rights. www.aaanet.org/committees/cfhr/ar95.htm
- AMNESTY INTERNATIONAL
2009 Annual report. London: Amnesty Intl.
- BARNETT, HOMER GARNER
1948 On science and Human rights. *American Anthropologist*, 50:352–355.
- COHEN, RONALD
1989 Human rights and cultural relativism: The need for a new approach. *American Anthropologist*, 91:1014–1017.
- DEMBOUR, MARIE-BENEDICTE
2001 Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism. I *Culture and rights: Anthropological perspectives*, Jane K. Cowan m.fl. (red.), 56–79. Cambridge University Press.
- ELLIOTT, MICHAEL A.
2007 Human rights and the triumph of the individual in world culture. *Cultural Sociology*, 1:343–363.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND
1997 Multiculturalism, individualism and Human rights: Romanticism, the Enlightenment and lessons from Mauritius. I *Human rights, culture and context: Anthropological perspectives*, 49–69. London: Pluto Press.
- 2001 Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture. I *Culture and rights: Anthropological perspectives*, Jane K. Cowan m.fl. (red.), 127–148. Cambridge University Press.
- GEERTZ, CLIFFORD
1984 Anti anti-relativism. *American Anthropologist*, 86:263–278.
- HOWARD, RHODA
1993 Cultural absolutism and the nostalgia for community. *Human Rights Quarterly*, 15:315.
- GOODALE, MARK
2006 Toward a critical anthropology of Human rights. *Current Anthropology*, 47:485–511.
- LINTON, RALPH
1952 Universal ethical principles: An anthropological view. I *Moral principles in action*. R.N. Anshen (red.). New York: Harper.
- MERRY, SALLY ENGLE
1992 Anthropology, law and transnational processes. *Annual Review of Anthropology*, 21:357–379.
- 1997 Legal pluralism and transnational culture: The Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli tribunal, Hawaii. I *Human rights, culture and context: Anthropological perspectives*, Richard Wilson (red.), 28–48. London: Pluto Press.
- PADDINGTON, ARCH
2009 Freedom in the world: Setbacks and resilience. www.freedomhouse.org/essays
- PAINE, ROBERT
1990 Advocacy and anthropology. *American Anthropologist*, 92:742–743.
- RENTELN, ALISON DUNDES
1988 Relativism and the search for Human rights. *American Anthropologist*, 90:56–69.
- ROTH, KENNETH
2002 Foreword. I *Annihilating difference: The anthropology of genocide*, Alexander Hinton (red.), ix–xi. Berkeley: University of California Press.
- STEWARD, JULIAN
1948 Comments on the Statement on Human rights. *American Anthropologist*, 50:351–352.
- UNITED NATIONS
2005 The inequality predicament: Report on the world social situation. New York: UN.
- WASHBURN, WILCOMB
1987 Cultural relativism, Human rights and the AAA. *American Anthropologist*, 89:939–943.
- WILSON, RICHARD
1997 Introduction. I *Human rights, culture and context: Anthropological perspectives*, Richard Wilson (red.), 1–27. London: Pluto Press.

Ulf Johansson Dahre
Avdelning för socialantropologi,
Sociologiska institutionen, Lunds Universitet, Sverige
Ulf.Johansson_Dahre@soc.lu.se