

Jordens Folk

NUMMER 3 · SEPTEMBER 2002 · ETNOGRAFISK REVY · 37. ÅRGANG



LATINAMERIKA



Jordens Folk, der udgives af Dansk Etnografisk Forening, udkommer i fire hæfter årligt og koster 180,- kr. pr. årgang, inklusive moms og forsendelse. I løssalg er prisen 50,- kr. pr. hæfte.

Henvendelse til:
Dansk Etnografisk Forenings sekretariat, Etnografisk Samling, Nationalmuseet, Frederiksholms Kanal 12, 1220 Kbh. K.
Tlf. 33 47 32 22, fax 33 47 33 20.
Træffetid mandag 13-17 og onsdag 9-12.

Manuskripter, bøger til anmeldelse samt spørgsmål og kommentarer til *Jordens Folk* modtages gerne på redaktionens adresser:

Aarhus Universitet
Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Moesgård, 8270 Højbjerg,
tlf. 89 42 46 60, fax 89 42 46 55
eller
Københavns Universitet
Institut for Antropologi,
Frederiksholms Kanal 4,
1220 Kbh. K.,
tlf. 35 32 34 64, fax 35 32 34 65.

Redaktion: Hanne Veber, Dorthe Nyland Sørensen (gæsteredaktører), Jakob Krause-Jensen (ansvarshavende), Charlotte Baarts, Martijn van Beek, Claus Bossen, Finn Sivert Nielsen, Ann Maria Ostenfeld-Rosenthal, Maria Louw, Bodil Olesen, Morten Nielsen, Pia Lundberg og Sita Kotnis

Sekretærer: Jeanett Bjønness og Louise Kielgast.

Webadresse: www.jordensfolk.dk

Billedtilrettelæggelse & layout:
Lena Vind-Andersen.

Produktion:
Clemenstrykkeriet, Århus.
Udgivet med støtte fra Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter og Aarhus Universitets Forskningsfond.

Forsidefoto:
Helle Jensen. Atitlansøen i Guatemala.

Tro og tricks - kreative omvendelser i Latinamerika

Latinamerika er fuldt af historiske og strukturelle modsætninger, økonomiske og sociale uligheder og kulturelle forskelle. Det er også et kontinent præget af dynamik og kreativitet, og af identiteter i forandring. Situationen befordres af såvel globale processer som bestående og fremvoksende lokale, religiøse og politiske kosmologier. Magteliter, fattigfolk, slumboere og indianere placerer sig i det lokale rum gennem deres forskellige handling og væren i forhold til Latinamerikas dybe sociale og historiske brudlinier og varierende forskelle.

Sociale kløfter i dagens Latinamerika har historiske rødder, som rækker tilbage til kolonitiden. De indianske befolkninger blev voldsomt reducerede, ikke mindst gennem gentagne serier af sygdoms-epidemier, som mange steder kunne udrydde hovedparten af en regions indbyggere. De overlevende blev defineret som mindreværdige og udgrænset som marginale eksistenser bestemt til snarlig forsvinden. I de tæt befolkede lande i Andesområdet og i Mellemamerika foregik med tiden en blanding af kulturer og folk af indiansk og europæisk herkomst, en såkaldt 'mestiseringsproces', båret frem af en national ideologi om udvikling og modernisering. Ønsker og håb om demokrati og større social lighed mellem befolkningsgrupperne har i mange latinamerikanske lande været fast bestanddel i den nationale politiske retorik gennem årtier, men det har også været en almindelig konstatering blandt iagttagere, at der fra magthavernes side sjældent har været vilje og evne til handling bag talen om lighed og demokrati. Forsøg i 1970'erne i flere lande på at frigøre sig fra gældsbyrder til udlandet og afhængighed af udenlandske investorer og derved skabe udvikling og bedre vilkår for befolkningerne slog fejl eller udløste intensiveret undertrykkelse, samtidig med at udviklings- og moderniseringsideologien blev fastholdt. Globaliseringen gennem de senere år har medført en fragmentering af denne ideologi. I mellemrummene trives opkomsten af alternative identiteter defineret som lokale, religiøse, oprindelige, og meget andet. Samtidig er de indfødte befolkninger i Amazonas, som førhen ansås som prototypiske for det isolerede og tilbagestående, begyndt at vise sig som kreative og aktive deltagere i de nye politiske processer, som begynder at aftegne sig.

I disse processer er identitet og identifikation ikke et spørgsmål om diskurs og repræsentation. Identitet handler snarere om oplevelse og erfaring inden for en bestemt historisk og kulturel kontekst. Identitet forbinder aktørerne med et bestemt socialt miljø, hvor adgangen til økonomiske, politiske og symbolske ressourcer er ulige fordelt. Derfor bliver identitet et vigtigt omdrejningspunkt for strategisk interaktion befolkningsgrupper imellem. Både i deres selvfremsstilling og i kategoriseringen af andre, refererer aktørerne reflektivt til identitet. Dermed tillægges relationerne mellem grupperne bestemte betydninger. Midlet hertil er symboler og forskellige andre typer kulturelle konstruktioner.

Artiklerne ser på processerne omkring nogle sociale kategoriers og gruppers tilblivelse og på folkenes bestræbelser på omkalfatringer af deres relative positioner. Her er tale om påvirkninger både udefra og indefra, og ikke mindst om kreativitet, tro, hittepåsomhed, og strategier, som både skaber subjekterne og sætter dem i spil med og mod hinanden.

Artiklerne tager udgangspunkt i lokale cases og belyser lokale aktørers opfattelser og handleformer i forhold til de situationer, de befinder sig i. Her spørges om hvorledes kreative forsøg på at skabe tålelige vilkår fremkommer i folks hverdag og virker på lidt længere sigt. Artiklerne kommer omkring Ecuador, Chile, Brasilien, Guatemala og Mexico. Samtlige artikler bygger på etnografisk feltarbejde udført sidst i 1990'erne.

Dorthe Nyland Sørensen & Hanne Veber

»Hvis de kalder os indianere - gør vi oprør som indianere«

AF HENRIETTE HOLMSKOV



Medlemmer af CONAIE under en fredelig demonstration i 1999.

Ecuadors indianere hører til de bedst organiserede og politisk mest indflydelsesrige i Sydamerika. I 1997 og igen i 1999 førte de an i folkelige opstande, som tvang de daværende præsidenter til at gå af i utide. I 1998 fik de sat klare fingeraftryk på Ecuadors nye forfatning og netop nu forhandler de internt om, hvem de skal opstille som præsidentkandidat ved et kommende valg i oktober 2002. Denne artikel beskriver den indianske udfordring af de ecuadorianske magthavere i et magt- og modstandsperspektiv og giver et konkret eksempel på, hvordan lokale initiativer har betydning for en landsdækkende og organiseret indiansk modstand.

Paraplyorganisationen CONAIE, *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (Sammenslutningen af Indianske Nationaliteter i Ecuador) har været toneangivende i indianernes kamp for politisk indflydelse i Ecuador i nyere tid. CONAIE blev stiftet i 1986, og er i dag landets absolut største og mest indflydelsesrige politiske aktør uden for det formelle politiske system. På et tidspunkt hvor landets venstrefløj og fagbevægelserne fuldstændig har mistet deres tag i den ecuadorianske befolkning, markerer CONAIE sig som landets eneste reelle udfordrer af den nuværende neoliberale politik og af de stadig mere korrupsionsbelastede politikere.

I modsætning til andre indianske organisationer i Ecuador er CONAIE opstået nedefra og indefra, »som et træder først sætter rødder og derefter vokser ind i himlen«. Den blev dannet, fordi ledere af lokale og regionale indianerorganisationer vurderede, at der var behov for en landsdækkende organisation. Dette er en vigtig pointe for at forstå organisationens succes i dag. En stor del af CONAIE's legitimitet som nationalt indiansk samlingspunkt afhænger således af det arbejde, lokale organisationer og disses ledere gør, dels for at udbrede kendskabet til CONAIE, og dels for at sørge for lokal opbakning til CONAIE's aktioner.

Tigua – et sted i provinsen

Hver anden søndag samles omkring 200 indianere i en lille skolebygning i Tigua. Mange kommer langvejs fra, og mange er uvante med at gå i skole. Alligevel møder de trofast op for at diskutere lokale og nationale problemstillinger; for at høre om deres rettigheder og pligter som indianere og ecuadorianske statsborgere.

Tigua er et af de fattigste områder i Cotopaxi provinsen i Ecuadors centrale højland. Området ligger langt fra alfa-vej i cirka 3700 meters højde og består af 14 små landsbysamfund. Befolkningen lever primært af landbrug til trods for, at klimaet er barsk med hård blæst og kulde, jordlodderne er små, og jorden er udpint. Dette,

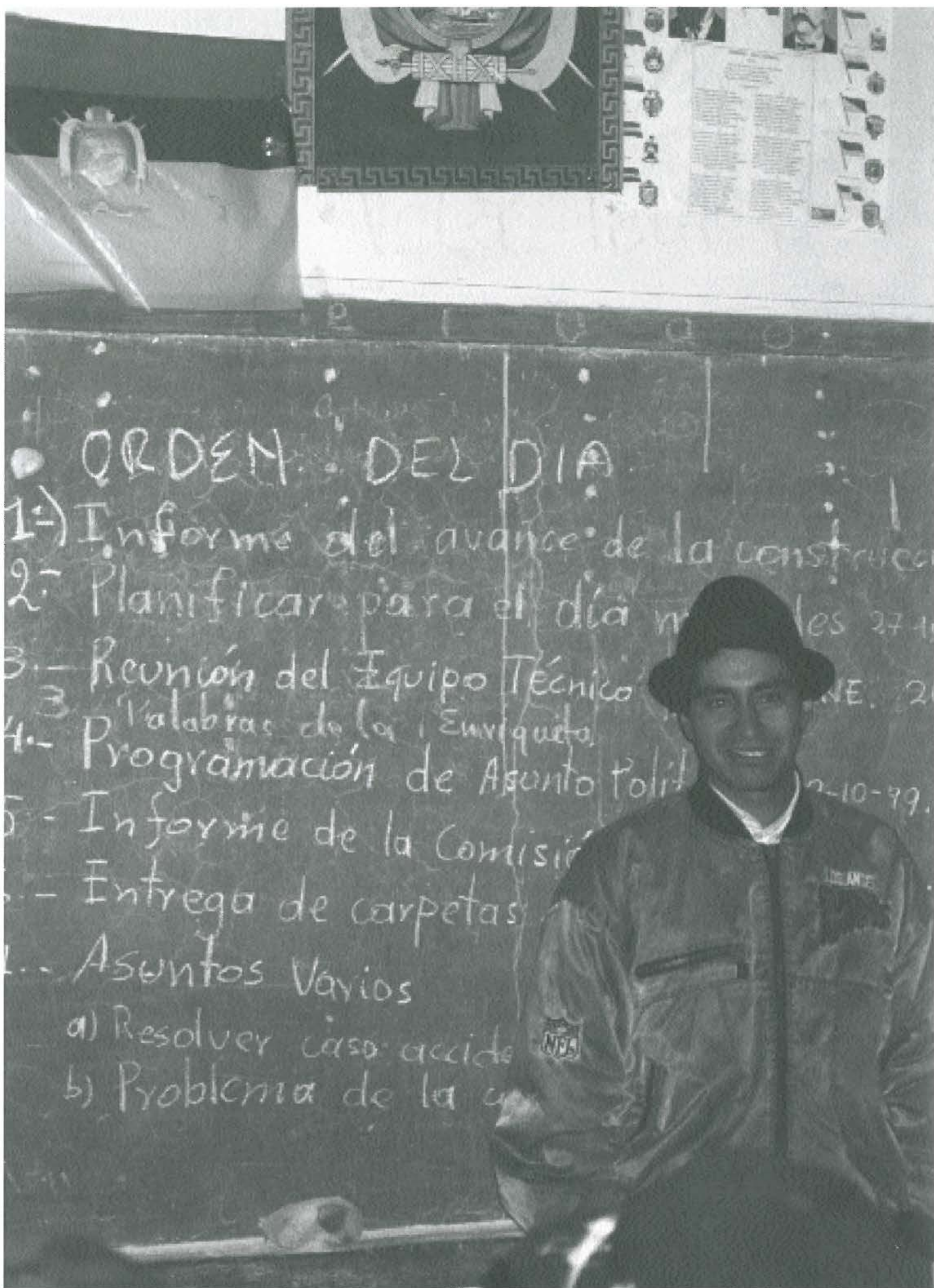
i kombination med at husstandene er store og priserne på basale livsfornødenheder har taget himmelflugt inden for de seneste år, betyder, at mange tiguensiske familier er hårdt trængt økonomisk. Flere og flere unge vælger derfor at flytte til de større provinsbyer, hvor de ofte lever af at fremstille og sælge kunsthåndværk.

Ifølge José Manuel Vega, tidligere leder af den lokale indianerorganisation UNOCAT, *Unión de Organizaciones Cabildos de Tigua* (Foreningen af Lokalråd i Tigua), er de vanskelige livsbetingelser i Tigua en væsentlig årsag til, at området i dag mangler politisk bevidste personer, som har overskud til at tage ansvar for områdets udvikling. José Manuel, der er uddannet lærer, har, som en af de få i området, erfa-



Mange familier i Tigua fremstiller og sælger miniaturemalerier, som er malet på tørret fåreskind spændt på trærammer.

ring med det formelle politiske system. I 1997 blev han valgt ind i den Nationale Grundlovsgivende Forsamling, et politisk organ nedsat specifikt med henblik på at udarbejde en ny forfatning. Her arbejdede han for en forfatningsmæssig anerkendelse af landets heterogene befolkningssammensætning, og for at indianerne fik tildelt kollektive rettigheder som folk. Mødet med den nationale politiske kultur gjorde José Manuel opmærksom på, at mange indianere mangler viden og færdigheder for at kunne begå sig i det politiske system. Derfor tog han i 1998 et bemærkelsesværdigt initiativ, idet



Lederen af skolen til uddannelse af indianske ledere i Tigua, José Manuel Vega.

han stiftede *La Escuela de Formación de Líderes Indígenas de Tigua*, (Skolen til Uddannelse af Indianske Ledere i Tigua).

På skolebænken i Tigua

Skolen i Tigua har sin egen bestyrelse, som José Manuel er formand for, men den støttes desuden af både UNOCAT og CONAIE, der ser skolen som et stort aktiv for lokalsamfundet og for den indianske sag generelt. Skolen henvender sig til unge såvel som voksne og er et supplement til almindelig skolegang. Deltagerne spænder fra analfabeter til universitetsstuderende, hvorfor der undervises på to niveauer. Skolens eneste faste lærer er José Manuel, men derudover benyttes også eksterne foredragsholdere. Det langsigtede mål med skolen er dels at medvirke til konkrete lokale forbedringer, og dels at motivere eleverne til at deltage i organisatorisk arbejde både lokalt og nationalt.

Mens jeg havde min gang på skolen i 1999 var eleverne i færd med at gennemgå en bog om CONAIE's politiske projekt. Side for side blev den læst højt, og indholdet sat i relation til den lokale kontekst. Derudover blev eleverne undervist i grundlæggende økonomiske, sociale og politiske emner, som kunne bidrage til en øget forståelse af såvel lokale som nationale problematikker. Landets nye forfatning fra 1998, og i særdeleshed afsnittet om indianernes kollektive rettigheder, indgik tillige i undervisningen. Ifølge José Manuel er det nemlig altafgørende, at indianerne kender deres nyvundne rettigheder, og samtidig er klar over, at der fortsat er meget at kæmpe for. Som han selv udtrykte det: »Hvem skal sørge for, at rettighederne føres ud i livet, hvis ikke indianerne selv?«

Skolen i Tigua er et eksempel på, hvordan et lokalsamfund aktivt og kreativt reagerer på lokale og nationale udfordringer. Ved hjælp af målrettet skolegang forsøger tiguenserne at forbedre deres livsbetingelser og indflydelsesmuligheder i en stadigt mere kompleks verden. Hvilken konkret og langsigtet betydning skolen vil få, er for tidligt at udtale sig om, men faktum

er, at den fra starten har nydt stor lokal opbakning, og at antallet af politisk aktive tiguensere er steget betragteligt, siden den startede. Eksempelvis deltog flere tiguensere i en landsdækkende indiansk *levantamiento* (opstand) i juli 1999 end nogensinde før. Takket være et stort engagement blandt de lokale ledere og en kollektiv beslutning om at bakke CONAIE's initiativer op, gik cirka 1200 tiguensere således med i en protestmarch til hovedstaden Quito, mens andre lavede vejbloka-der i provinshovedstaden Latacunga.

500 års modstand

Set i et større perspektiv kan skolen i Tigua betragtes som del af en årelang indiansk modstandskamp. Lige siden de spanske erobrere kom til det nuværende Ecuador i begyndelsen af 1500-tallet, har landets indianske befolkning været udsat for diskrimination og udnyttelse. Grundlæggende har landets magthavere, først spanierne og siden disses efterkommere, mestizerne, betragtet og behandlet de indianske folk som et problem. De har set dem som en hindring for nationens udvikling, og har ved hjælp af forskellige assimilationspolitikker forsøgt at 'mestizificere' dem. At dette aldrig er lykkedes, kan forklares ved hjælp af et magt- og modstandsperspektiv, der bygger på to grundantagelser: For det første, at magt og modstand er uløseligt forbundet og derfor ikke kan forstås uafhængigt af hinanden. For det andet, at modstand som strategi varierer over tid og sted og som sådan er andet og mere end en mekanisk reaktion på magtens undertrykkelse. Snarere er modstand et kulturelt og kontekstbestemt svar på nogle konkrete forhold, hvor såvel magthavernes konventioner som modstandernes egne erfaringer, politiske visioner og strategier bestemmer rammerne for modstanden. I Ecuadors tilfælde har den indianske befolkning således på intet tidspunkt passivt accepteret magthavernes politikker, men tværtimod løbende udviklet forskellige modstandsstrategier.

Grunden til at den indianske modstand har antaget den organiserede og komplekse form, som kendetegner den i dag, beror på en kombi-

nation af lokale, nationale og internationale processer og begivenheder, som tog fart i anden halvdel af det 20. århundrede. Blandt de vigtigste hører, at Ecuador fik sin første jordreform i 1964, og at landet overgik til demokratisk styre i 1979. Disse forhold muliggjorde tilsammen dels et højere uddannelsesniveau og dels en øget politisk organisering blandt de indianske folk. Derudover kom emner såsom bæredygtig udvikling og indfødte folks rettigheder i stigende omfang på den internationale politiske dagsorden, hvilket betød at vestlige donorer begyndte at støtte organisationer som CONAIE.

CONAIE og det panindianske fællesskab

Ecuadors indianske befolkning er, ifølge CONAIE, fordelt på 15 større grupper, såkaldte nationaliteter, som tilsammen udgør cirka 40% af landets godt 12 millioner indbyggere. CONAIE, som menes at repræsentere cirka 70% af indianerne, forsøger nu at samle disse grupper omkring forestillingen om en fælles panindiansk identitet. Denne identitet henføres for det første til nogle overordnede panindianske værdier og praksisser, som er væsensforskellige fra den vesteuropæiske livsstil, som spanierne bragte med sig, og som i dag praktiseres af landets dominerende gruppe, mestizerne. For det andet forankres den i en fælles oplevelse af 500 års undertrykkelse og marginalisering.

Selve kategorien 'indianer' er en fællesbetegnelse, som kan føres tilbage til den spanske erobring. Indianerne opfattede den længe som nedsættende, men har i dag taget den til sig. Som en af CONAIE's ledere, Blanca Chancoso, engang har sagt det: »Den indianske identitet er påtvunget – vi har vore egne navne. Men hvis de kalder os indianere, gør vi oprør som indianere«. CONAIE har benyttet to overordnede strategier i koordineringen af dette 'oprør'. Dels udenomsparlamentariske aktioner, som primært har bestået af landsdækkende *levantamientos* (opstande), og dels parlamentarisk deltagelse i landets formelle politiske organer. De landsdæk-



CONAIE er en paraplyorganisation, der repræsenterer både kyst-, højlands-, og amazonindianere. Her ses repræsentanter for kystfolket tsáchila ved CONAIE's nationale kongres i 1999.

kende *levantamientos* fik deres gennembrud i 1990, da CONAIE koordinerede den første af sin slags. Tusindvis af indianere gik på gaden overalt i landet i en fælles kamp for deres rettigheder. I mere end en uge demonstrerede de i byer og på landet; de blokerede landets hovedfærdselsårer og besatte forhadte jordejeres jord. Dette forårsagede tomme hylder i landets supermarkeder og pressede til sidst magthaverne til forhandlingsbordet. Forløbet viste, at CONAIE var en kompetent national koordinator og forhandler, men også at det var ude i provinserne, at kuglerne blev støbt. Det var således ikke CONAIE's ledere og disses flammende retorik, der lammede landets infrastruktur og skræmte både den almindelige ecuadorianer og politikerne. Det var derimod 'masserne', mængden af opildnede indianere, som fyldte gader og stræder. Under denne opstand fik de indianske folk således gjort op med forestillingen om, at de er tavse objekter,



Under de indianske levantamientos går mange af hverdagens aktiviteter i stå. Her er det Otavalos store og berømte marked for kunsthåndværk, der er lukket under en opstand i 1999.

genstande for nationale politikker. Tværtimod viste de både sig selv og den omkringliggende verden, at de er aktive og handlingsgenererende subjekter med visioner for en ny samfundsorden.

Siden opstanden i 1990 har CONAIE koordineret adskillige *levantamientos* og derigennem afkrævet de siddende regeringer forskellige indrømmelser af både specifik indiansk og mere almen interesse. Samtidig har den dog også erkendt, at der er grænser for, hvilken og hvor megen indflydelse den kan opnå som social bevægelse. Den kan påvirke beslutningstagerne til at afgive løfter, men den er uden indflydelse på det lovgivningsarbejde, der skal sikre disses implementering. Af samme grund besluttede CONAIE i 1996 at benytte en ny strategi med henblik på at opnå direkte adgang til det formelle politiske system og dermed til de overordnede beslutnings- og lovgivningsprocesser. Sammen med andre sociale bevægelser stiftede den det

politiske parti, MUPP-NP, *Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País* (Bevægelsen for Plurinational Enhed Pachakutik – Nyt land). Partiet fik ved seneste kongresvalg i 1998, 9,2% af stemmerne, hvortil kommer, at det ved lokalvalget i 2000 blandt andet opnåede 27 borgmesterposter på landsplan. Disse resultater må betegnes som en succes i betragtning af, at MUPP-NP ikke råder over de samme økonomiske ressourcer og politiske erfaringer som landets øvrige politiske partier.

Politisk indflydelse eller magt?

Parallelt med at CONAIE har opnået stor politisk indflydelse som national koordinator af den indianske modstand, har såvel lokale kultur- og interesseforskelle som enkeltpersoners populisme og magtbegær løbende udfordret organisationens integritet. Senest kom dette til udtryk, da CONAIE i januar 2000 allierede sig med en fraktion af

landets militær om et statskup. Selve kuppet mislykkedes, idet militæret trak sig efter ganske få timer, men det efterlod alligevel CONAIE's ledere med et kæmpe forklaringsproblem. Hvad gik der af dem? Tilsyneladende steg ønsket om magt dem til hovedet og de prøvede at omsætte deres legitimitet som social bevægelse til regeringsmagt. Men de forregnede sig.

Nu, to år efter kupforsøget, slikker CONAIE's ledere stadig deres sår og det store spørgsmål er, hvordan CONAIE fremover kan søge at opnå politisk indflydelse. CONAIE's fremtidsudsigter afhænger af organisationens evne til dels at udnytte de muligheder 'systemet' giver for modstand og dels organisationens eget potentiale. CONAIE har forstået at udnytte de nye muligheder, der fremkom med overgangen til demokrati i 1979. Netop nu ser jeg imidlertid en fare i, at personlige ambitioner kan komme til at blokere for organisationens fortsatte effektivitet og kreativitet. CONAIE står således ved en skillevej, hvor visse kræfter i organisationen søger magten for enhver pris, mens andre vil, at den primært skal søge sin indflydelse som udenomsparlamentarisk aktør.

To forhold ser ud til at få afgørende betydning for CONAIE's fremtidige muligheder i ecuadoriansk politik. For det første at organisationens ledere gør sig klart, at der er stor forskel på at være opposition og regeringsmagt; at de anti-systemiske diskurser og praksisser, CONAIE har benyttet som social bevægelse, mister deres styrke i det øjeblik den får regeringsmagten. I det institutionelle politiske system er spillereglerne således anderledes og spørgsmålet er, om CONAIE på nuværende tidspunkt kender spillet i dette system godt nok til også at kunne lede det. For det andet at de nationale ledere, uanset hvad de beslutter, sikrer sig bred lokal opbakning. CONAIE's legitimitet og styrke som magtfaktor i ecuadoriansk politik ligger nemlig ikke så meget i organisationens øverste ledelse, som i *las bases*, organisationens rødder ude i lokalsamfundene. Det er *levantamientos*, lokal valgdeltagelse og initiativer som skolen i Tigua, der tilsammen har givet den

indianske befolkning øget politisk indflydelse, snarere end populisme og kupforsøg. Derfor er det også den folkelige forankring, opbakningen fra lokale ledere og det lokale engagement, som CONAIE må satse på, hvis den vil sikre sig fortsat indflydelse på det politiske liv i Ecuador.

Læs mere i:

Adler, Christina Kylst m.fl. *Den gode vilje. En kritisk gennemgang af tendenser i dansk udviklingsbistand og et dagsværkprojekt i Ecuador.* Mellemløkeligt Samvirke, 1997.

Assies, Willem (ed.) *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America.* Thela Thesis, 2000.

Brysk, Alison. *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America.* Stanford University Press, 2000.

www.conaie.org

HENRIETTE HOLMSKOV ER STUD.MAG.ART. I ETNOGRAFI- OG SOCIALANTROPOLOGI OG EXAM.ART. I SPANSK FRA ÅRHUS UNIVERSITET. HUN HAR LÆST VED CUENCA UNIVERSITET I ECUADOR I 1995-1996 OG LAVET FELTARBEJDE I ECUADOR I 1999. I FORÅRET 2002 AFLEVERER HUN SIT MAGISTERKONFERENSSPECIFIKKE OM DEN INDIANSKE ORGANISATION CONAIE OG DENNES VEJ TIL POLITISK INDFLYDELSE I ECUADOR.

ALLE FOTOS AF FORFATTEREN.

HENRIETTEHOLMSKOV@YAHOO.COM

Olieselskabet og tricksteren

AF STINE KRØJER

Olieudvinding i Amazon-lavlandet er hjørnesteinen i Ecuadors integration i den globale økonomi. For secoya-folket i nordvest Amazonas er mødet med »det globale« ikke noget nyt, og erfaringerne med olieselskaberne fortolkes i lyset af andre historiske og mytiske erfaringer med anqüe, amoralske hvide. Gennem historiefortælling skabes kontinuitet og via analogier til såkaldte trickster historier, hvor secoyaerne med snuhed og snyderi har overvundet en overlegen modstander, skabes alternative forståelser og sandheder i en globaliseret verden.

Det var svært at forestille sig, at dette engang havde været Det forjættede Land. Shushufindi i det nordøstlige Ecuador var halv-forladt, hovedsageligt befolket af soldater, prostituerede, nybyggere og tidligere oliearbejdere, som var ankommet til det vilde *Oriente* i kølvandet på olieboomet i slutningen af 1960'erne. Udenfor byen var de tilgroede oliesøer og efterladte oliekluder påmindelser om fortiden, mens de periodiske gasflammer lyste op som det eneste tegn på hvilke brønde, der var blevet overtaget af det statslige olieselskab Petroecuador. De jævnlige olieudslip og det giftige affald havde forurenset floderne og forårsaget en stor hyppighed af kræft, allergi og luftvejssygdomme blandt befolkningen i området.

Fra Ecuadors hovedstad Quito havde jeg følgeskab af secoya lederen Elías Piaguaje. Han havde deltaget i den sidste runde af forhandlinger med det amerikanske olieselskab Occidental angående deres planer om olieudvinding på secoyaernes territorium. Efter en hasarderet køretur gennem en plantage af afrikanske

oliepalmer, en vandretur gennem skoven og krydsning af Shushufindi floden ankom vi til Elías' hjem. Hans hus lå på flodbredden, og i de sene eftermiddagstimer, da familien var vendt hjem fra marken, samlede han alle omkring sig for at berette om forhandlingernes gang. Han fremstillede levende, hvorledes de havde forhindret olieselskabets forsøg på at snyde dem ved at tale så kraftfuldt, at de nær havde dræbt Occidentals administrerende direktør. Historien, Elías fortalte hin eftermiddag i marts 2000, er omdrejningspunktet for nærværende artikel.

En magtfuld taler

Forhandlingerne med Occidental havde på det tidspunkt stået på i 3 1/2 år – lige siden to antropologer ansat af olieselskabet var dukket op i landsbyen San Pablo og havde informeret folk om, at man ville igangsætte eftersøgningen efter olie. Secoya'erne havde først afvist enhver tanke om noget sådant, men antropologernes cocktail af gaver og trusler havde overbevist lederne om, at der ikke var anden udvej end at

forhandle. I løbet af denne proces, hvor Occidental havde foretaget topografiske og seismiske undersøgelser, havde secoyaerne ofte følt sig snydt og bedraget, for de havde kun modtaget ubetydelige gaver, såsom tagplader, påhængsmotorer og fodboldtrøjer, og ikke den respekt de ønskede. Men antagelsen om, at der var olie i området, førte til egentlige forhandlinger om prøveboringer i Quito, hvilket Elías berettede om efter sin hjemkomst:

»Denne gang var resultatet godt, vi fik respekt, men først forsøgte de at snyde os. Vi har kæmpet med dem i to år (...). Forhandlingerne var hårde. Den ansvarlige for »community relations« råbte, at hvis vi ikke skrev under [på aftalen], ville de sende militæret. Så blev Colón gal og sagde, »hvis I vil sende militæret så gør det, I kan sende hvem I vil, vi vil forsvare vores territorium«. Vi dræbte næsten en af dem under forhandlingerne. Jeg overbeviste de andre om, at vi skulle præsentere et solidt forslag og ikke lade dem snyde os. Derfor brugte vi et magtfuldt våben, vi slog næsten en af dem ihjel: Jeg var meget nervøs, men jeg talte, og de blev skræmte. En af dem – Carlos – sprang op, slog hånden i bordet og faldt ned af stolen, mens han holdt hånden mod hjertet. Hans venner måtte bære ham ud derfra. Bagefter troede vi, at vi havde tabt alt, at de ikke vil forhandle mere. Vi mødtes, Felipe græd næsten, og Colón rystede over det hele, »vi har tabt alt«, men vi opnåede en aftale og skrev under. Bagefter undskyldte jeg for at have skræmt dem, sagde at jeg ikke ønskede at dræbe eller snyde dem, men at territoriet er det eneste, vi har. Vi var meget følelsesladede, og det skal man respektere, man skal respektere hinanden ...«

I historien om, hvorledes det lykkedes ham og de øvrige secoya-ledere at imødegå Occidentals forsøg på at bedrage dem og sikre sig selskabets respekt, omsættes abstrakte spørgsmål om handlekraft, magt, kontrol og ligeværd til et narrativt drama mellem to personer, Elías og den administrerende direktør, der illustrerer det problematiske forhold mellem to moralske verdner, som det er vanskeligt at mediere imellem.

I den centrale del af historien bruger Elías en krigsmetafor til at illustrere sin magtfulde tale. Hans ord er våbnet, der har kraft til at give direktøren 'et hjerteslag' og ændre situationen til Elías' fordel. Med ét er de ovenpå med mulighed for at skræmme og gøre Occidentals repræsentanter fortræd. Afslutningsvis anerkender Elías at have handlet forkert og amoralsk, men forklarer, at den ekstreme situation tillod det.

Kan historien fortælle os noget om, hvordan secoyaerne forstår relationen til verden omkring dem? Jeg vil vise, at trickster begrebet kan bibringe en forståelse af, hvorledes secoyaerne genvinder en oplevelse af handlekraft og kontrol i en situation af afmægtighed. Tricksteren er en ambivalent eller flertydig figur udviklet i forbindelse med antropologiske studier af myter. Tricksteren bryder normer, snyder og bliver snydt, men besidder magt til at transformere verden.

Det globale og det lokale

Den antropologiske historie om social forandring i Amazonas er historien om europæisk invasion og dominans. Kontakt med patroner, missionærer og olieselskaber eller cyklerne i udvindingen af den tropiske regnskoves ressourcer er blevet beskrevet som årsag til kulturel homogenisering, mens den oprindelige befolknings handlekraft og kreativitet er blevet overset. De globale processer blev set som en fælles historie og øget homogenisering og tab af kulturel identitet anset for en uomgængelig følger-virkning af de globale strømme af kapital, teknologi, mennesker og billeder. Nyere antropologiske studier peger dog på, at disse strømme ikke er ensbetydende med en globalisering af mening, at alle tilskriver globale fænomener den samme betydning, men at vi også har forskellige historier.

Antropologen Richard Wilk har foreslået, at man fremfor at søge efter en struktur i strømmen af varer og mennesker og fremfor at lede efter en underliggende magt eller interessegruppe, søger efter den struktur, der løbende opstår i



Foto: Niels Ole Sørensen.

form af et narrativ eller en historie; en historie, der fortælles igen og igen i forskellige sammenhænge og med nye figurer og variationer. Ved at tage udgangspunkt i menneskers erfaringsverden og med et eksplicit fokus på fortællinger synes det muligt at afdække, hvordan vi både har en fælles historie og forskellige fortællinger om den. Gennem en analyse af fortællinger som en social handling anerkendes den oprindelige befolkning som aktører, der deltager aktivt i konstruktionen af deres verden.

Fremmede verdner

Blandt de cirka 350 secoyaer ved Aguarico floderne i grænseområdet i det nordøstlige Ecuador anses kontakten med Occidental ikke som en ny erfaring. Den fortolkes tværtimod

indenfor rammerne af flere hundrede års historie, hvor relationerne til andre indianske grupper, missionærer og patroner ses som en forhandlingsproces mellem forskellige standarder og regler for opførsel. I lyset af forhandlingerne med Occidental bliver disse erindringer sat i spil, fortalt og gjort til genstand for genfortolkninger. Historiefortælling er således at forstå som en social handling, hvorigennem erfaringer udtrykkes, får mening, og hvor fremtiden foregribes blandt andet gennem moralske råd.

I første halvdel af det 20. århundrede arbejdede secoyaerne for skiftende spanske og peruanske patroner, og med tanke på forholdet til Occidental berettede Elías' mor Matilde ofte om denne periode i hendes ungdom:

»Vi levede fredeligt, indtil patronen kom.



Lokalbefolkningen forsøger manuelt at fjerne oliesøerne i Cuyabeno Nationalpark.

Han tvang os til at samle gummi og arbejde på hans jord. Mændene samlede gummi ved Siecoya flodens øvre løb og så langt væk som Lagarto Cocha og Huajoya. Den forrige patron derimod, Taita Carmona, var god – han betalte godt, men han døde, og Mauricio Levi gjorde sig til vores patron. Han gav os kun én tunika for et års arbejde. Han var en tyv, han snød og bedragede os, vi arbejdede altid og kunne aldrig hvile.«

Det var ikke alle hvide, der erindredes som snydere. Folk med forhåbninger om, at noget godt kunne komme ud af forholdet til Occidental, fremhævede ofte de amerikanske missionærer fra Summer Institute of Linguistics som en positiv erfaring, de »havde draget fordel af«. Missionærerne havde bosat sig blandt Siona- og Secoya-folkene i midten af 1950'erne og havde givet dem uddannelse, medicin og kvæg uden, som folk forklarede, at forlange for meget til gengæld. Andre, der var mere skeptiske overfor Occidental, henviste i fortællinger til erfaringerne med olieselskabet Texaco i 1970'erne og 80'erne:

»De [Texaco] tog ingen notits af os. Du ved, de udvandt olie i dette område i 25 år, men det

har aldrig kommet os til gode, vi fik bare forurening. Texaco var de værste, men jeg tror, at det vil blive anderledes med Occidental. De har forhandlet med respekt ... betalt, og de siger, at de vil passe mere på ... »

I langt størsteparten af beretningerne om forholdet til omverdenen kan man genfinde en omhyggelig vurdering af reciprocitetsforholdet. Var det lykkedes dem at drage nogen »nytte« af disse relationer, eller var de blevet »snydt«? Kun alt for ofte havde man oplevet en følelse af magtesløshed, usikkerhed og fornemmelse af at blive bedraget, mest tydeligt i forhold til Texaco, som end ikke ænsede deres eksistens. Antropologen Michael Jackson foreslår således i en ny bog *The Politics of Storytelling*, at Sahlins model over generaliseret, balanceret og negativ reciprocitet, udover at være en model for økonomisk udveksling, kan anvendes i forhold til udveksling af eksistentielle goder såsom magt, respekt, værdighed og handlekraft. Fra secoya'ernes perspektiv var ligeværdighed og respekt mindst lige så betydningsfuldt som ønsket om økonomisk kompensation fra Occidental. Udfordringen var bare at få inkluderet de i bund og

grund amoralske ikke-secoyaer i et moralsk fællesskab gennem balanceret reciprocitet i både økonomiske og eksistentielle termer.

Tricks og amoralske *anqüe*

Som historierne om Texaco og Occidental illustrerer, bliver det imidlertid ikke altid anset som muligt at involvere fremmede i balanceret udveksling. I en række historier beretter secoyaerne således om, hvordan man kan håndtere snyderi og negativ reciprocitet. Elías og andre secoya-lederne opfattede det som helt legitimt at bedrage andre for at overvinde deres amoralske opførsel, blandt andet med reference til myter og legender. Under et besøg ved floden Huajoya i Peru berettede en ældre secoya historien om den legendariske leder Huajosa'ra:

»I gamle dage hed Huajoya floden Sotoyá, men efter krigen med de hvide blev den kaldt Huajoya, som betyder krigsfloden. På den venstre bred, omtrent der hvor landsbyen ligger i dag, boede Huajosa'ra, som forsvarede secoyaerne. På den anden bred boede en mand ved navn Siose'e; han havde mange konflikter med secoyaerne på denne side af floden. Han lærte spansk og allierede sig med *anquë* [de hvide] for at dræbe indbyggerne i Sotoyá. Han fortalte spanierne, hvor secoyaerne boede, og de kom op ad floden i deres både. Men secoyaerne havde forberedt sig. Foran husene lå en bakke, og under lederskab af Huajosa'ra havde de bygget nogle ramper, og de holdt sig klar med nogle store træstammer. Da spanierne ankom, skubbede de træstammerne ned ad rampen og knuste angriberne. På den måde forsvarede de sig selv og slog spanierne. Bagefter var de nødt til at gøre op med Siose'e, forræderen. For at kunne leve fredfyldt var de nødsaget til at dræbe ham, så de fortryllede en chicha-skål, mens han sov. Da han vågnede, kaldte han på sin kone og sagde »bring mig vand.« Han drak, men var stadig tørstig og bad om endnu en og en til og endnu en. Hans mave blev så fuld, at den eksploderede. Det er historien om det sted, hvor vi forsvarede os selv mod *anquë*.«

Parallelt blev det anset for sandsynligt, at

Occidental kunne forgifte dem alle og erobre secoyaernes territorium med ét slag for eksempel ved at give dem forgiftet brød. Hvor Occidental talte om »godt naboskab«, slægtskab« og »solidaritet« og ønsket om at bibringe »udvikling«, talte secoya lederne om aggression og angsten for ekspropriation af deres territorium. Hvide mennesker, *anqüe*, bliver lige som deres navnefælle fra dyreriget, navlesvinet, anset for at være ude af stand til at kontrollere deres vrede, de er aggressive, utilregnelige og skriger op. Historien om Huajosa'ra fortæller, at man for at overvinde dem må bruge snuhed og magi.

Trickster begrebet kan med fordel tages i anvendelse i forbindelse med studier af hverdags-historier såsom Elías beretning om forhandlingerne med Occidental. Trickster historien synes således ikke blot at tilhøre det mytiske domæne, men vedrører dagligdags situationer og erfaringer, hvor det bliver legitimt at handle med snuhed og snyderi for at overvinde en amoralsk modstander. Det narrative drama om reciprocitet og bedrageri går igen i secoyaernes fortællinger om relationen til de amoralske og ofte voldelige *anqüe*, til forræderen Siose'e og i de mange fortællinger om patronen Mauricio Leví. Disse fortællinger med omtrent samme plot, men med forskellige figurer og variationer, skaber en gentagelse i secoyaernes opfattelse af deres omverden eller det vi i antropologiske termer betegner »det globale«. Trickster historierne spiller med andre ord en vigtig rolle i secoyaernes forsøg på at genvinde handlekraft og kontrol, idet fortælleren bliver begivenhedernes skaber og former de kollektive erfaringer. Historiefortælling kan således bidrage til at skabe et rum af alternative forståelser og sandheder i en globaliseret verden.

STINE KRØJER ER ANTROPOLOGISTUDERENDE VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI OG PROGRAMMEDARBEJDER FOR SYDAMERIKA I U-LANDSORGANISATIONEN IBIS. FELTARBEJDE I ECUADOR I ÅR 2000.

Det ideelle ritual

Ritualer og kulturel identitet blandt mapucher i Chile

AF DORTHE BROGÅRD KRISTENSEN

I Chile kæmper de oprindelige folk, mapucherne, for at få rettigheder til at bevare og videreføre deres traditioner og kultur. Mapucherne udgør i dag en minoritet på cirka 10% af den chilenske befolkning. Med udgangspunkt i et ni-måneders feltarbejde i det sydlige Chile vil artiklen beskrive frugtbarhedsritualet kaldet *nguillatun* og analysere dets betydning for konstruktionen og bevarelsen af en kollektiv mapucheidentitet.

For mange mapucher i Chile spiller ritualet *nguillatun* i dag en særlig rolle som en erindring om og vedligeholdelse af deres traditioner, og som en bestræbelse på at skabe nutiden i lyset af fortiden. Udførelsen af ritualet står ikke blot som en form for videreførelse af traditioner, men kan også betragtes som en strategi inden for et politisk-strategisk felt, hvor mapucherne kæmper for rettigheder til at bevare deres oprindelige kultur og deres tilknytning til jorden. Ritualet udføres i et samfund, hvor man officielt kun anerkender én kultur, nemlig den chilenske. Derfor kan den rituelle handling betragtes som en form for modstand – selv om det ikke nødvendigvis opfattes som sådan af deltagerne – da ritualet har stor betydning som en markering af den kulturelle identitet.

En stadigt voksende politisk bevægelse kæmper i dag for, at mapucherne får status som et folk inden for den chilenske nationalstat og dermed kollektive rettigheder til eget territorium, sprog og kultur. I den forbindelse mindes man ofte mapuchefolkets – eller araukanerne, som de kaldtes af spanierne – lange modstandskamp mod inkaerne, spanierne og derefter

chilenerne. Først i 1884 lykkedes det chilenerne at erobre mapuchernes område i det sydlige Chile. I dag er fortidens beretninger om heltemodig modstand afløst af en hverdag præget af fattigdom og marginalisering for de 1.3 millioner mapucher, der bor i Chile. Størstedelen af mapucherne bor i byerne som konsekvens af en stor mangel på jord. De oprindelige reservater (*comunidades*), som blev tildelt mapucherne efter den chilenske stat havde erobret deres territorium i 1884, er i tidens løb reduceret til omkring 10% af deres oprindelige størrelse. Denne reduktion har blandt andet fundet sted, fordi regeringen har givet store multinationale firmaer grønt lys til at drive skovbrug på mapuchernes jord. For mange mapucher, der på grund af mangel på jord er migreret til byerne, står jorden som et nostalgisk symbol på en tabt fortid som et stolt og selvstændigt folk.

Et af hovedformålene med *nguillatun* ritualerne er at opretholde kontakten med forfædrene. Da mapucherne mener, at denne kontakt bedst opretholdes ved at udføre ritualet på forfædrenes jord og hellige steder, afholdes ritualerne som hovedregel i Sydchile i reserva-



Kvinder til nguillatun ritual.

terne, der er en del af det oprindelige mapucheterritorium. Mapucher i byerne længere nordpå rejser derfor langt for at deltage i *nguillatun* ritualer i reservaterne, og de forlader her for en overgang deres nutidige status i byerne som drueplukkere, vejarbejdere, tjenestepiger, bage-re, offentlig ansatte, politiske aktivister eller studerende. I løbet af ritualet træder de ud af disse forskellige roller og ind i et fælles rituelt rum, hvor det fortidige, det traditionelle fejres, idet de bekræfter hinanden i deres fælles kulturarv og særegenhed inden for en chilensk kontekst.

I efteråret 1999 deltog jeg i adskillige *nguillatun* ritualer, idet jeg var interesseret i at belyse et udsagn, jeg gentagne gange var stødt på i forbindelse med mapucherne i Chile; nemlig at der, hvor der er shamaner, og der, hvor der udføres ritualer, er mapuchekulturen stærkest. Endvidere var jeg interesseret i at forstå det

forhold, at alle politiske aktioner blandt mapucherne, såvel som forhandlinger mellem mapucher og repræsentanter for den chilenske regering altid indledes med et ritual udført af en shaman. Hvad er det for egenskaber ved ritualerne og shamanerne, der fremkalder disse oplevelser, og som gør ritualet egnet til også at indgå i politiske sammenhænge? For at belyse dette, vil jeg i det følgende beskrive et specifikt ritual såvel som deltageres oplevelse af ritualet. Ritualet fandt sted nær byen Ercilla, cirka 650 km syd for hovedstaden Santiago.

***Nguillatun* ritualet**

Udførelsen af et ritual er altid en stor begivenhed. Slægtninge og venner fra byerne kommer på besøg, stedets høvding får mulighed for at spille sin traditionelle rolle som overhoved og leder, og folk får mulighed for at opleve den vigtigste figur blandt mapucherne i dag, nemlig



Bøn til forfædreånderne, der udføres knælende ved at kaste vand på jorden med blade fra kaneltræet.

shamanen. Ritualet *nguillatun* omtales som det vigtigste af mapuchernes ritualer. Det udføres ved fuld- eller nymåne med 1 til 4 års mellemrum for at bede om vellykket høst, regn, frugtbarhed og godt helbred. Under ritualet er kvinderne som regel iført den traditionelle klædedragt, kaldet *chamal*, som består af et sort stykke klæde, der bindes om kroppen, og som ved særlige lejligheder holdes fast af store sølvsmykker. På hovedet bærer flere af kvinderne smykker og silkebånd i forskellige farver og mændene hatte eller et vævet bånd.

Ritualet begynder om eftermiddagen, hvor folk ankommer i bil eller i små hestetrukne kærre. Mange af deltagerne har allerede været i gang med forberedelserne i flere dage, organiseret ritualet, inviteret slægtninge og tilberedt mad. Mændene hjælper hinanden med at tænde bål og bygge små halvtage i en rundkreds rundt om ritualpladsen. De forskellige slægtninge installerer sig under halvtagene medbringende

heste- og svinekød i store kurve og gryder. De første kedler bliver sat over ild, at man kan begynde madlavningen og varme sig ved de første kopper te brygget på urter.

Høvdingen indleder ritualet ved at kalde folk sammen på ritualpladsen. Pladsens centrum er markeret af en pæl forsynet med grene fra kaneltræet og et sort og et hvidt flag. Der er endvidere bundet et sort får til totempælen. En ældre dame fortæller mig, at det sorte får og det sorte flag er der for at bede forfædrene om regn, da det er en tør sommer, og afgrøderne tørster efter vand. Det hvide flag er for at bede om sol, og på den måde komplementerer de to flag hinanden og skaber balance. Shamanen dirigerer en hilsen og en bøn til ånderne, først mod øst, hvor solen står op, og livet tager sin begyndelse, derefter mod vest, hvor solen går ned, og de døde begynder deres rejse til dødsriget.

Derefter begynder vi at gå på en række efter

shamanen, der slår på sin tromme, mens hun¹ akkompagneres af mænd, der spiller på fløjte og horn. Den første dans er begyndt. Vi går i en lang række hen til en flok personer, der kommer ridende fra et bjerg beliggende tæt på ritualpladsen. Rytterne kommer ned fra bjerget, får jeg at vide, for at føre energien fra bjerget til ritualpladsen. Dette er vigtigt, fordi man mener, at mapuchernes forfædre bor inde i bjerget. Vi giver hånd til hver enkelt af rytterne, der vender tilbage til bjerget for der at udføre en ceremoni for at få kontakt med forfædrene.

Shamanen får bind for øjnene. Hun trommer, falder i trance og begynder at tale et rituelt sprog, som kun et fåtal forstår; hendes mand oversætter. Mændene slår træstave imod hinanden, mens de råber »yayaya-yayaya« for at jage de dæmoner bort, som bringer ulykke, sygdom og i værste fald død til menneskets verden. Derefter danser 8 mænd en dans kaldet strudsedansen omkring totempælen til lyden af shamanens tromme. Danserne imiterer strudsens bevægelser, armene vugger som vinger, og støvet trampes op med bare tæer. De danser fire omgange, sidste omgang inviteres kvinderne med. Derefter danser de parvis, mens solen går ned, og natten falder over os. Der danses, spises og tales hele natten.

Klokken otte næste morgen fortsætter rituallet. Vi danser om totempælen, og shamanen falder atter i trance. Kort efter kommer rytterne tilbage fra bjerget. De beretter for folk, at ceremonien på bjerget er gået godt. »Snart begynder det at regne«, begynder folk at sige, og ganske rigtigt, skyerne trækker sig sammen, og de første spæde dråber falder. En mand bemærker »Ja, sådan er det altid, når vi udfører *nguillatun*«. Det bliver dog kun til et par dråbers regn. Rituallets sidste del, kaldet afskeden, begynder. Der danses strudsedans igen, og bagefter spiser vi suppe, og mændene åbner store dunke med rødvin. Det er efterhånden blevet stegende varmt, og især mændene bliver mere og mere vaklende og snøvlede at se og høre på. Sidst på eftermiddagen er rituallet slut, og de fleste af

mændene sover deres rus ud rundt omkring på ritualpladsen.

Forestillingen om det ideelle ritual

Efter rituallet taler jeg med et par ældre personer om rituallet. De er langt fra tilfredse med det. En række elementer har ikke været udført korrekt, og endvidere manglede der et tydeligt tegn fra forfædreånderne. De par dråber regn, der var faldet, havde åbenbart ikke været et tilstrækkeligt tydeligt tegn. For det første havde shamanen ikke udført bønner, som hun burde have gjort. En shamantrumme er inddelt i fire dele, der repræsenterer de fire verdenshjørner, hvor der bor forskellige forfædre og ånder; i rituallet anses det for vigtigt at påkalde dem alle; shamanen havde dog kun påkaldt forfædrene i øst og vest. Endvidere havde shamanens kommunikation med deltagerne og forfædreånderne ikke været fyldestgørende. Ramon, en mand på 63 år, udtrykte sin kritik således:

»I dag viser shamanen meget få ting. Hendes ånd hjælper ikke med at vise, hvad vi skal gøre for at få det til at regne eller for at bede om sol, hvis det regner for meget, for at det ikke skal blive et regnfuldt år. Alt dette burde hun give meddelelse om. Ligeledes skal hun kommunikere med det øverste væsen (chao ngegechen), med bjerget og med floden, alt dette skal hun nævne ved navn«.

Hvis man udfører rituallet korrekt, har flere personer fortalt mig, kan der falde afgrøder eller guld ned fra himlen som hagl. Dette er ifølge overleveringerne en ikke ualmindelig hændelse. At det ikke sker i dag, tilskriver mange mapucher manglen på korrekt udførelse af rituallet. Ifølge disse udtalelser findes idealtypen således i fortidens udførelse af rituallet, og håbet er, at man ved hjælp af korrekt udførelse af rituallet igen kan realisere det ideelle ritual og derved få tegn fra forfædrene. Hvis en sådan hændelse skulle indtræffe, ved man, at det ikke blot er shamanen, der taler, men at forfædrene er til stede, at fortiden er til stede i nutiden.



Der danses om totempælen, mens mørket falder på.

Derved kan ritualet fremstå som en manifestation af en evigt eksisterende kulturel orden.

I en anden forbindelse talte jeg også med en gruppe 16-17-årige skoleelever om deres oplevelser af *nguillatun* ritualet. De kom fra forskellige reservater omkring byen Temuco, cirka 700 km syd for Santiago. Her er et eksempel på deres udtalelser:

»Pablo: De siger, at ritualet *nguillatun* er meget forandret.

Andres: Ja, det er på grund af folk. For mange år siden var *nguillatun* meget mere ægte – men nu har det forandret sig meget.

Alfonso: Nu laver man ikke længere traditionel mad, som man tager med; i stedet bringer man vin, som man har hentet andre steder.

José: Også tøjet, nu bruger kvinderne lange bukser, men før måtte de ikke have bukser på ved *nguillatun*, kun mændene.

Alfonso: Ja, mændene kunne gå i lange bukser, men kvinderne brugte ikke bukser, kun deres dragt, og de

kunne heller ikke bære visse typer smykker, som skinnede.

Andres: Der, hvor jeg bor, der udfører man *nguillatun* hvert fjerde år. Nu udføres det ikke så tit som før i tiden. Dengang var dragterne og maden traditionel, men nu er det ikke sådan, men jeg har også været andre steder, ved Niagara.

Alfonso: Ja, der udfører man traditionel *nguillatun*.

Andres: Ja, den ægte, for der er det forbudt at deltage, hvis man har smykker på, og for kvinder, der ikke har den traditionelle dragt på – alle skal de være iført *chamal* [den traditionelle dragt].

José: Det eneste sted, jeg har set en *nguillatun*, var på missionen Boroa, der hvor mapuchefolket kæmpede mod spanierne. Der på det selv samme fort, der udfører de *nguillatun*, som det bør udføres«.

Det er slående, hvor forskelligt unge og gamle vurderer ritualet. De unge var langt mere optagede af den ydre form, men havde ikke stor viden om de enkelte elementer i ritualet. Deres største kritik af ritualet var, at der blev drukket for store

mængder af vin, og at kvinderne ikke altid var iklædt det traditionelle tøj. De mente dog, at ritualet er det vigtigste overhovedet for mapuchekulturen. Én sagde blandt andet, at han følte en stærk forpligtelse ved at være mapuche, når han deltog i ritualet, en anden, at ritualet fik ham til at føle, at han er forbundet med det sted, hvor ritualet blev udført. En tredje fortalte, at han godt kunne lide at deltage, fordi han på den måde lærte mere om mapuchernes historie.

Ritualisering og kulturel identitet

De forskellige generationer har på mange måder en forskellig opfattelse af *nguillatun* ritualet. Deres vurdering af ritualet bindes dog sammen af en forestilling om det ideelle, ægte og autentiske ritual, der fremstår som bro til fortiden, derfor er det så vigtigt, at det udføres korrekt. En korrekt udførelse giver måske tegn på, at forfædrene rent fysisk er til stede. Hvad der er korrekt, findes der divergerende bud på. De ældre lægger særlig vægt på omgangen og kommunikationen med forfædreånderne og deltagerne, mens de unge er specielt optagede af, at den rituelle form og de rituelle forbud bliver overholdt. For alle deltagerne peger udførelsen af ritualet dog på én væsentlig pointe, nemlig at ritualet danner en bro til mapuche-traditionen, og til fortællinger og praksisser relateret til jorden og forfædreånderne. Derved forbinder ritualet deltagerne med det kulturelt særegne, med mapuchekulturen.

Ritualet har således en betydning, der rækker ind i det politiske liv, netop på grund af den aktuelle kontekst, hvor det udspiller sig, idet deltagerne her får mulighed for at opleve og markere deres identitet som mapuche. I ritualet aktualiseres mapuchernes fortid, idet man markerer tilhørsforhold til jorden, slægten og de forfædreånder, som man forestiller sig er knyttet til jorden. Samtidig giver ritualet en mulighed for at genetablere de traditionelle strukturer, hvor shamanen og høvdingen står som samfundets øverste autoriteter. Også på denne måde danner ritualet bro til en tid, før den chilenske nationalstat blev en realitet, før chilenske godsejere,

embedsmænd, politikere og chefer indtog høvdingenes position som samfundets autoriteter.

Shamanernes og høvdingenes ageren i ritualet kan således betragtes som en politisk strategi til at bevare en mapucheidentitet. Denne strategi giver netop mening på grund af ritualets distinkte karakter. Ritualet skaber plads og rum for flertydige fortolkninger samtidig med, at det giver deltagerne en oplevelse af at deltage i et handlingsfællesskab, der stammer fra mapuchernes forfædre. Derved kan deltagerne opleve deres kultur som et eksternt objekt, som de igennem den rituelle handling modtager og bliver en del af. Samtidig med at ritualet over for eventuelle tilskuere demonstrerer, hvad det kulturelle består i, inviteres deltagerne til at indgå i det kulturelle fællesskab, uanset hvordan de så i øvrigt fortolker den rituelle handling. De forskelle, der eksisterer blandt mapucher, f.eks. blandt forskellige generationer, udviskes i denne sammenhæng og erstattes af en udbredt enighed om, at man stiler mod udførelsen af det ideelle ritual ud fra en forestilling om en fortidig prototype; hvori denne så består, er i denne sammenhæng mindre væsentligt.

¹ I dag er omkring 80% af shamanerne kvinder.

Læs mere i:

Morita Carrasco & Dorthe Kristensen
Mapuche. Et indiansk folk i Argentina og Chile. Informations- undervisningsmateriale om indfødte folk. IWGIA. København 2001.

DORTHE KRISTENSEN ER UDDANNET ANTROPOLOG FRA KØBENHAVNS UNIVERSITET OG UNIVERSITY OF LONDON. HUN HAR UDFØRT FELTARBEJDE I CHILE 1999-2000.

ALLE FOTOS AF FORFATTEREN

At Demokrati

AF MORTEN NIELSEN

Er demokrati et verbum eller et substantiv? Skal vi opfatte det som en praksis eller rettere som et system? Det kan lyde som tom retorik, men indsættes spørgsmålet i en latinamerikansk kontekst bliver det pludselig alvor. Dette gælder navnlig Argentina og Brasilien, der begge i starten af firserne afsluttede mere end 20 års militærdiktatur. Vi kan altså nu gøre status over de første 15 års demokratisk styre ved at analysere demokratiets aktuelle tilstand. Her er det interessant at undersøge den politiske udviklings lokale konsekvenser. De fortæller os noget om, hvordan almindelige menneskers hverdagsliv påvirkes og ændres som følge af bredere politiske processer. Denne artikel analyserer, hvad der kan ske, når demokrati forudsættes snarere end praktiseres; når det forbliver en ting og ikke en aktivitet. Baggrunden er en konflikt om jordrettigheder i Recife, beliggende i det nordøstlige Brasilien.

Recife er med sine 1,5 million indbyggere hovedstad i delstaten Pernambuco, beliggende i den nordøstlige og fattigste del af Brasilien. Byen ligger ud til Atlanterhavet, hvortil Capiberibe-floden finder vej fra indlandet og tværs gennem byen. Som følge af tørkeperiodernes udtørring af indlandets i forvejen få muligheder for jordbrug, begyndte en omfattende migration til byen i midten af 1800-tallet. Langs byens flodbredder begyndte folk at indtage og bebo, hvad der hidtil kun havde været fugtig mangroveskov. Antallet af disse ulovlige jordbesættelser er siden forøget voldsomt, hvilket er et direkte resultat af kommunale og regionale politikker. Man erkendte allerede

i starten af det 19. århundrede det tvingende behov for eksport-orienteret industri, hvorfor urban vækst blev opprioriteret på bekostning af sociale hensyn og bæredygtig byplanlægning. Det er derfor i dag en realitet at ca. 60% af byens indbyggere bor i *favelas* (litt. slumbyer). Dette omfatter alt fra skrøbelige træbarakker over simple murstenshuse til skyndsomt opført socialt boligbyggeri. Det er altså ikke udelukkende 'barakbyer', hvilket er vigtigt at understrege. Generelt gælder det for alle *favelas*, at de er opstået som illegale bosættelser, hvorfor deres politiske og retslige status er tvetydig.

I diktaturets sidste fase indledtes en politisk opblødningsproces, der siden er kaldt *abertura*

(åbning). Sociale bevægelseres handlekraft var under diktaturet blevet kraftig forringet, men med *abertura* fik de mulighed for at komme til orde, hvilket igen satte *favelas* på den politiske dagsorden. I Recife blev der derfor lavet et udviklingsprojekt, der angiveligt skulle komme 29 lavindkomstområder til gode. En ny ramme-lovgivning var imidlertid nødvendig for at realisere projektet. Resultatet var en ny lov, der opdelte byen i 6 forskellige zoner. En af disse viste sig særlig betydningsfuld, nemlig *Zonas Especiais de Interesse Social* (særlige områder af social interesse) eller ZEIS, som de hurtigt blev kaldt. ZEIS blev defineret som »konsoliderede spontane bosættelse«. Det var meningen, at »særlige regler« skulle gælde for disse områder grundet deres særstatus. Problemet var bare, at disse regler ikke blev defineret. Sociale bevægelser under ledelse af den katolske kirke forfattede derfor et yderligere lovforslag, der definerede disse normer. Bestræbelserne resulterede i 1987 i vedtagelsen af PREZEIS-loven (*Projeto de Regularização de Zonas Especiais de Interesse Social*). Den stadfæstede, at prioriteringer for byplanlægningen i disse områder skal fastlægges i *dialog* med indbyggerne, hvilket var et klart brud med diktaturets politik, der udelukkede forhandlinger. Desuden fik 66 områder i byen status af ZEIS, hvilket sikrede beboerne imod tvangsforflytninger.

PREZEIS er nu ikke blot en lov, men et etableret projekt, hvor beboerrepræsentanter fra ZEIS-områderne i samråd med kommunale teknikere og NGO-arbejdere definerer, hvordan disse områder skal 'løftes'. Projektet bliver qua integreringen af beboere i de politiske beslutningsprocesser betragtet som et symbol på den spirende demokratisering i Brasilien af både internationale forskere, NGO'er og lokale kommunale teknikere, der arbejder med disse problemer. Men er billedet så entydigt? I det følgende vil jeg beskrive en lokal konflikt, der foregik i det ZEIS, hvor jeg foretog mit feltarbejde fra februar til august 2001. Området, Coelhos, ligger midt i byen omkranset af nyligt

opførte hospitaler og boligkaréer. Grundet områdets prekære tilstand, er det en stadig torn i øjet på både boligspekulanter og kommunale politikere, der søger at skabe øget industriel vækst i Recifes centrum på bekostning af sociale hensyn. Konflikten viser, hvordan de angiveligt håndfaste demokratiske rettigheder som PREZEIS giver, reelt kan spille fallit stillet overfor arkaiske sociale strukturer og ubønhørlige politiske krav.

Konflikten om Dona Telmas mur

Den 5. maj 2001 blev der afholdt et lukket møde kun for foreningslederne i Coelhos (og en dansk antropologistuderende). Et problem havde vokset sig så stort, at det var nødvendigt med fællesråd: Dona Telmas grund stødte op til Coelhos' største beboerforening, *Associação dos Moradores*, og Dona Telmas bror, der også har hus på hendes grund, havde i løbet af marts og april uset revet muren ind til *Associação dos Moradores'* grund ned og genopført den 2 meter inde på foreningens jordlod. Nelson, præsidenten for *Associação dos Moradores*, var den første, der blev klar over, hvad der var sket og anklagede straks Dona Telma, der hårdnakket nægtede, at muren var blevet flyttet. Hun havde opbakning af Roberto, der i flere år har været Coelhos' repræsentant i PREZEIS og nu sidder i projektets overordnede koordineringsgruppe. Efter en måneds stadigt voldsommere beskyldninger og tilbagevisninger blev det afgjort på et møde i PREZEIS' regi, at man ville besøge Dona Telma og besigtige muren. Repræsentanter for de respektive grupper i PREZEIS og den ingeniør, der anlagde muren, aflagde derfor i starten af maj visit hos Dona Telma, der larmende gjorde alle opmærksomme på, hvor uretfærdigt hun så sig behandlet. Ingeniøren var dog ikke i tvivl: Muren var blevet flyttet. Konfronteret direkte med denne anklage indrømmede broderen også overfor den samlede flok, at han havde handlet som så. Dona Telma ændrede straks indstilling. Nu var det kun rimeligt, at han havde flyttet muren.

Hans hus lå klods op af en bro, hvis fundament ofte gav efter for presset ovenfra og lod sten og cementstykker regne ned over grunden. Broderen havde derfor flyttet muren, så han kunne opføre et soveværelse væk fra broen. Nelson ville have muren fjernet straks, men navnlig Roberto var mere forsigtig i sine udmeldinger. Konflikten tilspidsedes, og et møde blev aftalt.

Projeto Capital

For at kunne forstå hvorfor sagen fik et sådant omfang, er det nødvendigt at relatere disse hændelser til et projekt, der havde været i gang igennem flere år. I 1997 indledtes et omspændende projekt i Recife, *Projeto Capital*. Idéen hermed var at »potentialisere« byen på en lang række områder, navnlig medicinalindustrien. Recife har Brasiliens andenstørste medicinalindustri kun overgået af São Paulo, og den position ville kommunen ikke miste. For at gøre det nemmere at komme til og fra byens sygehuse og medicinalfirmaer, lavede kommunen en trafikplan. Den indbefattede konstruktionen af en ny bro over Capiberibe-floden. Den skulle gå fra Coelhos til Ilha do Leite, en ø i selve flodløbet. Problemet var blot, at Coelhos er ZEIS og derfor har særstatus i den urbane struktur. Det er ikke muligt at inddrage jord til offentlige bebyggelser i ZEIS uden PREZEIS' accept. Dette var kommunen naturligvis klar over, hvorfor broen blev erklæret af *interesse publico* (offentlig interesse). Dermed var det muligt at aktivere en kontralov, der reelt satte PREZEIS-loven ud af spil. Kontraloven var del af et større lovkompleks, hvis formål er at smidiggøre den urbane planlægning. Den stadfæster, at områder kan 'reurbaniseres', hvis der viser sig en særlig offentlig interesse. Argumentet er dog inkonsistent: En kontralov kan kun aktiveres, når den regulerer alt, hvad den tidligere lov omfattede. Dette var ikke tilfældet med reurbaniseringsloven. Den fastsatte kun, at visse områder skulle omstruktureres, men ikke hvordan. Det gør PREZEIS-loven derimod. I artikel 14 fremgår det, at alle byplanlægnings-

projekter skal udformes af kommunen i samråd med »de ansvarlige for ZEIS«, hvilket vil sige PREZEIS.

På trods af dette mente kommunen sig rustet mod modstand, da den udsendte en intern skrivelse, hvori et af *Projeto Capital's* delmål beskrives som »fjernelse af irregulære bosættelser«. Tanken var at fjerne alle huse opført på det jordstykke, der var tiltænkt den kommende bro. Dette omfattede i alt ca. 100 familier. Beboere, ledere og NGO-medarbejdere gik sammen i protest mod planen. Der blev arrangeret demonstrationer, høringer og flere byrådsmedlemmer søgte endda parlamentarisk at bestride planen, men lige lidt hjalp det. Den 11. marts 1999 blev projektet symbolsk overgivet befolkningen af borgmesteren ved en højtidelig offentlig ceremoni.

Næste fase var at frikøbe jorden i Coelhos. Beboerne i de udsatte områder nægtede at acceptere kommunens plan om at blive forflyttet til et andet område i byen. PREZEIS-loven stadfæster, at hvis kommunen inddrager ejendomme, er det dem påbudt at finde andre boliger i samme ZEIS. I Coelhos er dette ikke muligt. Der er simpelthen ikke flere tomme grunde. Eneste udvej var derfor at frikøbe beboerne direkte. Kommunens forslag var 2000 reais (7000 DKK) pr. grund, hvilket både ledere og NGO-medarbejdere fandt for lavt. Presset af et forestående valg måtte kommunen derfor tilkende beboerne 25.000. reais (87.500 DKK) for huse på 42 m²! Da ikke alle huse havde dette mål, foreslog lederne en omregningsformel. Man dividerede ganske simpelt 25.000 med de 42 m², hvorved kvadratmeterprisen blev 595 reais. Resultatet blev absurde frikøbsværdier: På listen over de samlede handler fremgår det, at et hus blev frikøbt for 70.000 reais (245.000 DKK).

I denne proces gik enkelte beboere udenom den almindelig procedure og forhandlede individuelt med kommunen. Praksis var at forhandle i fællesskab med PREZEIS som mellemled mellem beboere og kommune. Dona Telma handlede individuelt. Hun nægtede



Broen over Capiberibe-floden, der blev bygget trods utallige protester fra både NGO'er og befolkningen i Coelhos. I år 2000 blev der valgt ny borgmester i Recife, der offentligt har beklaget forløbet.

hårdnakket at flytte, og efter lange forhandlinger indvilligede kommunen i at lade hende blive.

Mødet om muren

Mødet blev afholdt i et klasseværelse på skolen i Coelhos. Jeg sad klemmt inde mellem aftenens hovedmodstandere, Roberto og Nelson. Problematikken var som følger: Associação dos Moradores havde på grund af brobyggeriet et jordstykke men endnu ingen bygning. Kommunen havde frikøbt foreningens tidligere grund mod at garantere byggeriet af et nyt hovedsæde på nabogrunden til Dona Telma. Hvis muren mellem Dona Telma og Associação dos Moradores nu skulle rives ned, ville byggeriet af hovedsædet blive indstillet og først genoptaget, når konflikten mellem de stridende parter var vel overstået. Det kunne have lange udsigter.

Derudover var der forholdet imellem lederne

i Coelhos: Roberto var afgjort områdets betydeligste leder i kraft af sin position som koordinator i PREZEIS. Dette gjorde ham udsat, da han udadtil ikke hyldede den ellers vidt udbredte *coronelismo*-praksis.

Coronelismo er den brasilianske betegnelse for pamperi. Begrebet er afledt af Nationalgardens ærestitel *coronel* (oberst; pl., *coroneis*). En titel, som under Den gamle Republik (1889-1930) blev tildelt lokalt dominerende politiske ledere, almindeligvis velstående jordejere eller lokale fredsmere. Styrken ved *coronéis* var deres kontrol over retssystem, embedsudnævnelser og mindre hjælpefonde, hvorved de kunne sikre sig politisk loyalitet mod uddeling af alt fra retslig immunitet over embedsmandsposter til *cestas basicas* (fødevarerhjælp). Denne praksis er stadig vidt udbredt – også blandt lokale foreningsledere, der fungerer som selvbestaltede *coronéis*.

Roberto havde længe holdt hånden over Dona

Telma, men det var nu klart, at hun havde fejlet. En følge var, at Roberto blev betragtet som medskyldig. Han havde i de andre foreningslederes øjne virket som *coronel* i sit forhold til Dona Telma, samtidig med at han i al offentlighed havde udvist foragt for *coronelismo*-praksisen. Muren var dermed en mulighed for at ramme den ellers urørlige PREZEIS-forkæmper.

Roberto lod Nelson tale først. Denne viste overbevisende, hvordan Dona Telma på den mest nedrige måde var gået bag om ryggen på fællesskabet for at hytte egne interesser. Dernæst talte Roberto. Han indledte med at anklage Nelson for ikke at have deltaget i processen omkring broen. Dermed brugte Roberto præcist samme argument, som hans modstander øjeblikket inden havde brugt imod ham: Respekten for fællesskabet. Roberto kunne dernæst påvise, at kommunen aldrig havde opmålt de to jordlodder, hvorfor det efterfølgende var umuligt at definere, om Dona Telma faktisk havde gjort noget galt. Roberto gjorde her overbevisende brug af sin position som bindeled mellem Coelho og kommunen. Han viste, at han brugte den information, han havde til rådighed i kraft af sin position i PREZEIS til fællesskabets bedste.

Efterfølgende var det Nelson, der sad tilbage som den onde. Han var ikke længere den gode præsident på jagt efter retfærdighed, men en detroniseret ærgerrig udenforstående uden interesse for fællesskabet. Tilbage var blot at afsige dom. Der var ingen tvivl blandt de deltagende om, at Dona Telma havde handlet ukorrekt, men det vigtigste var nu at få hovedsædet opført. Det blev derfor afgjort, at byggeriet skulle fortsætte, og at eventuelle stridigheder efterfølgende måtte afgøres ad rettens vej.

At Demokrati

Associação dos Moradores' hovedsæde er nu opført. Lige bag bygningen står muren som Dona Telmas bror flyttede. Da der endnu ikke er taget initiativer til nogen form for retslige procedurer, får den sikkert lov at blive stående som et symbol på demokratiets tilstand i en region

mærket af 100 års voldsomme politiske omvæltninger.

Jeg vil kort opregne de skævvridninger af demokratiet, som denne artikel har påpeget: PREZEIS blev indført med gode intentioner. Det var en sejr for de sociale bevægelser i en overgangsperiode fra diktatur til demokrati. Projektet var vigtigt også for styret, der hermed kunne fremvise håndgribelige beviser på deres demokratiske intentioner. Men et politisk demokrati skaber ikke automatisk en demokratisk lovgivning, endsige en demokratisk vilje. Projektet har ikke formået at ændre på arkaiske politiske strukturer, der vægter personlige relationer højere end almengyldige rettigheder. Det er min opfattelse, at *coronelismo*-systemet fungerer endnu den dag i dag – også i PREZEIS. Alle de beboerforeningsledere, jeg interviewede var indvævet i ugenomsigtige netværk med politikere. De virker reelt som autoritære 'brovagter', der i hvert område kontrollerer ind- og udstrømning af information mellem foreninger, kommunen, NGO'er og beboere. Hverken kommunen eller NGO'er har den tilstrækkelige viden om de faktiske forhold i byens *favelas*, hvorfor beboerforeningslederne er essentielle for deres virke.

Skismaet består i, at de beboerforeningsledere, der deltager i PREZEIS og udadtil hylder idéen om folkelig deltagelse og transparens i den politiske proces, i den faktiske praksis centraliserer information og agerer som *coronéis*. Dette kan der være mange gode grunde til, men væsentligst er nok frygten for at miste en betydningsfuld position, der samtidig aflønnes. Hver deltager får 100 reais eller ca. 350 DKK om måneden for at deltage. Det lyder måske ikke af meget, men sammenlignes det med den politisk fastsatte minimumsløn på 180 reais er det alligevel nok til at være et eftertragtet gode og ofte nødvendigt for deltagerne.

Der er i hver *favela* også andre foreningsledere end de, der deltager i PREZEIS – og de er ikke blinde for det nævnte skisma. Overfor disse andre lokale ledere, der ofte bekender sig totalt til *coronelismo*, står PREZEIS-deltagerne derfor i



Stolte dona Thelma, der først indrømmede at muren var blevet flyttet, da hendes bror gik til bekendelse.

en ekstremt udsat situation: PREZEIS-deltagerne kritiseres for ikke at leve op til projektets ideologi om deltagelse og transparens. Samtidig bliver de dadlet for deres afvigelse fra *coronelismo*-systemet. Set fra beboerens perspektiv kan denne skik synes mere fordelagtig i kraft af de umiddelbare goder såsom *cestas basicas*, som lederen viderefremidler. Bruges *coronelismo*-systemet som optik, er det derved klar, blev Robertos position styrket i forhold til de øvrige ledere. Da det pludselig viste sig, at Dona Telma havde handlet forkert, blev også Roberto anklaget, da han havde holdt hånden over hende. Muren var dermed en unik mulighed for at ramme både Dona Telma og Roberto. Dona Telma havde forhandlet individuelt med kommunen udenom fællesskabet, og det havde Roberto, koordinatoren i PREZEIS, støttet ved senere at holde hånden over hende. Muren kunne vise, hvor hult det i de øvrige ledes ører rungede, når Roberto talte om deltagelse snarere end *coronelismo* i fællesskabets kamp. Derudover er der forholdet til kommunen: Hvis muren blev revet ned og af kommunen genopført, hvor den før stod, ville Coelhos' tabte jord blive symbolsk geninddrevet og retfærdigheden kunne for en stund sejre.

Men sådan gik det ikke. Robertos retoriske genistreg overtrumfede alt. Umiddelbart kunne det synes anderledes: Der er jo muligheden for at gå rettens vej. Men det vil næppe ske. Jeg hørte flere gange et lokalt udtryk: »Alt til min ven, loven til min fjende«. Beboere i de fattigste områder er igennem de sidste 25 år blevet udsat for så mange uretfærdigheder, at loven ikke længere virker som et ideal. Loven hersker udenfor fællesskabet og er derved distanceret fra alt, hvad der anses som vigtigt, navnlig nærhed og personlige relationer. Folk er udmærket klar over, at der til stadighed aktiveres undtagelseslove, som 'reurbaniseringsloven', der legaliserer illegale praksisser. Dette sætter en cirkelbevægelse i gang: Illegalitet – lovliggørelse – mere illegalitet. Denne desillusionerende erkendelse kan aflæses i retsakterne. I 1990 var det kun 28% af brasilianere involveret i

kriminelle konflikter, der brugte retssystemet til at løse deres problemer. Af denne gruppe rammes de fattige hårdest. De har ikke råd til advokatbistand eller bestikkelse af embedsmænd. Jeg forstod Dona Telma, da hun en af de sidste dage, jeg var i Brasilien lavmælt konkluderede at«... demokratiet er for de rige».

Så demokrati burde være et verbum. Det burde være *at* demokrati i stedet for *et* demokrati. For at virke må det udleves. Hvis demokratiet kun er en teknik, en lov, kan det ikke også være et grundvilkår herfor.

Læs mere i:

Abers, Rebecca *Local democracy: Grassroots Politics in Brazil*. Lynne Rienner Publishers, Boulder.

Hagopian, Frances *Traditional Politics and Regime Change in Brazil*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Pedersen, Jørgen Die Brasiliens vej fra diktatur til demokrati i: *Politica* 1995:27(3), pp.284-293.

MORTEN NIELSEN ER SPECIALESKRIVENDE VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI, KØBENHAVNS UNIVERSITET. FORETOG FELTARBEJDE I RECIFE, NØ-BRASIL IEN FRA JANUAR TIL AUGUST 2001. STUDIET FOKUSERER PÅ POLITISK LEDERSKAB I BYENS FATTIGSTE URBANE OMRÅDER I LYSET AF IGANGVÆRENDE POLITISKE PROCESSER. DISSE VEDRØRER PRIMÆRT STØRRE GRAD AF BORGER-INDDRAGELSE I PLANLÆGNINGEN OG ØGET MEDBESTEMMELSE OM, HVORDAN DE FATTIGSTE KVARTERER SKAL 'LØFTES'.

ALLE FOTOS AF FORFATTEREN

Fattig men frelst

Om pinsebevægelsens vækst blandt fattige chilenerne

AF MARTIN LINDHARDT



Medlemmer af pinsekirken prædiker og synger på gaden søndag formiddag.

Pinsebevægelsen er hastigt voksende i det klassesdelte chilenske samfund, primært blandt fattige og lavt uddannede dele af befolkningen. Mens den katolske kirke har svært ved at slå igennem blandt disse grupper, tilbyder pinsekirkerne ikke blot sine medlemmer en spirituel autoritet og værdighed, der kan opveje marginale positioner i samfundets verdslige hierarkier, men også en ændring af kønsroller og forbrug samt et meget intimt forhold til Gud.

Den første pinsekirke i Chile blev dannet i 1910 af en udbrydergruppe fra Metodistkirken og adskilte sig fra andre protestantiske kirker i Chile ved dels at være økonomisk og teologisk uafhængig af udlandet og dels ved at vægte den personlige erfaring af Gud og Helligånden højere end teologiske doktriner. I pinsebevægelsen opereres der endvidere med et skarpt skel mellem kirken og verden uden for med dens korrupte politiske institutioner og moralsk fordærvende populære kultur, der indbefatter spil, dans, alkohol, tobak, fodbold, med mere. Selvom pinsemedlemmer må leve i verden som f.eks. arbejdere og studerende, forventes de ideelt set at koncentrere sig om spirituelle anliggender og deltage så lidt så muligt i det verdslige liv. Rent praktisk distanceres pinsemedlemmer fra verden, idet aktivitetsniveauet i kirkerne er så omfattende, at der ikke er tid til andre ting.

I første halvdel af det 20. årh. gennemgik det chilenske samfund store politiske, økonomiske og kulturelle omvæltninger i form af industrialisering og en voldsom migration fra land til by. I udkanten af mange større byer opstod en række slumkvarterer uden adgang til vand og elektricitet. Disse sociale forandringer har givetvis været en vigtig årsag til, at pinsekirkerne voksede, og nye grene af den opstod (der er i dag langt over 100 forskellige grene af pinsekirken i Chile). De fleste omvendte var første generations tilflyttere til byen, der befandt sig i en usikker social situation med ustabile arbejdsforhold, uden reel mulighed for medlemskab i fagforeninger eller anden form for politisk deltagelse, og som ikke længere kunne falde tilbage på de sociale netværk, de havde haft på landet. For mange nye byboere, der fysisk og socialt levede på det chilenske samfunds margener, kunne pinsekirkerne tilbyde nye sociale fællesskaber samt en helt ny religiøs identitet og menneskelig værdighed.

Under militærdiktaturet, der varede fra 1973 til 1989, blomstrede pinsekirkerne yderligere, og kort efter overgangen til demokratiet var over

tolv procent af befolkningen medlemmer af pinsekirker. Årene før kuppet i 1973 havde været præget af stigende social og politisk deltagelse i alle befolkningsgrupper, men med diktaturets bandlysning af partier og andre organisationer, kom religiøse institutioner til at udgøre det mest sikre forum for social deltagelse. Den katolske kirke markerede sig under diktaturet som fortalere for menneskerettigheder og som en skarp kritiker af regimet, så Pinochet valgte at alliere sig med forskellige pinsekirker for herigennem at få den religiøse legitimering, de katolske biskopper nægtede ham. Pinsekirkerne ydede regimet moralsk støtte, men blandede og blander sig stadig sjældent i konkrete politiske sager (undtagen når det gælder religionsfrihed), og denne apolitiske holdning har uden tvivl passet Pinochet fint. Samtidig førte regimets neoliberale økonomiske politik til større fattigdom, massefyringer og en kraftig udvidelse af den uformelle økonomiske sektor, hvor den største del af pinsekirkernes medlemmer traditionelt set kommer fra. Selv om den katolske kirke blev en respekteret politisk aktør blandt mange fattige, betød den regeringskritiske holdning også, at mange præster blev smidt ud af Chile, og især i slumområder i storbyerne var kirken voldsomt underbemandet.

Omvendelsen

Kontrasten mellem livet med Gud og den korrupte verden uden for kirken fylder meget i størstedelen af de chilenske pinsekirker, og langt de fleste omvendelseshistorier er bygget op omkring forskellen mellem før og nu, mellem det tidligere liv i verden, præget af frustrationer og åndelig fattigdom, ofte ledsaget af alkohol, tobak og sygdom og det nuværende liv i kirken, samhørigheden med Gud og den indre fred og glæde. Kontrasten mellem kirke og verden findes altså på to niveauer: Som en nutidig kontrast mellem Guds frelste børn i kirken og den fordærvende verden uden for, men også som en tidslig forskel mellem det enkelte medlems fortid og nutid, og denne



De fleste pinsekirker er finansieret og bygget af medlemmerne selv. Fire medlemmer er her ved at ordne taget på en ny kirke.

kontrast er en central del af de fleste pinsemedlemmers religiøse identitet. For at forstå den tiltrækningskraft, pinsekirkernes budskab har på mange fattige chilenerne, forekommer det relevant at spørge om, hvad det er for en verden, man vender sig fra ved omvendelsen.

Religiøse alternativer i et klassesdelt samfund

At pinsebevægelsen stadig er i vækst efter mere end ti års demokrati i Chile kunne tyde på, at 1990ernes sociale, politiske og kulturelle udviklinger ikke for alvor har formået at inkorporere en lang række fattige. I dag er de fleste medlemmer af pinsekirkerne anden og tredje generations byboere, og selv om nogle få yngre medlemmer nu går på universitetet og bevæger sig mod den store middelklasse, tilhører størstedelen stadigvæk de lavere sociale klasser. Mange ernærer sig også i dag i den uformelle økonomi-

ske sektor som gadehandlere, hushjælpere eller har sporadiske jobs uden fast kontrakt, og de kan således ikke blive medlemmer af fagforeninger. Manglende uddannelse afholder mange fattige fra at engagere sig i politik, og adskillige statistikker, udarbejdet af lokale forskere, har vist, at der i Chile generelt, men i de fattige klasser i særdeleshed, hersker en stor mistillid til og foragt for politikere, der menes at komme med tomme løfter for i virkeligheden kun at arbejde for egne interesser.

Hvad forbrug og stil angår, udtrykker offentlige og medieskabte idealer i Chile i høj grad en middelklassekultur, som mange fattige føler sig udelukket fra. De idealer for tøj, stil, krop og sprog (korrekt, »dannet« spanskt), der udtrykkes gennem medier og reklamer kræver økonomisk og kulturel (f.eks. uddannelsesmæssig) kapital eller kompetence, som fattige chilenerne ikke er i besiddelse af. Det er i lyset af disse sociale og

kulturelle kløfter mellem forskellige grupper i det chilenske samfund, at pinsekirkernes fortsatte vækst skal ses. I pinsekirkernes sociale organisation tages der ikke hensyn til medlemmers økonomiske situation, stil og uddannelsesniveau, men mere til deres spirituelle tilstand og engagement i kirken. Det betyder, at mennesker, der i det daglige arbejder som hushjælpere, gadehandlere og rengøringsassistenter, kan tildeles vigtige administrative poster i pinsekirkerne, ligesom de kan prædike, give vidnesbyrd og profetere foran store forsamlinger.

For mange fattige chilenerer fremstår den katolske kirke som middel- og overklassens kirke. F.eks. driver den katolske kirke en række privatskoler og universiteter, der er så dyre, at det er umuligt for fattige børn at studere der. Mange fattige føler sig også intellektuelt og kulturelt distancerede fra de katolske præster, der typisk kommer fra den chilenske middel-

klasse, eller er udlændinge og har studeret teologi i mange år.

Langt de fleste pinsepræster er tidligere lægfolk, der har følt sig kaldet til præstegerningen, men som ikke har nogen teologisk uddannelse. Da alle medlemmer i pinsekirken i princippet er udstyret med samme spirituelle autoritet, er præsten en mindre vigtig figur end i den katolske kirke, og mange møder i pinsekirkerne styres af almindelige medlemmer uden præstens tilstedeværelse.

Samfundets traditionelle statushierarkier, baseret på indtægt, uddannelsesniveau og forbrug annulleres i pinsekirkerne og erstattes af en religiøs diskurs, hvor det centrale ikke er at være rig og uddannet, men at være frelst og tilhøre Guds børn. Det er måske ikke så overraskende, at kontrasten mellem de materielt velstillede, men åndeligt fattige folk i verden og de materielt fattige, men åndeligt velsignede medlemmer af



Et entusiastisk ægtepar fra pinsekirken prædiker på gaden upåagtet at publikum mangler.

kirken ustandseligt fremhæves til gudstjenester og møder. Hermed bekræfter medlemmerne sig selv og hinanden i, at de i virkeligheden tilhører en spirituel elite i samfundet. Politiske og sociale historier, i hvilke mange fattige kun spiller marginale roller, udskiftes her med en religiøs historie, der handler om en spirituel kamp for nye sjæle og mod Satans fordærvende virke i verden. Via gadeprædiken, evangelisering og bøn kommer pinsekirkernes medlemmer til at spille hovedrollen i denne historie.

Det guddommelige nærvær

Ana Maria Soto fra Chiles næststørste by, Valparaíso, levede i et stormfuldt og utilfredsstillende ægteskab, indtil hun for ti år siden blev enke. Kort før hendes mand døde, lod hun sig omvende til pinsekirken. Hun har ingen uddannelse og intet arbejde, men lever af en beskedent pension og bor alene i et ydmygt lille hus. Hendes voksne børn bor i andre byer, men siden omvendelsen har hun ifølge eget udsagn aldrig følt sig alene, da Gud altid er med hende. Selv beskriver hun forholdet til sin daglige ledsager således:

»Når jeg går på gaden, synger jeg hele tiden, så jeg har slet ikke tid til at følge med i, hvad der sker i verden. Jeg taler med Herren hele tiden. Tidligt om morgenen beder jeg og tilbereder så min morgenmad. Jeg dækker også bord til ham, han spiser med mig. Jeg stiller en kop frem til ham, og så beder jeg om velsignelsen, og så kommer Helligånden, og jeg begynder at tale med Gud. Det er vidunderligt. Jeg elsker ham, og han elsker mig. Det er ren kærlighed. Nogen gange ønsker jeg bare at tage op til ham, men jeg må vente, til han henter mig. Herren er min mand, min ven, min læge«

Omvendelsen til pinsebevægelsen er ofte ledsaget af voldsomme gudsoplevelser, tungetale, ekstase og følelser af varme. Men de fleste omvendte oplever også i hverdagen en mindre dramatisk kommunikation med Gud i form af drømme, visioner, pludselige indskydelser, intuitioner, tanker, der forekommer eksterne eller endog direkte samtale med en stemme, der høres

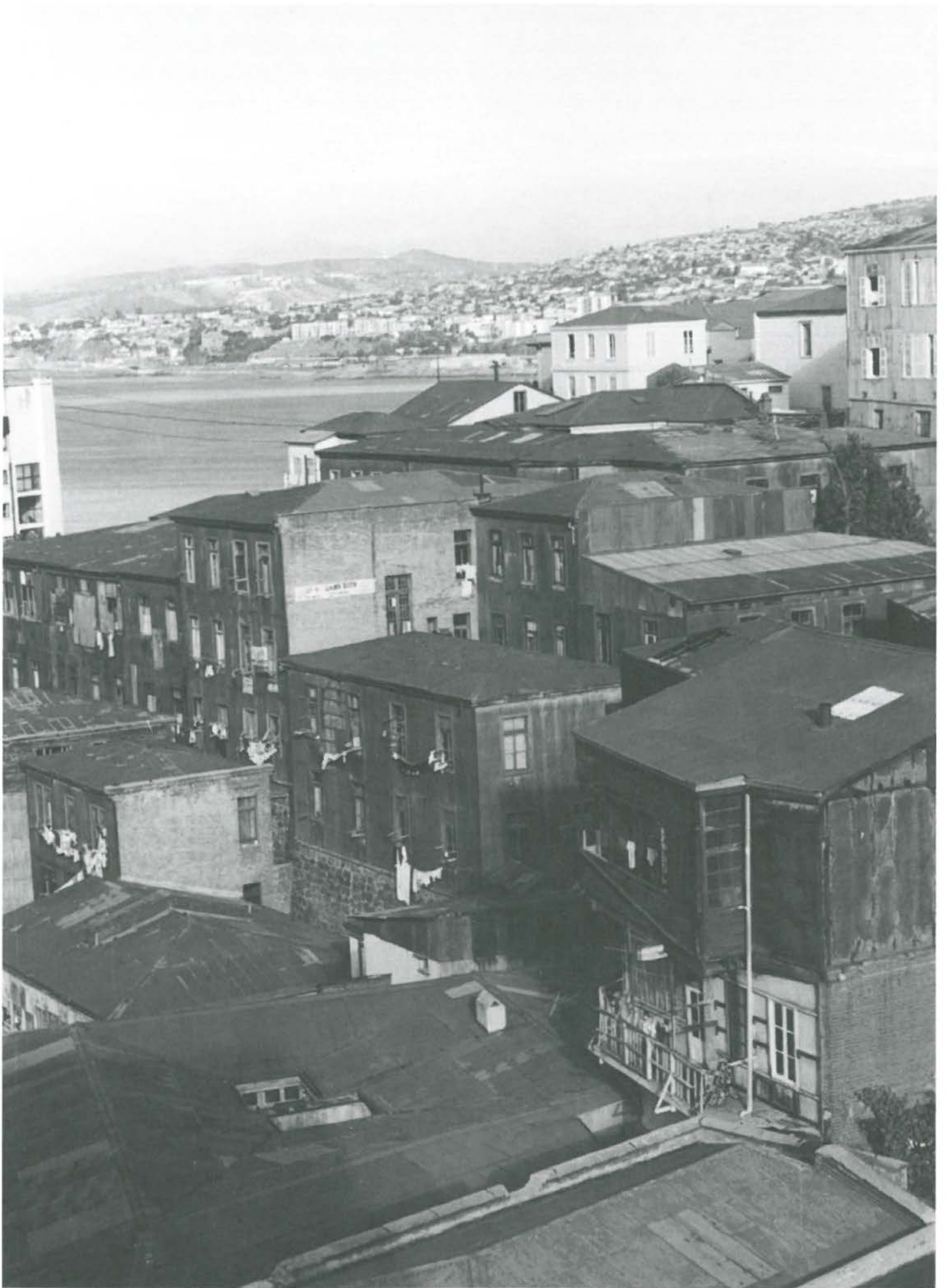
klart, uden at taleren kan ses. Denne direkte kontakt med Gud fører til store transformationer i såvel personlig identitet som i verdensforståelse. Som mange andre medlemmer i pinsebevægelsen udviser Ana Maria nærmest en demonstrativ ligegyldighed over for verden omkring sig og interesserer sig kun for sit forhold til Gud.

Teologi

Den narrative teologi spiller en fremtrædende rolle i pinsekirkerne, hvor medlemmernes omvendelseshistorier og anekdoter, om hvordan Gud og Satan har grebet ind i deres hverdag, fylder meget til kirkemøder. Alle medlemmer deltager i gadeprædiken, og alle får lov til at udtale sig om det guddommelige i en større rituel sammenhæng. Derved bliver skellet mellem teologiske eksperter og lægfolk udvisket. Den enkeltes spirituelle autoritet og ekspertise står i stærk kontrast til, hvad mange medlemmer tidligere har oplevet i den katolske kirke. Samtidig svarer den anekdotiske fortællestil med fokus på små hverdagsepisoder, frem for komplicerede teologiske og etiske redegørelser, godt til den måde, hvorpå mange fattige chilenerne kommunikerer med hinanden i hverdagen. Ved at bryde med den traditionelle differentiering mellem producenter og forbrugere af religiøse produkter udfordrer pinsebevægelsen ikke bare den katolske kirke, men tillige hele det klassesdelte samfunds struktur.

Pinsebevægelsen og kønsroller

Indlemmelse i pinsekirkerne fører især for mange mænd til en personlighedsændring. Gamle køns-hierarkier ændres ganske vist ikke, idet manden er familiens overhoved og ideelt set familiefor-søger (om end den økonomiske situation tvinger mange kvinder i arbejde). Selve kirkestrukturen er også patriarkalsk, da kvinder ikke kan blive præster, og på overfladen er der bestemt ikke meget kvindefrigørelse over pinsebevægelsen. Ikke desto mindre finder en transformation af kønnenes indbyrdes relation ofte sted efter omvendelsen, idet pinsekirkernes kønsrollemønster



I Chiles næststørste by, Valparaíso, står pinsekirken stærkt.

sætter nye standarder for maskulin og feminin adfærd. Mens kvinden skal passe hjem og børn og tjene sin mand, skal manden behandle kvinden med respekt. Den strenge etik i pinsekirkerne betyder, at en omvendt mand ikke længere vil bruge penge på tobak, alkohol, spil og udenomsægteskabelige affærer, og i de mere konservative kirker forbydes eller frarådes medlemmer endog at se TV, gå i biografen og tage til fodboldkampe. I pinsekirkerne opnår mænd primært prestige og respekt ved at have et ordentligt hjem og en god kristen familie, og hermed flyttes mandens fokus fra den offentlige til den private sfære. Samtidig betyder de ændrede forbrugsvaner, at husstandens indtægter administreres bedre, hvorfor omvendelse ofte resulterer i en bedre hjemlig økonomi.

Luis, en 50-årig mand, der sammen med sin kone lod sig omvende sidst i 1970'erne, beskriver således, hvordan omvendelsen ændrede hans ægteskab: »Med min kone ændrede tingene sig efter frelsen. Jeg blev mere kærlig og ansvarlig over for hende. Før var jeg uansvarlig, for de tre vigtigste ting for folk i verden er venner, øl og kvinder. Men det ændrede sig. Nu er der fred og harmoni i hjemmet, mere kommunikation. Vi snakker med hinanden om tingene nu. Før skændtes vi og kastede ting efter hinanden, tomater, tallerkener, men det er helt anderledes nu, og nu hjælper jeg hende endda med det huslige. Nu ser jeg ikke kvinden som en kvinde til min personlige tilfredsstillelse, men som en partner, Gud har givet mig, ligesom han gav Eva til Adam. Biblen siger, at manden er familiens overhoved, men man bør ikke være en mandschauvinist og kommandere med kvinden, det er vigtigt med harmoni i hjemmet, og så får børnene også et godt eksempel«.

I det chilenske klassesamfund, hvor store dele af befolkningen oplever en social, kulturel og politisk marginalisering, fremstår pinsebevægelsen for mange som et attraktivt religiøst alternativ til verdens sociale og kulturelle hierarkier. Via den direkte kontakt til Gud og den enkeltes spirituelle autoritet kan pinsekirkernes medlem-



Ægteparret *Juán* og *Teressa*. I mange pinsekirker er det pålagt kvinderne at gå med nederdel og have langt, opsat hår samt ikke at bruge make-up, mens mænd bør være korthårede.

mer se sig selv som en spirituel elite i samfundet, og samtidig kan omvendelsen på længere sigt føre en forbedret økonomi og en større harmoni i hjemmet med sig.

MARTIN LINDHARDT ER CAND. PHIL I ETNOGRAFI FRA ÅRHUS UNIVERSITET OG ARBEJDER FOR TIDEN PÅ EN PH.D. AFHANDLING OM PINSEBEVÆGELSEN I CHILE, HVOR HAN HAR UDFØRT FELTARBEJDE AF FLERE OMGANGE.

ALLE FOTOS AF FORFATTEREN

Mayaernes kulturelle revolution

AF HELLE JENSEN

I Guatemala har den etniske bevægelse – pan-maya bevægelsen – været medvirkende til store positive forandringer for den indianske befolkning de seneste 15 år. Er tiden endelig kommet til en samfundsforandring, der én gang for alle sætter stop for 500 års undertrykkelse? Dette spørgsmål vil blive belyst på baggrund af et 7 måneders feltarbejde i Guatemala.

Guatemala udgør mayaindianerne cirka 60 % af landets befolkning. Alligevel er det den ikke-indianske befolkning, ladinoerne, der gennem århundreder har siddet på den økonomiske, politiske og militære magt. Det kan synes underligt, at en majoritet ikke har kunnet ændre en så uretfærdig samfundsorden. Men problemet er, at Guatemala helt tilbage fra kolonitiden er bygget på en racistisk ideologi, der fra starten har placeret indianeren nederst i hierarkiet og ladinoen øverst. Stereotypen af indianeren som uciviliseret, dum og mindreværdig er blevet overleveret fra generation til generation og gennemsyrrer det guatemalanske samfund fra statspolitik til hverdagsliv. Racismen er en så indgroet del af livet i Guatemala, at mange mayaindianere selv tror på, at deres sprog og kultur er mindre værd end ladinoernes. Med fremkomsten af den såkaldte pan-maya bevægelse, der voksede frem i skyggen af den brutale borgerkrig der hærgede landet i over tre årtier, synes der dog at være håb om en mulig samfundsforandring.

En maya-bevægelse vokser frem

Borgerkrigen i Guatemala begyndte i 1960erne som et guerilla oprør fra den fattige del af befolkningen, men mellem 1979-1985 fik den mere og mere karakter af en etnisk udrensning,

idet regering og militær anså alle indianere for at være guerilla sympatisører. I deres øjne retfærdiggjorde denne antagelse handlinger som vilkårlige anholdelser og henrettelser, massakrer og udslettelse af hele landsbyer i det indianske højland. I 1985 blev det internationale pres på den guatemalanske regering dog for stort, og regeringen besluttede at stoppe krigen og indføre demokrati, i hvert fald officielt.

Den internationale opmærksomhed omkring Guatemala og ikke mindst Vestens fokus og sympati for indfødte folk og deres rettigheder, åbnede mange muligheder for mayaindianerne i Guatemala i årene efter krigens afslutning. For det første resulterede det i, at igangværende forskningsprojekter om maya sprog og kultur blev styrket og nye sat i gang ved hjælp af øgede internationale midler. Disse projekter, der oprindeligt var ledt af udenlandske forskere, blev efterhånden overtaget af mayaer, og blev starten på pan-maya bevægelsen. For det andet resulterede det i, at mayaerne kom til at sidde med ved fredsforhandlingerne mellem regeringen og guerillaen, da disse gik i hårdknude i 1992. Et vigtigt resultat af denne deltagelse var, at der blev inkluderet en særtaftale om Indfødte Folks Rettigheder i den færdige Fredsaftale. Den blev underskrevet i 1995 og ratificeret i 1996.



Den fantastiske natur, de imponerende mayatempler og de farverige mayaer lokker mange turister til Guatemala. Specielt højlandet er utroligt smuk og Atitlansøen er én af de mest besøgte turistattraktioner. Det har blandt andet øget efterspørgslen efter vævet tekstil og andre maya souvenirs, hvilket har skabt en tiltrængt indtægtskilde i det ellers meget fattige højland.

Denne begivenhed satte for alvor gang i uddannelse, aktiviteter og projekter med fokus på maya sprog, kultur og politisk medbestemmelse, alt sammen finansieret med penge fra Vesten. Pan-maya bevægelsen voksede i takt med disse bevillinger, og består i dag af mange forskellige mayaorganisationer, der beskæftiger sig med så forskellige områder som de 21 maya sprog, maya religion, musik, dans, tosproget interkulturel uddannelse for folkeskolebørn og bedre muligheder for højere uddannelse af mayaer generelt, samt politisk medbestemmelse lokalt og nationalt.

Det overordnede mål for bevægelsen er at gøre Guatemala til en sand multietnisk stat, hvor alle folk: ladino, xinka, garifuna og maya, har lige rettigheder. Midlet til at opnå dette mål er skabelsen af en fælles maya identitet for de

mange maya sproggrupper, for derigennem at kunne kræve rettigheder som et indfødt folk.

Skabelsen af en maya-identitet

Traditionelt har den indfødte befolkning identificeret sig enten i forhold til det område eller den by, hvor de boede, eller som 'indigenas' (indfødte), en definition brugt af ladinoerne om mayaerne, for at differentiere sig fra dem. Maya-begrebet blev indtil slutningen af 1980'erne kun brugt i turistbrochurer og inden for lingvistisk, etnografisk og arkæologisk forskning. På dette tidspunkt voksede pan-maya bevægelsen frem, og maya-begrebet blev fra da af brugt til at skabe en fælles identitet mellem de forskellige maya sproggrupper.

Grundstenen i skabelsen af en fælles maya-identitet er at gøre indianerne bevidste. De skal

bevidstgøres om at de, trods forskellighederne, har meget tilfælles både socialt og kulturelt, og at de bør være stolte af denne fælles kulturelle arv. Det er netop denne bevidstgørelse mayaorganisationerne søger at skabe gennem de forskellige uddannelses- og forskningsprojekter, og som nu også er ved at være mærkbare ude i lokalsamfundene.

Gilda Ixim, der bor i Patzún i det Vestlige Højland, er 22 år. Hun er én af de indianere, der har draget stor nytte af pan-maya bevægelsens aktiviteter. Det er nemlig ikke mindst på grund af pan-maya bevægelsens eksistens, at hun i dag stolt identificerer sig som maya, er meget bevidst om værdien af sine kulturelle rødder, og tilmed er i gang med at skabe sig en karriere. Hun har, modsat tidligere generationer og mange af hendes



Majshøst i højlandet. Næsten alle mayafamilier i Patzún har et lille stykke jord til at dyrke majs og bønner, som udgør hovedingredienserne i mayaernes kost. Her er Gildas far, onkel og bedstefar i gang med årets majshøst.

jævnaldrende maya-veninder, kunnet benytte sig af de muligheder, der er opstået de seneste år, og har derved fået større frihed som både maya og som kvinde. Gilda er ikke fastlåst i det typiske maya-kønsrollemønster, hvor kvinden giftes ung, får børn og tilbringer resten af sit liv som husmor. Hun har indtil videre valgt karrieren frem for husmorrollen, og har tilmed kunnet skabe denne karriere uden at skulle fornægte sine kulturelle rødder og sit modersmål, sådan som tidligere generationer var nødsaget til. Tværtimod. Det er netop ved at fokusere på sine maya-rødder og modersmålet, kaqchikel maya, at Gilda har fået disse uddannelses- og job muligheder.

Hun fortæller her om sin voksende maya bevidsthed:

»Jeg tror, jeg langsomt blev mere og mere social og kulturel bevidst, da jeg begyndte på universitetet for snart 6 år siden. Jeg var så heldig at få et studielegat via USAID til at studere til husholdningslærer i Guatemala City. En del af studiet gik ud på, at vi skulle ud i landområderne for at lave projekter, blandt andet for at lære om hvordan folk lever der. Landområderne interesserer mig og jeg kan godt lide at lære andre regioner af Guatemala at kende, så da vi skulle i praktik i 3 måneder valgte jeg at bo og arbejde i Huehuetenango, som ligger 4 timers kørsel fra Patzún. Området omkring Hue Hue er meget fattigt, og jeg havde et ønske om at hjælpe folk der. Det har jeg stadig. Mit ønskejob ville være at arbejde med lokaludvikling eller lokalorganisering i de fattige områder, hvor behovet er størst. Jeg tror, min sociale bevidsthed blev vækket på det tidspunkt.

Hvad angår min interesse for maya sproget og kulturen, så begyndte det vel med de oplevelser jeg fik gennem universitetsstudiet, men også med at jeg som 17-årig begyndte at deltage i maya-ceremonier med min mor. Efter 1985, men specielt fra 1990, blev det igen tilladt at holde maya-ceremonier, og flere og flere indianere deltog. Jeg blev meget fascineret af specielt to ting ved ceremonierne. Den ene ting var de maya-myter, der blev fortalt om mayaernes oprindelse og mayaernes verdenssyn. Det var meget smukt. Den anden ting var, hvordan maya-præsterne



Gilda og klasselæreren Maria sammen med de mindste klasser foran statskolen i Patzún, hvor der nu, på grund af Kaqchikel projektet, undervises i kaqchikel.

talte kaqchikel. De talte ikke det kaqchikel, som vi andre taler, blandet med masser af spanske ord. Nej, de talte det 'rene' kaqchikel, hvor spanske ord er erstattet med nye maya-ord. Jeg blev meget imponeret over den måde, de brugte sproget på, og besluttede at dét ville jeg også lære.»

Gennem sin søster fik Gilda senere kendskab til et tosproget interkulturelt undervisningsprojekt, der blev realiseret af mayaorganisationen Fundación Kaqchikel. Man underviser skolebørn i kaqchikel, blandt andet i Patzún, så da der blev et undervisnings-job ledigt her, søgte Gilda det og fik det. Gennem mayaorganisationen blev hun sendt på kursus og har nu lært det skrevne og det 'rene' kaqchikel, som mayaorganisationerne promoverer.

Hendes interesse i både maya-sproget, kulturen og sociale forhold fik hende til at studere videre på universitetet for et år siden, igen ved hjælp af et studielegat fra USA. Hun underviser

stadig i Patzún hele ugen, men hver lørdag studerer hun samfundsfag på universitetet. Hun synes, det er utroligt spændende fordi: »På universitetet bliver vi undervist mere i dybden om maya-relaterede emner. Det er meget vigtigt at vi lærer at værdsætte dét, som er vores. Det er vigtigt, at vi ikke mister det, for det er jo en del af vores identitet som indianer, som maya.«

En kulturel revolution?

Gilda er bare ét eksempel på, hvordan pan-maya bevægelsen har øget uddannelses- og jobmulighederne for mayaer. Det er en bevidstgørelsesproces, som breder sig som ringe i vandet: Gilda er påvirket af dét, hun lærer på universitetet, de mennesker hun møder, og alt dét hun oplever udenfor og i sin hjemby. Hjemme i Patzún påvirker hun med sin nye indsigt og bevidsthed så sin familie, sine kolleger, venner og bekendte og, ikke mindst, de børn hun under-



Hverdag i højlandet. En mayakvinde bruger mange timer hver dag ved brændeovnen. Majstortillaen spises frisk lavet til alle måltider, hvilket er et meget tidskrævende arbejde. Den nye generation af mayakvinder, som studerer eller arbejder ude, får malet majsmassen ude i byen eller køber færdige tortillas.

viser. Når hun efter endt uddannelse får et job i et lokalområde langt fra sin hjemby, kan hendes holdninger, værdigrundlag og arbejdsindsats være medvirkende til at ændre det ofte negative syn, indianerne har på deres eget sprog og kultur, ligesom hun måske kan give dem troen på, at positive ændringer er mulige, både i deres eget liv og i samfundet generelt.

På den måde har pan-maya bevægelsen haft stor indvirkning på mayaerne, også i lokalsamfundene i højlandet. Spørger man for eksempel den generelle mayabefolkning i en by som Patzún, hvad deres holdning er til deres modersmål kaqchikel, og hvad de synes om initiativer som tosproget interkulturel undervisning i skolen, så vil svaret oftest være: »Det er vigtigt ikke at miste vores sprog – det er en vigtig del af vores identitet, vores historie«, »Det er vigtigt at kunne begge sprog, både spansk og kaqchikel, så man kan tale med alle og få job som

lærer eller på et projekt«. Spurgte man de samme mennesker de samme spørgsmål bare 5 år tidligere, havde de højst sandsynligt sagt: »Kaqchikel hører til i hjemmet, og man skal ikke spille tid i skolen på dét«, »Spansk er det vigtigste, og kun gennem gode spanskkundskaber kan man som indianer klare sig godt i skolen og undgå diskrimination.«

Denne holdning er et resultat af århundreders diskrimination i det guatemalanske samfund, som også kommer til udtryk i skolesystemet, hvor det indtil for nylig var forbudt at tale andet end spansk. Oplevelsen af diskrimination og nedværdigelse, blandt andet i skolen, har fået mange maya-forældre til at vælge kun at tale spansk til deres børn med henblik på at hjælpe dem på længere sigt. Dette er i de senere år langsomt ved at ændre sig, og mange forældre værdsætter nu i højere grad begge sprog.

På nationalt plan blander maya-intellektuelle

sig nu også i stigende grad i debatten. De skriver debatindlæg i nationale aviser, de udtaler sig på tv, de sidder med ved forhandlingsbordet, når det gælder den bebudede uddannelsesreform, og for første gang i historien har to mayaer opnået en henholdsvis minister og viceminister-post i regeringen. Derfor er det nærliggende at formode, at en langsom kulturel revolution, som denne nye udvikling kan kaldes, i sidste ende *må* ende med en ændret samfundsorden. Men er det en realistisk mulighed?

Uddannelsesreformen

Den særlige del af Fredsaftalen, som omhandler Indfødte Folks Rettigheder i Guatemala, nævner blandt andet retten til bedre og mere undervisning i landområder, hvor flertallet af mayaerne bor. Målet er en undervisning, der i højere grad fokuserer på tosprogethed og interkulturalitet, og som er decentralt styret og derfor i højere grad tilpasset lokalsamfundet og børnenes

virkelighed. Undervisningen har traditionelt været mangelfuld, upædagogisk og baseret på den virkelighed ladinoerne lever i, hvilket vil sige, at der undervises på spansk, og at indholdet er relateret til den vestlige levevis. Konsekvensen har for mange mayaer været, at de har måttet kæmpe med sproget og ofte gå flere klasser om. De går tidligere ud af skolen, og får generelt mindre udbytte af undervisningen end ladinoerne, hvilket igen er medvirkende til at fastholde mayaerne nederst i hierarkiet og holde de koloniale fordomme intakt.

Håbet er derfor, at en bedre og mere decentralt undervisning på længere sigt vil kunne ændre på den meget ulykkelige undervisningsstatistik, der fortæller, at i områder, hvor hovedparten af befolkningen er mayaer, har et gennemsnit af befolkningen kun gået 1 år i skole, hvorimod gennemsnitstallet for hovedstadsområdet, hvor ladinoerne udgør hovedparten af befolkningen, er 5,3 år.



Hver torsdag er der stort marked i Tecpan, der ligger 10 km fra Patzún. Gilda eller hendes bror hjælper ofte deres mor med at sælge huipiles, de smukke vævede bluser som de fleste mayakvinder i højlandet bærer.

Forhandlingerne omkring uddannelsesreformen har været produktive og mayaorganisationerne har været overvejende positive over resultatet. Det er jo i sig selv en positiv udvikling, at man overhovedet har forhandlet med mayaorganisationerne om emnet, samt at reformen rent faktisk er blevet ratificeret af regeringen. Det skete i efteråret 2001. Nu er problemet imidlertid finansieringen af reformen. Guatemala er et af de lande i verden, der prioriterer uddannelsesområdet lavest (med kun 1,6% af bruttonationalproduktet i 1998, mens tallet for Danmark samme år var 8,2%). Og det har regeringen øjensynligt ikke tænkt sig at ændre på, hvorfor en uddannelsesreform reelt kun eksisterer på papiret.

Der er stadig internationalt pres på Guatemalas regering for at realisere de løfter til den fattige befolkning, herunder mayaerne, som de har givet gennem Fredsaftalen. Men bortset fra at Guatemala risikerer at modtage mindre økonomisk støtte fra udlandet, en støtte som alligevel hovedsageligt kommer den fattige befolkning til gode, så har den guatemalanske elite ingen interesse i at gennemføre Fredsaftalen. Desuden lever den magtfulde elite reelt adskilt fra den øvrige befolkning, og stifter kun bekendtskab med mayaerne, når de skal ansætte en tjenestepige eller havemand. De bliver ikke i det daglige liv konfronteret med de fattiges virkelighed og føler derfor, heller ikke af den grund, noget ansvar overfor dem.

Håb – trods alt?

På denne baggrund kan det frygtes, at en reel samfundsændring i Guatemala ikke bliver virkelighed foreløbig. Der er dog stadig håb, idet der er en tendens ude i lokalsamfund som Patzún, til at mayabefolkningen i disse år mobiliserer sig op ad den sociale rangstige, mens ladinoerne fra samme sociale klasse forbliver på samme økonomiske og sociale niveau. Som Gilda forklarer:

»Mayaerne har formået at forbedre deres levestandard gennem mere uddannelse og mere arbejde, mere end ladinoerne har fra den samme, eller endda højere, sociale klasse. Jeg tror,

det er fordi mayaerne har, og altid har haft, et stort ønske om at forbedre deres livs situation på grund af al den diskrimination og marginalisering, de har været og er udsat for. De fattige ladinoer forbliver på samme stadie, måske fordi de ikke er vant til at kæmpe så hårdt for deres liv, og arbejde så hårdt fra de er helt små, ligesom mayaerne.«

Fortsætter denne tendens, og vedbliver mayaerne at skabe og udnytte de muligheder, der er globalt, nationalt og lokalt, kan ladinoerne og eliten måske ende med at blive overhalet og kuppet indefra. Måske.

Læs mere i:

Fischer, Edward F. & McKenna Brown, R. *Maya Cultural Activism in Guatemala*, University of Texas Press 1996.

Nelson, Diane M. *A Finger in the Wound – Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press 1999.

Warren, Kay B. *Indigenous Movements and their Critics – Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press 1998.

HELLE JENSEN ER KANDIDAT I SOCIALANTROPOLOGI, KØBENHAVNS UNIVERSITET.

HUN LAVEDE FELTARBEJDE I GUATEMALA 1999-2000. DETTE UDMUNDEDE I ET SPECIALE, DER FOKUSERER PÅ RELATIONEN MELLEM SPROG, ETNISK IDENTITET OG SOCIAL FORANDRING.

ALLE FOTOS AF FORFATTEREN

Mazahua kulturens forskellige ansigter

AF HELENE BALSLEV CLAUSEN

Mexico har i årtier været betragtet som et af de mere demokratiske lande i Latinamerika. Demokratiet har imidlertid ikke omfattet de indianske folk, som udgør ca. 30% af landets befolkning. Trods mange løfter om forandring fra de mange PRI regeringer, begyndte der først at ske noget i januar 1994, da oprørsbevægelsen Zapatisternes Nationale Befrielseshær (EZLN) udfordrede regeringsmagten og fik sat indianernes rettigheder på den nationalpolitiske dagsorden. PRI, Partido Revolucionario Institucional, sad tungt på magten i mere end 70 år, indtil det højreorienterede oppositionsparti PAN, Partido Acción Nacional, overbevisende vandt præsidentposten i juli 2000 med et slogan om at respektere det enkelte individ og krav om forandring. Artiklen vil fokusere på den lokale valgkamp i mestiz byen San Miguel for at give en forståelse af, hvordan den nationale mexicanske kulturpolitik ikke blot fastholder, men også har interesse i at opretholde et idylliseret stereotypet billede af indianerne og indianske kulturer. Og hvilken rolle spiller indianerne selv?

I mestizbyen San Miguels centrum danser en gruppe indianske mazahua kvinder til syvmands-orkestrets skæve takter. Deres folkloristiske klædedragt og traditionelle dansetrin er optakten til den afsluttende debat mellem de tre borgmestercandidater i den mexicanske valgkamp i juni 2000. San Miguel ligger mellem højdedragene ca. 150 km nord-vest for Mexico By i delstaten Mexico. Det er midt på dagen, og på den oppyntede plads i centrum står hundredvis af mestizer og få fattigt klædte indianere. De venter spændt på de tre borgmestercandidater men især på delstatsguvernøren, Arturo

Monteil fra det regerende parti (PRI), som er æresgæst i debatten.

Sammen med de lokale mestiz ledere står en gruppe ældre indianske mazahua kvinder, der adskiller sig markant fra de øvrige tilskuere ved at være iklædt traditionelle indianske dragter. De farverige broderede ponchoer med mønstre af junglens fugle og blomster og de traditionelle sandaler tiltrækker altid opmærksomhed. Som så ofte før ved arrangementer, hvor vigtige politiske aktører er til stede, er kommunens 50 mazahua kvinder blevet bedt om at deltage. De skal byde kandidaterne og guvernøren på brød



Guvernøren kommer til valgdebatten i kommunen. Han bliver hyldet af alle, men får den særskilte mazahua modtagelse af de ældre mazahuakvinder i kommunen.

og give dem en hawaii-lignende blomsterkrans om halsen som tegn på byens gæstfrihed og ønske om et godt besøg. Kvindernes sorte hår er flettet på indiansk vis i to fletninger, der hængende ned ad ryggen og er bundet sammen for enden med farverige bånd. Før og under den politiske debat optræder kvinderne med de traditionelle mazahua danse.

Mens vi venter på kandidaterne og guvernøren, får også den tolvårige søn i mestiz familien, som står ved siden af mig, øje på mazahua kvinderne. Han genkender en af dem som deres nabo. Ivrigt udbryder han: »Mor, se der står Juana. Hvorfor snakker hun så underligt? Hvorfor har hun det mærkelige tøj på?«. Drengens kommentar er interessant, men hvorfor?

Mexicos mestificeringsprojekt

Siden spaniernes erobring af Mexico for snart 500 år siden er indianerne blevet anset for at

være uciviliserede og tilbagestående. De blev placeret nederst i det socio-økonomiske hierarki og blev betragtet som en særlig race, der var erobrernes og siden mestizernes langt underlegne. Indtil det 19. århundrede var Méxicos politiske liv præget af missionerende præster, civile og militære caudillos og de kreolske intellektuelles – ofte individuelle – projekter. Med uafhængigheden i 1821 kom det endelige opgør med kolonimagten, og en national mexicansk ideologi tog form. Den europæiske nationstanke var grundlæggende, og for at konsolidere det politiske system blev der lagt vægt på at skabe en homogen national kultur. Med afslutningen af Den Mexicanske Revolution (1910 -1920) kom en ny radikal drejning af holdningen til og opfattelsen af indianerne. Revolutionen medførte nemlig, at der blev fokuseret på kultur frem for race. Inden for nationalstaten blev kultur opfattet som noget, mexicanerne kunne tilegne



En typisk debat i valgkampen. Der gøres altid en ihærdig indsats fra de forskellige kandidater for at samle flest mulige af kommunens indbyggere. Langt de fleste møder frem fordi det er en oplagt mulighed for at sludre med venner fra de andre byer og landsbyer i kommunen. Desuden uddeles der t-shirts og kasketter samt gratis mad og drikke, hvilket er en hjælp for mange.

sig. 'Kultur' blev ensbetydende med den særlige måde, mestizerne var på, og som indianerne burde være på.

Mestizen blev anset for at være den sande mexicaner og til forskel fra tidligere, accepterede man nu, at mexicaneren havde rødder i den to-strengede historiske arv, det vil sige både i den spanske og den indianske kultur. For at blive integreret i den nationale kultur skulle indianerne derfor mestificeres, så de kunne blive sande mexicanere. De eksisterende indianske kulturer blev betragtet som en hindring både for Mexicos modernisering og for skabelsen af en fælles mexicansk kultur og identitet. Nationalstaten konstruerede således myter og fortællinger om historiske begivenheder, hvor der blev lagt vægt på de historiske slag, indianerne og spanierne havde udkæmpet side om side.

For at skabe een national kultur, en 'mexicanskhed', var det også nødvendigt med et fælles sprog. Uddannelses- og kulturpolitikken kom til at spille en central rolle som nationalstatens vigtigste middel til ophævelse af de mange kulturelle forskelle mellem indianerne og mestizerne. Indianerne skulle gennemgå en form for kulturel socialisering; for selv om den indianske kultur tillagdes en vis prestige, i og med at den formelt blev anerkendt som ligeværdig med mestizkulturen, så viste de konkrete nationale tiltag, at målet var at gøre indianerne til mestizer. Gennem uddannelse skulle indianerne moderniseres; de skulle ikke blot lære at tale spansk og ophøre med at praktisere deres indianske sprog; de skulle også lære at integrere sig i mestizkulturens levemåde og værdier. Trods den ny positive opfattelse og accept af

den indianske fortid, så var den fremherskende idé om nutidens indianere, at de var passive, viljeløse objekter.

Det nye nationale projekt

I begyndelsen af 1980'erne sættes spørgsmålstegn ved nationalstatens homogeniseringsideologi og mestificeringens grundlag. En ny neoliberalistisk tankegang sætter individet i centrum, hylder pluraliteten og lader de frie markedsmechanismer råde. Nationalstaten har blik for, at kultur også er det erfarede, det gennem hverdagen definerede, som fx de tilbagevendende lokale kulturelle begivenheder. Men for at fastholde kultur som noget, man tilegner sig gennem uddannelse, noget som udelukkende omfatter kunstneriske eller intellektuelle kundskaber, bliver antropologer, historikere og sociologer ansat til at udarbejde manualer med detaljerede råd til den praktiske gennemførelse af traditionelle indianske kulturarrangementer. Trods den officielle tale om respekt for den kulturelle pluralitet stræbes der mod at ensarte de forskellige lokale indianske optrædener. Derved ophæves forskelsdannelserne i udførelsen. Nøje udarbejdede opskrifter på arrangementernes forløb sikrer nationalstaten en fortsat kontrol og ensretning. Kulturpolitikens fornemmeste opgave er herefter at iscenesætte udvalgte indianske træk for så at lade dem indgå som en del af de typiske karakteristika ved den mexicanske kultur, som antropologer, sociologer og historikere på forhånd har defineret. Man genskaber de udvalgte indianske traditioner og kunsthåndværk, som man finder repræsentative for den fælles mexicanske kultur. Her lægges vægt på forestillinger om indianerkvinder, der danser eller sidder og væver iført farvestrålende broderede bluser og nederdele og om mænd i ensfarvede pludderbukser, stråhat og lædersandaler. De traditionelle billeder af det indianske iscenesættes gennem konkrete optrædener ved officielle politiske, sociale og kulturelle begivenheder, hvorved de udvalgte træk kommer til at indgå som symbol på den

særlige indianske arv i den to-strengede nationale kultur. Her hyldes den indianske fortid som et nationalt symbol; men samtidig levnes ikke plads i mestizsamfundet til de samtidige indianske kulturer.

San Miguel – engang en anerkendt mazahua højborg

San Miguel har en interessant indiansk historie bag sig, så hvorfor forbinder drengen ikke de optrædende mazahua kvinder, som han kender, med historiens indianere? San Miguel ligger ved foden af Xocotepetl, som er mazahua indianernes hellige bjerg, hvorfra mazahuaernes leder regerede frem til koloniseringen. San Miguel var mazahuaernes hovedsæde og regionens vigtigste handelscentrum. Kulturpolitikken for delstaten lægger vægt på områdets glørværdige indianske fortid. I reklamerne for byens mange kulturarrangementer hyldes de indianske traditioner, og de er en fast bestanddel i forbindelse med offentlige begivenheder, som her ved valgdebatten. Indbyggerne tillægger ikke selv de indianske rødder værdi; tværtimod modsiger de ofte reklamernes rosende ord og påpeger, at byen ikke bærer præg af at være indiansk; den har jo en god infrastruktur og asfalterede veje. Desuden ved mange unge ikke, at byen oprindeligt var mazahua, og de kender ikke til dens særlige historiske betydning for mazahua kulturen.

San Miguel – en typisk mestiz by

San Miguel er en typisk mexicansk by med ca. 20.000 indbyggere, hvoraf de 109 er mazahua indianere. Indbyggerne lever hovedsageligt af at sælge deres landbrugsprodukter, men det bliver efterhånden sværere at konkurrere med de lave markedspriser på de importerede landbrugsvarer fra USA, hvorfor stadig flere har været nødt til at tage arbejde som ufaglærte på de fabrikker, der skyder op som paddehatte i området. Mazahuaerne er de dårligst uddannede med gennemsnitlig 4 års skolegang og har den laveste gennemsnitslevealder til sammenligning med byens



Mazahuakvinder på vej til det lokale marked for at sælge deres produkter.

mestizer, som i snit har 9 års skolegang og længere gennemsnitslevealder.

Nationalstatens uddannelsespolitik slog igennem i San Miguel, da lærere (mestizer) i 1950'erne blev sendt ud til alle egne af Mexico. De lærere, som kom til San Miguel, frabad sig, at mazahuaerne lærte deres børn mazahua, da det var uanvendeligt og blot en hindring for indlæringen af spansk. Nu er det kun de ældre over 65 år, som kan tale og forstå noget mazahua, uden at de dog praktiserer det, mens de øvrige indianere udelukkende taler spansk ligesom byens øvrige indbyggere.

Mazahua indianernes ansigter i San Miguel

I San Miguel bor Carlos Rojas. Han er mestiz og fungerer dels som den regionale historiker, dels er han nationalstatens repræsentant med hensyn til at genskrive og genskabe mazahua kulturen. Han har tæt tilknytning til byrådet og har gen-

nem de sidste ti år været foregangsmand og toneangivende ved flere indianske kulturarrangementer. Mazahuaerne deltager nu med optræden ved samtlige kulturelle og politiske begivenheder. På hans opfordring har de sidste to borgmestre som led i kommunens kulturpolitik indført, at alle officielle arrangementer bliver afsluttet med en hilsen på mazahua som en officiel anerkendelse af såvel mazahua indianerne som byens særlige oprindelse. Han har formået at indskrive mazahua indianerne i det nationale projekt i den forstand, at de i San Miguel ligesom i resten af området fremtræder med dans og i traditionel klædedragt på lige fod med enhver anden underholdning. Ved at opføre traditionelle danse iklædt farverige ponchoer med håret sat på traditionel vis indfrir mazahuaerne forventningerne hos de tilstedeværende repræsentanter for nationalstaten til, hvad og hvordan indianere bør gøre. På den måde iscenesættes kulturen efter den udarbejdede forskrift.



Flertallet af mazahuakvinderne lever fra hånden til munden af at sælge enten mindre mexicanske retter (mexicanske antojitos) eller forskellige krydderurter.

Ikke blot opfylder mazahuaerne det stereotype billede af indianeren som nationalstaten har opstillet, men de legitimerer det også ved at

efterleve og gentage det. Derved opnår byen og kommunen anerkendelse fra nationalstaten, hvilket medfører, at der tilflyder byen midler til

forskellige udviklingsprojekter. Mazahuaerne er selv med til at konstruere og cementere det stereotype billede, som legitimerer nationalstatens idé om det traditionelle indianske.

I det kulturprogram Carlos Rojas har udarbejdet for delstaten, fremhæves særligt San Miguel som et sted, hvor man bevarer de idylliske lyse adobe huse. Adobe er byggesten af brændt ler, og husene bliver betragtet som karakteristiske for indianere. Trods kulturprogrammernes fremhævelse af det idylliske og attraktive ved adobe huse, signalerer disse huse ikke desto mindre i byens indbygges øjne fattigdom, det at bo uciviliseret, hvilket er ensbetydende med at være mazahua indianer. Betonhuse og betontilbygninger giver derimod betydelig prestige og er udtryk for, at man har del i det moderne og progressive liv. Indbyggerne trækker på skuldrene af nationalstatens konstruktion af det typisk indianske i reklamerne, mens de bygger deres nye huse i beton og taler om dem med stolthed. Endnu engang hyldes det mazahua indianske som en del af en repræsentationskultur, man kan tilegne sig – hvis man har lyst. Heroverfor står den sociale virkeligheds kultur som erfaret gennem hverdagens praksisser, som tilsiger os, at ingen mestizer bor i adobe huse, men foretrækker de prestigefyldte betonkonstruktioner.

Drengens undrende spørgsmål illustrerer tydeligt den voldsomme kløft, som eksisterer mellem nationalstatens idylliserede billede af indiansk kultur og den sociale virkelighed, hvor indianere ignoreres og stadig betragtes som uciviliserede. Der er langt mellem de officielle fremstillinger af indianerne og deres kulturelle ligeværd og den reelle virkelighed. Indianerne bor i adobe huse, fordi det er det billigste byggemateriale; de er byens fattigste, og de ejer ikke selv de traditionelle farverige ponchoer; de tilhører Carlos Rojas. Kontrasten mellem kulturpolitikens idyllisering af indianernes traditioner og levevis og den eksisterende virkelighed er slående. Alligevel fastholdes de stereotype forestillinger. Carlos Rojas har genskabt de indianske traditioner i en folkløristisk udgave,

som man kan indoptage som del af den lokale politiske selvfremstilling, der skaffer adgang til ressourcer og indgår i den officielle, nationale kultur. Ved at mazahua indianerne deltager og efterlever normerne, bliver nationalstatens forventninger opfyldt, hvorved mazahuaerne selv bekræfter og reproducerer det stereotype billede af indianerne.

Nationalstaten har en tydelig interesse i, at lokale traditioner fremstår som en del af det nationale projekt, der legitimerer den. Valgkampagnens politiske og kulturelle arrangementer er kulturpolitiske iscenesættelser og et af nationalstatens vigtigste redskaber i konstruktionen af den mexicanske identitet. Konstruktionen fastholder imidlertid mazahuaerne i symbolske og selvundertrykkende magtrelationer. Men selv om det er det nationale, der i mange år har stået på dagsorden, er der tilsyneladende også sket en vis styrkelse af det lokale. Spørgsmålet er, hvor længe den såkaldt post-revolutionære nationalismediskurs vil kunne bruges som legitimerende i det magtpolitiske spil, samt hvor store forskelle og hvor store modsætninger, der kan være mellem diskursen og den realpolitiske sociale virkelighed, før folk ikke længere vil acceptere situationen. På kort sigt sker ikke de store omvæltninger, men den politiske dynamik, som selv begrænsede magtskifter fører med sig, kan måske være tegn på en svindende accept af politisk, social og kulturel marginalisering.

HELENE BALSLEV CLAUSEN ER CAND.MAG. I SPANSK OG ANTROPOLOGI FRA KØBENHAVNS UNIVERSITET. HUN HAR SKREVET SPECIALE OM »NATIONAL IDENTITET OG KULTUR I MEXICO – EN ANALYSE AF DEN LOKALE IDENTITET OG KULTUR I EN MESTIZLANDSBY«. ARTIKLEN ER BASERET PÅ LÆNGEREVARENDE FELTARBEJDER I ÅRENE 1998-2001.

ALLE FOTOS AF FORFATTEREN

Tilbage til kulturen

AF CHRISTIAN GROES-GREEN

I de seneste to årtier er salg af indiansk kunsthåndværk blevet den vigtigste indtægtskilde for mange indfødte immigranter i Manaus, en millionby beliggende i den brasilianske del af Amazon regionen. For at forstå dette må vi rette blikket mod den rolle, som kultur fik i forbindelse med organiseringen af, og støtten til, indfødte folk i 1980'erne og undersøge, hvordan overeksponeringen af 'indianskhed' siden da har indvirket på de indfødte immigranternes mulighed for at blive anerkendt i den brasilianske offentlighed.

Moi, en ung sateré-mawé kvinde, forklarer her, hvordan hendes familie udfangede ideen om at bruge deres kulturelle baggrund til at skabe sig en meningsfuld tilværelse i Manaus.

»Det var i 1991, at min mor sagde sådan her: »Hvorfor vender vi indianere ikke tilbage til vores kultur? Vi har en kultur, så hvorfor vender vi ikke tilbage til den, og gør de ting vi plejede at gøre: Taler vores sprog og laver vores kunsthåndværk!« Kort tid efter forenedes min mor med sine to søstre og deres børn. Baku havde seks, Araru havde tre, mor havde seks. »Vi vil begynde at lære vores børn det vi lærte i vores kultur«, sagde de til os. Så begyndte vi at tale vores sprog [Maué]. På det tidspunkt var jeg lige fyldt tretten år. Og sådan fortsatte vi med at leve. Vi var som fortryllede. Jeg var begejstret over at lære et nyt sprog og en ny skik. Derefter begyndte vi at spise anderledes mad, såsom saúba – en myre der spiser blade og som vi finder inde midt i skoven. Mor tog os med ud i skoven tæt ved lufthavnen for at samle saúba. Det var på den tid, vi begyndte at samles med andre indfødte folk i byen. Jeg kom for eksempel i kontakt med MEIAM

(*Movimento dos Estudantes Indígenas na Amazônia - Indfødte Studenter i Amazon regionens bevægelse*).

Jeg kom også altid til de møder som AMARN (Associação das Mulheres indígenas do Alto Rio Negro – Foreningen af indfødte kvinder fra Alto Rio Negro regionen) arrangerede. Vi blev kendte som sateré-mawé stammen og folk blev klar over vores eksistens. Folk ville vide mere om vores stamme, hvor den kom fra, og hvordan vores kultur er ...«

Dette initiativ, båret af ideen om at bruge kultur som platform til at opbygge en meningsfuld tilværelse i byen, opstod naturligvis ikke ud af intet. I forbindelse med daværende præsident Collars omstrukturering af byens frihandelszone havde flere familiemedlemmer for eksempel mistet deres job i industrisektoren, hvilket betød, at de i lighed med mange andre immigranter stod uden fast indkomst, og måtte søge nye næringsveje. Desuden var et stigende antal NGO'er begyndt at hjælpe indfødte immigranter med at bevare deres traditioner i storbyen. Blandt andet ved at yde støtte til oprettelsen af værksteder til fremstilling af kunsthåndværk.



Figurer som denne viser det billede af indianerne, som dyrkes af turister og NGO'er, og som derfor sælger godt. Kunsthåndværkerne selv har derimod svært ved at leve op til forestillingerne. Foto: Christian Groes-Green.

Og sidst men ikke mindst, kunne immigranterne mærke en stigende interesse for deres kultur blandt besøgende turister.

Så selvom mange immigranter vanligvis fornægter deres etniske oprindelse og sprog for at undgå diskrimination, tilskynder initiativer som disse til at øge bevidstheden om kultur og oprindelse blandt indfødte byboere. Op igennem halvfemserne blev indiansk kultur gjort stadig mere synlig i gadebilledet. Eksempelvis iværksattes permanente markeder for indiansk kunsthåndværk på offentlige pladser, og immigrantgrupper begyndte at opføre religiøse ritualer for et hvidt publikum i forbindelse med officielle kulturelle arrangementer

Den lokale organisering og den indfødte bevægelse

Siden 1950'erne er et stigende antal indianere flyttet til byen fra oplandet og fjerne dele af Amazon regionen. Det anslås, at der befinder sig flere tusinde indianere i Manaus i dag. Sateré-mawé immigranterne er kommet fra deres hjemland Andirá-Marau, beliggende sydøst for Manaus mellem Madeira og Tapajós floderne, og bor nu i byens perifere slumområder. På initiativ af fremtrædende indianske immigranter og regionale ledere allierede med lokale aktivister har fire indfødte organisationer set dagens lys i Manaus. Udover de allerede nævnte AMARN og MEIAM er der tale om foreningen for indfødte sateré-mawé kvinder kaldet AMISM og koordineringsorganet for den brasilianske amazonregions indfødte organisationer, COIAB. Disse organisationer blev grundlagt i årene 1988-1996, og har formået at fortsætte deres virke frem til i dag med støtte fra CIMI (Centro Indigenista Missionario – Missionsrådet for indfødte folk), forsknings- og oplysningsorganet ISA (Instituto socio-ambiental – Det socio-ambientale institut) og udenlandske NGO'er. Trods forskellige dagsordener var og er deres fælles formål at kæmpe for indfødte folks sociale og kulturelle rettigheder samt dæmme op for stigende kriminalitet, prostitution og arbejdsløshed blandt immigranterne. Organisationerne

har med tiden samlet de største indianske immigrantsamfund, herunder tukano, sateré-mawé og tariano omkring fremstillingen af kunsthåndværk og engageret dem i socialt arbejde.

Hvad angår den indianske bevægelse på landsplan, markerede demonstrationerne imod femhundredes års hvid dominans i april 2000 dens foreløbige højdepunkt. Demonstrationerne var rettet imod det officielle Brasiliens fejring af femhundredåret for landets opdagelse. Alene i Manaus deltog flere tusinde indianere og sympatisører i en demonstration foran operahuset, der blandt immigranter ses som et symbol på den hvide mands erobring af Amazonlandet. Protestaktionen fik massiv dækning i medierne og overskyggede lokalregeringens planlagte festligheder. Med hjælp fra CIMI arrangerede de indfødte organisationer karavaner bestående af folk fra alle egne af landet, der efter demonstrationer i delstaternes hovedstæder slutteligt samledes i Porto Alegre for at protestere imod den brasilianske regerings officielle hovedceremoni. Et af de mere kontroversielle krav indianerbevægelsen stillede til regeringen i Porto Alegre, var en omskrivning af landets historie med udgangspunkt i de overgreb som landets politiske og økonomiske elite har begået imod fattige og jordløse bønder, den sorte befolkning og imod indfødte folk. Denne historie skulle forfattes af de ekskluderede grupper. Selvom aktionerne ikke førte nævneværdige resultater med sig, chokerede de både den brasilianske præsident, Fernando Cardoso, og de tilstedeværende mediefolk. Offentligheden blev klar over at landets indfødte, til trods for at de kun udgør 0,2 procent af den samlede befolkning, er i stand til at mobilisere sig og tage til genmæle.

Kampen om Tenreiro Aranha pladsen

Betydningen af denne mobiliseringsevne kan illustreres af en nyligt opstået konflikt mellem indfødte kunsthåndværkere og bystyret i Manaus. Striden kan ses som et mikrokosmisk billede af de bredere regionale og globale pro-



I løbet af 1990'erne begyndte indfødte immigranter at bygge deres huse og bopladser i Manaus efter traditionelt mønster. Her ses indgangen til sateré-mawé gruppens bosted. Det kaldes for Inha-Pé, der betyder »rasleri«. Foto: Christian Groes-Green.

cesser beskrevet ovenfor. Da oprettelsen af markedet for regionalt kunsthåndværk på Tenreiro Aranha pladsen i Manaus midtby blev godkendt af bystyret i 1998, var det efter længere tids pres fra COIAB og en regional kunsthåndværkerforening kaldet ASSOCIART bestående af hvide og *cabocloer* (brasiliansk betegnelse for såkaldt civiliserede indianere).

Kun godt en måned efter indvielsen begyndte indianske og *caboclo* kunsthåndværkere at strides over et nyt ordensreglement for markedet fastsat af ASSOCIART og bystyret. Indførelsen af regelsættet skete som led i et større restaureringsprojekt i midtbyen iværksat af kommunens afdeling for turisme. Formålet var at få Manaus gamle bydel til at fremstå som 'junglens Paris', et tilnavn byen fik omkring århundredeskiftet, hvor dens velbeslæede borgere anvendte indtægterne fra salg af gummi under det såkaldte 'gummiboom' til at gøre byens

ydre glansfuldt, livsstilen ekstravagant og via ordensmagten få gjort op med urenlighed og usædelighed på offentlige steder. Borgmesteren mente, at projektet ville sætte skub i turismen og dermed handelslivet i Manaus, som har oplevet en katastrofal økonomisk nedtur de seneste år. Eftersom de indfødte kunsthåndværkere, der tilhørte forskellige etniske grupper, endnu ikke officielt havde organiseret sig, kunne de ikke gøre indsigelse imod reglerne.

Stridens æble var påbudene om at feje og rengøre pladsen efter fyraften; at åbne boderne klokken otte om morgenen og lukke klokken fem om aftenen; at max. en person må betjene hver bod; og at man ikke må passe børn på pladsen. Dertil kom et forbud imod forstyrrende opførsel som for eksempel råb, fløjten, sang eller leg på pladsen. Desuden skulle kunsthåndværkernes påklædning være fin og ren, alt sammen med henblik på at imødekomme turismeindustriens



Lederne af den indfødte bevægelse i Brasilien er ofte velartikulerede og dygtige til at få deres budskaber igennem i den nationale offentlighed. Foto: João Rocha.

krav. Hvis et individ eller en gruppe overtrådte reglerne, ville bystyret ekskludere den pågældende fra pladsen. Mens *cabocloerne* og en mindre andel af indianerne søgte at indordne sig under de nye regler, nægtede et flertal bestående af sateré-mawé og mura at føje sig. Upåvirket af formaningerne fortsatte de med at råbe, synge og lege med deres børn og overtræde lukkeloven. Uenigheden om reglernes berettigelse førte til et voldeligt sammenstød, da sateré-mawé gruppens leder Corum Bené beskød formanden for ASSOCIART, en hvid kunstner fra Rio de Janeiro, med bue og pil, fordi han havde udtalt, at indianerne er som dyr og skulle 'blive ude i junglen, hvor de hører til'. Som modtræk pudsede formanden politiet på sateré-mawé'erne. Situationen tilspidsedes og kommunens afdeling for turisme besluttede at udvise alle indianere fra markedet.

Trods intern uenighed om skyldsspørgsmålet reagerede immigranterne prompte på bystyrets beslutning om eksklusion. De udnyttede deres

politiske netværk og satte sig i kontakt med alle relevante instanser. Journalister fra den lokale presse blev tilkaldt og Ramaw, en ung sateré-mawé, fik kontakt til en advokat, der ville hjælpe. Desuden valgte COIAB, hvor en ung mura kunstners far var næstformand, at støtte kunsthåndværkerne i deres modstand. Tukano'erne, der besad lederposter i AMARN, fik foreningen med sig, og man trak på dens vestlige initiativtager og grundlægger, en velrenommeret antropolog ved navn Janet Chernela. Sateré-mawé'erne kontaktede AMISM, foreningen for indfødte sateré-mawé kvinder i Manaus og AISMA, foreningen for indfødte sateré-mawé'ere fra Rio Andirá i det indfødte hjemland. De indianske kunsthåndværkere blev af pressen beskrevet som helte, der forsvarede deres ret til at bevare deres tradition og kunsthåndværk, og journalisterne lagde vægt på betydningen af deres tilstedeværelse på pladsen, med henvisning til de sjældne kulturgen-

stande, uvurderlige smykker og træfigurer som kan erhverves i boderne. Organisationerne og foreningerne sendte opfordringer til bystyret om at annullere eksklusionen, og en af kunsthåndværkerne truede med sagsanlæg. Desuden mødte indianerne talstærkt op på kommunalpolitikernes kontorer for at opnå forståelse for deres sag – en strategi flere indfødte folk med held har brugt som politisk pressionsmiddel.

Kunsthåndværkernes flerstrengede stormløb på bystyret var en succes. Næstformanden for COIAB kom til samtale hos borgmesteren, der modvillig tillod en deling af markedet i en afdeling for indiansk kunsthåndværk og en anden for *caboclo'ernes* kunstforening. Med udsigt til yderligere protester og dårlig omtale i pressen, sagsanlæg fra advokater, og pres fra NGO'er, viste det sig mest lønsomt for borgmesteren at give efter og lade indianerne få deres

helt eget marked. Eksemplet viser med al tydelighed den afsmitningskraft som mobiliseringen af indfødte organisationer, grupper og sympatisører kan have på indfødte folks politiske og økonomiske situation i hverdagens Manaus.

Fra periferi til centrum: Risiko og anerkendelse i det offentlige rum

Trods succeshistorier som den ovenfor beskrevne lever flertallet af indfødte immigranter i Manaus stadig under kummerlige forhold i storbyens periferi, uden elektricitet og vandforsyning. Mange føler sig diskriminerede og tilsidesat af majoritetsbefolkningen eller, som de selv siger, af 'den hvide mand'. De indfødte immigranter er uglese blandt flertallet af byens befolkning, arbejdsgivere nægter at ansætte dem på grund af fordomme om dovenskab og uærlighed, og i skolen oplever de, at såvel lærere som andre



Sateré-mawé immigranterne i Manaus maler deres kroppe og tager halskæder på, når de demonstrerer på offentlige pladser eller optræder for turisterne på markedspladsen. Blandt resten af bybefolkningen er de dog så uglese, at mange immigranter tager deres traditionelle halssmykker af og vasker kropsmalingen af arme og ben, når de skal med den offentlige transport frem og tilbage til deres hjem i udkanten af byen.

Foto: Christian Groes-Green.

elever udsætter dem for diskrimination. Frustrationen over den hvide majoritets misbilligelse af immigranternes tilstedeværelse i byen gør opretholdelsen af deres traditioner modsætningsfuld og ambivalent. Uden for deres boligkvarterer i periferien, som af mange immigranter ses som det mest trygge og behagelige sted i byen, føler sateré-mawé'erne kun, at de kan være trygge og nyde en vis anerkendelse blandt turisterne og de lokale hvide på markedspladen, særligt efter at striden mod *cabocloerne* er bilagt. Her føler de at deres kultur og tilstedeværelse værdsættes. Byens øvrige rum er i højere grad forbundet med utryghed og risiko. Med jævne mellemrum udsættes immigranterne for overfald eller ydmygende tilråb og diskrete overgreb i form af små skub i bussen eller sure miner, når de henvender sig til deres medpassagerer. Særligt den daglige bustur fra bolig til markedsplads forbinder sateré-mawé med ubehag, hvorfor deres opførsel og påklædning i bussen ofte afrettes i retning af undseelighed. Inden de går fra markedspladsen til stoppestedet for at tage bussen hjem, tager de ligeledes deres traditionelle smykker af, og eventuel kropsmaling vaskes af ben og arme. Når de er steget på bussen, forholder de sig tavse og ubemærkede, indtil de stiger af i byens forarmede grænseland. I denne bevægelse mellem slumområderne i periferien fortrinsvis beboet af fattige *cabocloer* og bymidten beboet og kontrolleret af de velhavende og den politiske elite kan man altså konstatere en kontrast i den indianske kulturs værdsættelse. Hvor præsentationen af den ideelle og det vil sige den kulturelt eksotiske indianer er altafgørende for den sociale anerkendelse blandt borgerskabet og turisterne i centrum, bliver indiansk kultur lagt for had blandt *caboclo* befolkningen i periferien som symbol på tilbagestående, og en fortid man ønsker at fornægte.

Den gode, den onde og den virkelige indianer

Samtidig med dyrkelsen af ideal-indianeren konfronteres de urbane indianere med den holdning, der kommer til udtryk hos særligt

cabocloerne i Manaus, at indianere er som dyr og derfor burde flytte tilbage til junglen. Tilsammen viser disse holdninger, hvordan stereotyper om indianeren medfører en ambivalent situation for de indfødte i byen. Alt imens alternative rum for anerkendelse opstår, har kulturdyrkelsen den slagside, at immigranterne må leve med fremmedgørende stereotyper om dem som 'ædle', eller 'gemene' vilde, hvor immigranternes virkelighed underkendes.

Udover at bidrage til at skaffe de indfødte immigrantgrupper mad på bordet bliver den voksende interesse for indiansk kultur oplevet som en anerkendelse af deres tilstedeværelse i storbyen. Tiden vil vise, om den modsætningsfyldte alliance mellem ideal-indianerens venner og den virkelige indianer brister eller bærer.

Læs mere i:

Groes-Green, Christian. A turbulent year for the indigenous peoples in Brazil. I: *The Indigenous World 2000-2001*, IWGIA 2001, pp. 53-60.

Ramos, Alcida Rita. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. University of Wisconsin Press, Madison 1998.

Se desuden temanummeret af *Tidsskriftet Antropologi* nr. 32 med titlen »Indfødte«.

CHRISTIAN GROES-GREEN ER STUDERENDE VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI, KØBENHAVNS UNIVERSITET. HAN HAR UDFØRT TO FELTARBEJDER I MANAUS I HENHOLDSVIS 1999 OG 2001 OG ARBEJDER PÅ SIT SPECIALE OM UDVEKSLING, ANERKENDELSE OG HISTORIEFORTÆLLING I SATERÉ-MAWÉ IMMIGRANTERS MØDE MED STORBYENS BEFOLKNING.

Gender and Sociality in Amazonia

– How real people are made

Af Cecilia McCallum, 2001. 208 sider. Oxford: Berg.
ISBN 1-85973-449-9. £42.99.

Cashinahua folket, der benævner sig selv *huni kuin*, »rigtige mennesker«, er et panotalende folk, der lever i mindre landsbyfælleskaber i det øvre Purus og i Jurua området på grænsen mellem Peru og Brasilien. Baseret på to års feltarbejde blandt de brasilianske cashinahua har den britiske socialantropolog Cecilia McCallum skrevet en kort sagt fantastisk monografi, der når langt ud over den gennemsnitlige beskrivelse af et indfødt folk i Amazonas og bidrager til igangværende diskussioner på det regionale felt såvel som til den generelle teoretiske diskussion inden for antropologien af bl.a. 'personhood', socialitet og køn. Bogen rummer righoldige etnografiske beskrivelser og symboliske analyser af alt fra måltider til fælles ritualer, og McCallum viser, hvordan alle aspekter ved dagligt såvel som rituel liv indgår i den konstante historiske transformation af det ydre til det indre, der er nødvendig for at skabe »rigtig« mad, »rigtige« mennesker og »rigtig« familie, – fænomener, der på ingen måde opfattes som givne og naturlige blandt cashinahuaerne. McCallums ambition er at nå til en forståelse af kønnets betydning for socialitet i Amazonas, hvilket hun gør ud fra argumentet om, at man må undersøge hvad køn *gør*, frem for, hvad det er, eller hvordan det føles for den enkelte.

Bogens første kapitler beskriver, hvordan »rigtige« mennesker skabes. Cashinahuaerne mener, at dette sker gennem en omstændelig proces, der begynder med blandingen af kvindens blod og mandens sæd. Disse væsker transformeres gennem hårdt arbejde, – blandt andet gentagen sex og strenge restriktioner og forskrifter for indtagelse af føde, – til et potentielt »rigtigt« menneske. Når barnet er født gives

det et navn, hvorved en sjæl fæstnes til kroppen, og det bliver indplaceret i den korrekte ægteskabsklasse (*moiety*), sådan at det med tiden vil blive i stand til at agere som et socialt væsen og kunne producere »rigtige« slægtskabsrelationer. For cashinahuaerne er slægtskab dog andet og mere end formel kategorisering. Slægtskab er, som nævnt, ikke givet, men noget der skal skabes og vedligeholdes i praksis gennem produktion, udveksling og deling af »rigtig« mad. Disse aktiviteter er hos cashinahuaerne resultatet af mandligt og kvindeligt arbejde. For at blive i stand til at deltage i voksentilværelsens produktive og reproduktive processer må barnet derfor først kønnes. Denne proces igangsættes, når barnet er mellem 7 og 11 år gammelt, hvor det gennemgår et formaliseret ritual, en slags dåb, der forbereder barnet spirituelt og kropsligt til at lære og indoptage en kønnet handlekraft (*agency*), der siden forfines og grundfæstes gennem praktisk deltagelse i kønsspecifikke arbejdsopgaver. Mandlig *agency* er defineret ved at »hente ting« fra den ydre verden – der hos cashinahua indbefatter *cariú* (de ikke-indianske brasilianere), skoven og diverse spirituelle parallelverdener – der som udgangspunkt er fjendtlige og farlige, men hvorfra svogre, kød, materielle goder og viden stammer. Kvindelig *agency* er defineret ved at transformere disse potentielt farlige elementer til »rigtig« nærende mad og »rigtige« mennesker og slægt. Kvindelig og mandlig *agency* udfolder sig således i relation til henholdsvis indre og ydre aspekter ved verden.

McCallums analytiske pointe er, at det netop er mænds og kvinders komplementære kønsspecifikke arbejde med at omforme ydre til indre,

der former cashinahuaernes socialitet. Derfor er det omsonst at tale om, at mænds og kvinders agency, og de forskellige sfærer, de udfolder sig i, har differentieret social værdi. McCallum kritiserer endvidere den udbredte antagelse om, at kvinder skulle være udvekslingsobjekter mellem mænd, der stræber efter at få kontrol over arbejdskraft. McCallum mener ikke, at man kan finde noget institutionaliseret element af kontrol over arbejdskraft hos cashinahuaerne. Enhver voksen person, mand som kvinde, er i sig selv producent og konsument (og altså subjekt), og er dermed i stand til at opbygge eller nedbryde slægtskab og socialitet gennem udøvelse eller ikke-udøvelse af generøsitet. At være gavmild, og dermed vise at man er villig og i stand til at tage ansvar for andre og opfylde deres behov, genererer et moralsk krav på anerkendelse og kærlighed. Gavmildheden symboliserer også en anerkendelse af, at den Anden potentielt er ligesom én af os. For at denne potentialitet skal blive realiseret kræver det dog gengældelse af generøsiteten. Gensidig gavmildhed og ansvarlighed er på denne måde det materiale, som slægtskab og socialitet skabes af.

McCallum viser videre, hvorledes cashinahua slægtskabsetik er basis for lederskab, da en sand leder ideelt set skal tage ansvar for folk på samme måde, som en forælder drager omsorg for sine børn, – der til gengæld kvitterer med kærlighed og arbejde. Og ligesom slægtskabsrelationer er skrøbelige og kan omdefineres – ligeså kan en leder, såfremt han eller hun ikke handler i overensstemmelse med denne etik, miste sin legitimitet. Særligt interessant er den måde, hvorpå McCallum bruger denne indsigt til at forklare nogle af de dilemmaer, der opstår når en leder involverer sig i f.eks. organisering af kooperative butikker, der beror på en helt anden økonomisk logik end den slægtskabsbaserede, eller prøver at forene lokalt defineret lederskab med nationalt konstitueret formelt lederskab. Sigende er det, at cashinahuaerne ikke har et begreb for kollektivt ejerskab eller for afgrænsede formelle fællesskaber, der eksis-

terer uden for dem selv. Derfor er det, med McCallums ord, en leders primære rolle at skabe fællesskaber frem for at lede dem.

I bogens afsluttende kapitel indskrives cashinahuaerne i den regionale etnografi. Analysen af cashinahuaerne bruges som afsæt for at nuancere og udfordre nogle af de traditionelle beskrivelser af køn i Amazonas, samt postmoderne antropologiske og feministiske teorier om køn. McCallum skriver med denne monografi sig selv ind i den teoretiske tradition, der søger at dekonstruere dikotomierne mellem privat og offentlig sfære, krop og sjæl, natur og kultur osv. Men kendetegnende for monografien er, at hun ikke forfalder til, i samme ombæring, at smide de indfødte dualismer ud med badevandet, men derimod stræber efter en teoribygning, der kan rumme dem – hvorved hun lever op til sin egen målsætning om, at teori skal skabes gennem etnografien frem for, at det er etnografien, der skal indpasses i de for tiden herskende teoretiske paradigmer. Noget af det mest nyskabende ved McCallums analyse er, at hun gennem brug af cashinahuaernes egne ideer om ontologi formår at redegøre for de dualismer, der strukturerer deres forståelse af og væren i verden, uden samtidigt at essentialisere og rangordne dem. Forskellen på mænd og kvinder er gennemgribende i denne væren og gennemsyrrer alt fra kropspositioner til formelle arbejdsområder, men de er ikke tænkt som medfødte og derved essentielle – men tværtom hårdt tillærte og kreerede færdigheder, resultatet af mange års arbejde. Derfor er det ikke utænkeligt at mænd udfører kvindearbejde og vice versa, for der er ingen regler om, at det ikke må forekomme, og det sker da også i praksis, men ideelt set bør mænds og kvinders specialiserede arbejde understøtte og komplementere hinanden, og det er netop i denne praksis at forskellen konstrueres, ikke blot socialt – men også kropsligt. Dette medfører dog ikke, påpeger McCallum, som kommentar til postmoderne kønsteorier, at der er frit valg på alle kønsidentitetshylder; kønnet hos cashinahua er ikke tænkt som biologisk determineret, men

den kønsspecifikke handlekraft ligger fast – der er kun én måde at være cashinahua kvinde på; nemlig »rigtig« kvinde og kun én måde hvorpå at være cashinahua mand; nemlig »rigtig« mand. Bevæger man sig ud over disse klart definerede handlemåder – eller former for habitus – bevæger man sig over i en anden slags menneskelighed og bliver Anden. Dualismen mellem indre og ydre – forskellen mellem Anden og én af os (én ligesom mig selv) er central og allestedsnærværende, men igen ikke på nogen essentialistisk måde, da andethed kan transformeres til én af os, og »én som mig« kan transformeres til Anden. Denne dynamiske dualitet udgør cashinahuaernes største projekt og største frygt; nemlig at omforme Andet til »rigtig« mad, »rigtige« mennesker og »rigtig« familie. Men da netop disse ting er resultatet af en kreativ proces lurer altid muligheden – og frygten for – at de kan transformeres om igen, eller at transformationen mislykkes.

Gender and sociality in Amazonia er ikke blot en bog om kvinder i Amazonas, hvilket der i sig selv ville være hårdt brug for. Det er en monografi, der på fornemste vis demonstrerer, at ved at være opmærksom på både mænd og kvinders handlekraft og handleområder, og på de forskellige nuancer i deres mangeartede interaktioner, kan man kaste nyt forklarende lys over, hvordan kønnet informerer socialitet i en amazonindiansk kontekst. Det gør McCallum uden at forfalde til letkøbte psykologiske forklaringer eller antagelser om, at der eksisterer på forhånd givne sociale grupper med et indbygget magthierarki, der nødvendigvis må udmunde i antagonisme, eller at kvinders position skulle være mindre social eller mindre værd end mænds, hvilket ofte er blevet fremført for de amazonindianske samfund.

Cæcilie Mikkelsen, kandidatstuderende ved Institut for Antropologi i København.

Kommende numre af Jordens Folk:

Jordens Folk 4/2002: Livet på landet

Jordens Folk 1/2003: Integration?

Jordens Folk 3/2003: Bybilleder

Bestil tidligere og kommende numre på vores hjemmeside www.jordensfolk.dk