

DORTHE BROGÅRD KRISTENSEN

AT ITALESÆTTE VOLDEN

Hverdagens og fortidens overgreb blandt indfødte i Chile

Da Anna var fem måneder gammel, blev hun sendt på landet til sine bedsteforældre af sin mor, der arbejdede som tjenestepige i Chiles hovedstad Santiago. På det tidspunkt havde hun sår på ryggen efter at have siddet spændt fast 15 timer dagligt i sin barnevogn, mens hendes mor arbejdede. Efter nogle dage var sårene i bedring, og Anna vendte aldrig siden tilbage til sin mor i Santiago, men tilbragte sin barndom på landet hos sine bedsteforældre blandt får, okser, høns og grise. Her er hun blevet opdraget i de traditionelle normer og traditioner, der gør sig gældende blandt mapuche-indianere på landet. Hun har arbejdet fra tidlig morgen til sen aften og har således fulgt den skik, som ofte gør sig gældende i Chile, nemlig at et barn, der vokser op uden sine forældre, er et barn, hvis lod det er at tjene andre. Anna føler sig dog aldrig alene, da hun deler skæbne med og har selskab af sin tre år yngre kusine Millarey, der som hun bor hos bedsteforældrene, fordi hendes mor arbejder som tjenestepige i Santiago. En gang om året får de besøg af deres mødre. Pigernes opdragelse er præget af knappe kår, da det lille stykke jord, som bedsteforældrene ejer, langtfra er nok til at brødføde en familie. Bedsteforældrene og pigernes overlevelse er derfor afhængig af de penge, de modtager fra pigernes mødre i Santiago. Så Annas bedsteforældre er dybt taknemmelige over, at døtrene har fundet arbejde og forstår at holde på det.

I dag er Anna 14 år, hun taler ikke meget, udfører blot de opgaver, man sætter hende til; hos bedsteforældrene består disse blandt andet i at hente vand i brønden, tænde bål i ildstedet, vaske tøj i floden og hente dyrene ind fra marken. Anna går i en nærliggende evangelisk kostskole, hvor hun tilbringer mandag til fredag. Her lærer hun om fromhed, disciplin og renlighed; ud over de daglige bibelske indlæringer og bønner vækkes pigerne hver morgen klokken fem, hvorefter de tager koldt brusebad, skurer gulv og gør rent på salene, inden de møder til undervisning klokken 8.30. På spørgsmål, om hun kan lide skolen, eller om hun savner sin mor, griner Anna nervøst og fortæller modstræbende om sin hverdag uden at udtrykke egne oplevelser og meninger. Hun giver dog udtryk for, at hun foretrækker sin nuværende hverdag frem for det liv, hendes mor kan tilbyde hende i Santiago.

Jeg mødte Anna under mit feltarbejde i 1999-2000 blandt mapuche-indianere i Chile. Feltarbejdet fandt sted i den del af det sydlige Chile i og omkring byen Temuco, som er beliggende ca. 700 km fra Santiago, hvor mapuche-folket i århundreder formåede at

bevare deres nationale selvstændighed og leve i relativ velfærd baseret på landbrug, husdyrproduktion og handel. I 1884, efter at Chile havde løsrevet sig fra moderlandet Spanien, måtte mapucherne dog definitivt opgive deres lange modstandskamp mod først spanierne og derefter chilenerne, hvorefter de blev inkorporeret i den chilenske nationalstat og fik tildelt reservater, kaldet *comunidades*. Disse jordområder er i løbet af de sidste 100 år svundet ind til cirka 10 % af deres oprindelige størrelse blandt andet som konsekvens af, at den chilenske stat har eksproprieret jorden til private firmaer.¹

Med et antal på 1,2 millioner udgør mapucherne i dag ca. 10 % af den chilenske befolkning (Citarella 1995). Hvor mapucherne tidligere ernærede sig som bønder, flytter de yngre generationer i stort antal til byerne, tvunget bort fra de små udpinte jordlodder i reservaterne, der ikke rækker til at forsørge en familie, og lokket af drømme om uddannelse og arbejde. I dag bor således mere end 500.000 mapucher alene i hovedstaden Santiago. I byerne formår nogle at uddanne sig og skabe sig en værdig tilværelse, mens størsteparten ender i dyb fattigdom og overlever som eksempelvis tjenestefolk, hvis kår ofte er så knappe, at de er tvunget til at sende deres egne børn ud på landet hos slægtninge for at blive opfostret. Erfaringer med brud, tab, fattigdom og marginalisering hører således til dagligdagen blandt en stor del af Chiles indfødte folk. Ud fra et fokus på mapuchers praksis og narrativer vil denne artikel belyse, hvordan aktører erfarer, artikulerer og håndterer disse socio-økonomiske forhold.

Narrative praksisser kan betragtes som en social praksis, hvorigennem individer kan udtrykke og forhandle deres oplevelse af verden ved at indlæse betydningsstrukturer i fortidige og nutidige erfaringer og handlinger (Mattingly 2000). Forholdet mellem erfaring og narrativ kan beskrives som dialektisk og dialogisk; narrativer bygger på vores erfaringer, samtidig med at narrativer strukturerer vores erfaringer og handlinger, idet de dominerende narrativer i en given historisk æra og i en given kultur i høj grad farver vores oplevelse af og ageren i verden (Bruner 1986). Narrativ praksis kan derfor betegnes som et produkt af en dynamisk interaktion mellem personlig erfaring, kulturelle kategorier og en samfundsmæssig og historisk kontekst (Kleinman 1994). Via narrativer får individet en mulighed for at forholde sig til sociale og politiske magtrelationer og konstruere en balance mellem sig selv og verden ved at restrukturere fortidige og nutidige begivenheder i forhold til en bestemt narrativ struktur (Jackson 2002; Good 1994).

I Annas tilfælde viste det sig dog vanskeligt at spore hendes erfaringer, ja, endnu mere at få hende til at fortælle en personlig historie. En årsag var naturligvis hendes unge alder, men også hos mange voksne kvinder mødte jeg et fravær af en personlig stemme, der fortalte om hverdagslivets oplevelser, glæder, bekymringer og sorger. Eksempelvis mødte jeg ved en lejlighed Annas mor i forbindelse med afholdelsen af et ritual. Travlt optaget af praktiske gøremål var hendes eneste personlige kommentar om livet i Santiago beklagelse over de smerter i hendes ryg, som det hårde daglige slid forårsagede, og den ubehagelige måde, hvorpå hendes chef kommanderede rundt med hende.

Hvis et individ berøves familien, fællesskabet eller en kreds af venner, som understøtter en fornemmelse af identitet, skriver antropologen Michael Jackson (1998), føler det sig formindsket. Et sådant tab opleves forskelligartet i forskellige samfund og hos forskellige individer, det være sig som et tab af nærhed, et tab af selvtillid, en svækkelse af kropslige grænser, et tomrum, et mørke eller en øget påvirkelighed over for en indtrængende fremmed tilstedeværelse. I alle tilfælde er den eksistentielle konstant dog den samme, nemlig at mennesket reduceres til passivitet, inerti og en følelse af ugyldig-

hed. Når mennesker på denne måde invalideres eller gøres mindreværdige, kan de reagere enten ved overlagt fornægtelse eller med rasende protest mod en magtfuld eller anonym „Anden“. En sådan reaktion baseret på protest kan genskabe fornemmelsen af at være i stand til at handle, af at være til stede, af at kunne påvirke den verden, der før truede med at udslette og tilintetgøre (Jackson 1998:76).

I Annas og hendes mors tilfælde har de socio-økonomiske forhold bevirket et tab af nære relationer, tab af oplevelse af personlig betydning, kontrol og stemme og en delvis overgang til en tilstand som individer, der passivt lever for at tjene andre. Deres livssituation er ikke udtryk for vold i direkte forstand som fysisk overgreb, men som overgreb eller vold i social og kulturel forstand, som en berøvelse af identitet og kontrol over vitale forhold i det sociale og personlige rum. De er ikke handlende subjekter i den forstand, at de primært indgår i relationer, de aktivt kan påvirke, men kan i en stor udstrækning betragtes som passive objekter for andres vilje (Jackson 2002:45). Denne form for vold kan med Kleinmans begreb betegnes som „social vold“ eller „strukturel vold“, hvilket er betegnelser for de uretfærdigheder og oplevelser af magtesløshed, som påføres mennesket som et produkt af asymmetriske magtforhold og sociale forhold (Kleinman 2000).

Hvordan påvirker fænomener som vold og lidelse den menneskelige bevidsthed og erfaring? Hvordan udtrykkes sådanne erfaringer af vold? Dette er de spørgsmål, som artiklen vil søge at besvare med udgangspunkt i mapuchers erfaring med og narrativer om vold. Fokus er således på subjektivitet – en følt erfaring, der kan indlæses i en magt-relation (Das & Kleinman 2000) – og fornemmelse af *agency*, det vil sige evnen til at handle og reagere som socialt væsen i forhold til en given situation. Her følger artiklen en serie af studier, der beskæftiger sig med forholdet mellem menneskelig erfaring og *agency*, kulturelle/socialt praksisser og historiske processer (Comaroff 1985; Das 2000; Gow 2002; Jackson 2002; Kleinman & Kleinman 1994). Det fælles teoretiske udgangspunkt i disse studier er en fokus på menneskelig erfaring og praksis såvel som de måder, hvorpå aktører søger at rekonstruere en fornemmelse af identitet, handlekraft og historie.

Artiklen vil beskæftige sig med to typer af vold, en social hverdagsvold og en fysisk vold, der først og fremmest beskrives og bevidstgøres i narrativer om fortidens krig. De reaktioner, som oplevelser og beretninger om begge typer af vold fremkalder, er vidt forskellige og strækker sig fra reaktioner baseret på angst, resignation og passivitet til forskellige grader af aktiv respons. I den aktuelle kontekst, som Anna lever i, gives der således forskellige rammer, inden for hvilke oplevelsen og bevidstheden om vold kan finde en mulig artikulation, ubevidst såvel som bevidst, inden for en religiøs såvel som en politisk ramme. I Annas og hendes mors tilfælde – som for mange andre kvinder i en lignende situation – sker det dog ofte, at erfaringen af den sociale vold ikke direkte italesættes. Det kendetegnende for deres skæbner er, at der tilsyneladende udtrykkes en tavs accept af situationen og de socio-økonomiske forhold, der har ført til deres nuværende livssituation, som produkt af en naturgiven samfundsorden, der ikke står til at ændre. Dette kan betragtes som et eksempel på det, Antonio Gramsci (1971) benævner et hegemonisk system, der netop er kendetegnet ved, at det dominerende samfunds tankesæt påtvinges samfundets laveste klasser, hvorved det hindrer muligheden for at kunne tænke sig en alternativ social orden. Selvom hverdagslivets sociale vold ofte ikke artikuleres direkte, findes der andre måder at artikulere volden på, hvilket der vil blive givet eksempler på i det følgende.

Beretninger om fortidens vold.

Mapuchernes levevilkår er kendetegnet ved store modernitets- og forandringsprocesser markeret af begivenheder, der i stor udstrækning har frataget mapucherne deres kulturelle selvstændighed: spaniernes forsøg på erobring, integrationen i den chilenske nationalstat, de kristne missionærers indtog og Pinochets diktatur. Mens nutidens former for overgreb mod den personlige autonomi ofte fremstår tavse og uartikulerede, står dette i kontrast til den måde, hvorpå fortidens overgreb artikuleres i den orale tradition, hvor forskellige typer af vold er omdrejningspunktet. Denne orale tradition står i kontrast til den officielle chilenske historieskrivning; her beskrives integrationen i nationalstaten som del af en naturlig og fredelig udvikling (Villalobos 1996).

I den officielle chilenske version fortælles det, at spanierne medbragte mange spejle og smykker til Chile. Ved synet af disse genstande blev de indfødte så begejstrede, at de som betaling for at komme i besiddelse af disse genstande accepterede koloniherrernes dominans; derefter levede de sammen i forholdsvis fred og ro. Som svar på denne udlægning fortæller den orale tradition eksempelvis, at spanierne ikke blot havde spejle med, men også tændstikker, som de brugte til at sætte ild til mapuchernes huse. Derfor flygtede mange til Argentina. En ung mapuche-kvinde fortalte følgende historie:

Der eksisterer en officiel version af Chiles historie og en parallel, der stammer fra den orale tradition, fra vores bedsteforældre [...]. Man har f.eks. fortalt mig, at før man underskrev fredspagten, gjorde de indfødte modstand, dette skete på Ñielol-bjerget, og de indfødte tabte dette slag. Der blev det klart for dem, hvad de var i færd med at miste, for de var helt klar over, hvad det betød at miste, at miste jorden, hvad det betød at være del af den anden, i dette tilfælde den chilenske stat. Det var frygteligt smertefuldt. Min far fortalte, at der var mange sårede, min oldefar blev skudt i foden, så de blev nødt til at skære den af, siden døde han af sorg. Historier som denne åbner op for en forståelse af den tids virkelighed [...]. Der er også steder, hvor man fortæller, at hele områder blev jævnet med jorden og shamanerne brændt på bålet.

Generelt fylder beretninger om kropslige lemlæstelser meget i disse fortællinger. Hos Annas bedsteforældre talte man for eksempel om, hvordan de fremmede soldater forbrød sig mod kvinderne og derefter skar deres bryster af. En anden ofte forekommende kommentar er som denne, en ældre kvinde kom med:

Man har fortalt mig, spanierne var meget grusomme, mange folk manglede hænder og arme, fordi spanierne havde skåret dem af; det var en hård tid.

Også andre former for overgreb og indgreb i eksistensen artikuleres, blandt andet de mange sygdomme, som spanierne medbragte, og som kraftigt reducerede antallet af indfødte:

Under krigen gav man mapuche-folket tøj, som var befængt med pestsmitten, den sorte pest. Folk udviklede bylder og døde, hele comunidades døde, mange i min familie døde; min bedstemor overlevede, men havde pestens kendetegn, arvæv, i hele ansigtet.

En vigtig del af denne orale tradition om fortidens krige er beskrivelsen af mapuchernes helte, der kæmpede mod spanierne og chilenerne, f.eks. Galvarino, én af mapuchernes helte, som i dag af mange fremstilles som et symbol på spaniernes undertrykkelse

(Ercilla 1992). Overleveringerne siger, at han døde, fordi spanierne skar hænderne af ham og efterlod ham til at forbløde.

Efter krigen følger beretninger om vold af mere social karakter. Hvor mapucherne før havde levet som semi-nomader, agerbrugere og handelsmænd, fik de nu tildelt små jordlodder, som de levede af at dyrke. I takt med et stigende befolkningspres og stadig mindre jordarealer blev det umuligt at overleve som bønder; mapucherne migrerede derfor i stort antal til byerne og blev i stigende grad del af det chilenske samfund. Som mapucher oplevede de diskrimination, primært på grund af lavt uddannelsesniveau og manglende spansk kundskaber, men også selve deres kulturelle baggrund som „indianere“ blev opfattet som lavere udviklet, hvorfor mange vendte sig fra deres oprindelige baggrund. Langsomt forandrede livsstilen sig, mange mapucher holdt op med at tale mapuchernes oprindelige sprog *mapudungun* og kommunikerede udelukkende på spansk, mange bekendte sig til kristendommen og fik uddannelse og arbejde i forsøget på at integrere sig som moderne chilenerne. Her er et eksempel på en konsekvens af den sociale struktur, og dens indgreb i mapuchernes dagligdag, beskrevet af en mand i 50'erne:

Da mapucherne blev klar over, at deres *ruka*² blev ringeagtet, fordi man siger, at det er sådan indianerne bor, var der mange, der ikke ville bo i rukas [...], og de prøvede derfor at lave huse af zink. De rejste nogle træplader med zink ovenpå og sagde, nu har jeg et hus af zink, så er jeg ikke længere mapuche, jeg er rig. Naturligvis skinnede zinken, men om natten blev det så koldt, kulden er ti gange værre i et hus af zink end i en ruka. For at undgå at blive opfattet som mapuche byggede min far et hus af gamle, ødelagte zinkplader. Om natterne faldt der vanddråber på hovedet og i ørene, og med dette fulgte sygdommene; forkølelse, bronchitis, problemer med ørene. Jeg levede med kroniske smerter i ørene, hvorfor? Fordi min far ikke ville bo i en ruka, fordi han ikke ville være mapuche, fordi de sagde, han var indianer.

Beretninger som disse om fortidens forskellige former for vold mødte jeg overalt i Sydchile, når jeg talte med personer, der identificerer sig som mapuche. Her fandt jeg det interessant at søge at forstå, hvorfor fortidens vold spiller så stor en rolle i disse menneskers bevidsthed, at de uafladeligt vender tilbage til beskrivelser af den. Beskrivelsen af fortidens vold betragtes i denne artikel snarere som en måde, hvorpå menneskets udtrykker fortidige og nutidige oplevelser af magtesløshed, forladthed og tab af autonomi og sociale relationer end som objektive vidnesbyrd om fortiden. Bevidstheden om fortidens fysiske overgreb og nutidens sociale form for vold efterlader de samme følelser af og erfaringer med brud, tab af identitet og sociale relationer, tab af frihed, magtesløshed og destruktion. Sproglige udtryk om fortidens og nutidens vold kan således betragtes som en indgang til at studere menneskers erfaring af en aktuel virkelighed såvel som menneskets måde at håndtere denne virkelighed på (Csordas 1994:282).

I det følgende vil der blive beskrevet tre måder, hvorpå bevidsthed om fortidens vold og erfaring med nutidens sociale vold kan finde et muligt udtryk, hvorigennem mennesket kan genfinde en følelse af agency og at være et socialt væsen:

- 1) Gennem en metaforisk brug af ånder og dæmoner i rituel sammenhæng.
- 2) Via en religiøs forsoning med en kristen Gud.
- 3) Gennem en politisk narrativ om statslig undertrykkelse.

Disse udtryk giver i forskellig grad individet et handlerum – i ritualets og fortællingernes rum – hvor mennesket på symbolsk vis kan reagere på erfaringer med volden og for-

handle sin oplevelse af virkeligheden. Her er det en vigtig pointe, at den måde, hvorpå forestillingen om fortidens vold håndteres, har stor betydning for, hvordan individet erfarer og artikulerer sociale forhold og kulturel identitet såvel som den måde, hvorpå individer organiserer sig socialt (Kleinman 2000:238).

Gendrivelse af dæmoner i ritualets rum

Evige Gud, du ophøjede og almægtige, hersker over våbnenes, lansernes og krigsinstrumenternes kraft, med hvilke du bekæmper din fjende. Tag din lanse af guld og brug den mod den forræderiske fjende, den uforbederlige fjende, som uafladeligt udviser dig had og søger at bekæmpe dig. Derfor, Herre, tag din lanse af guld og jag fjenden væk, bortvis ham for evigt for derved at gøre det endeligt af med djævelen i al hans afskyelighed (uddrag af shamanistisk helbredelsesritual, Alonqueo 1979:35).

Annas bedstemor Rosa tilbragte sin ungdom i Santiago, hvor hun arbejdede som vaskekone. Til forskel fra Annas mor boede hun med sine børn og sin mand, Nicolas, der på det tidspunkt arbejdede som fabriksarbejder. Omkring det tidspunkt, hvor Augusto Pinochet ved et militærkup overtog regeringsmagten i Chile (1973), blev Rosa alvorligt syg og led af tilbagevendende syner. Hendes sygdom blev tolket som „shamansyge“, man mente, det var et udtryk for, at ånderne havde kaldet hende til at være shaman, og den eneste måde at blive rask på var at blive udlært som shaman. Da Nicolas samtidig mistede sit arbejde på fabrikken, besluttede de at tage tilbage sydpå til Nicolas' forældres jord, hvor Rosa gik i lære som shaman, støttet af sin nære familie. Den tid beskrives som præget af ekstrem fattigdom. I dag fungerer hun som rituel leder og helbreder i forbindelse med sygdomme og begivenheder; eksempelvis deltager hun ofte i politiske møder mellem repræsentanter for regeringen og mapuche-folket. Rosa oplever stor misundelse og anerkendelse på grund af sit arbejde, der dog kun giver hende en yderst begrænset indtægt.

Rosa, som andre shamaner, forklarer forekomsten af vold, sygdom og elendighed som et resultat af *un mal'* og/eller *un wekufe* – af hekseri, ondskab og dæmoner – produkter af menneskelig såvel som åndelig aggression. Dæmonerne, de såkaldte *wekufe*, går hånd i hånd med menneskeligt moralsk forfald. Overalt, hvor de rituelle forpligtelser ikke bliver opfyldt, eller hvor der findes misundelse, stridigheder og diskussioner eksisterer *wekufes* eller *males*. Opløsningen af de traditionelle strukturer og opdelingen af jorden har skabt større og større ulighed, hvilket opfattes som grobund for misundelse og ondskab. Shamanerne forklarer således tilstedeværelsen af mange sygdomme med det materielle og åndelige forfald, som mapuche-kulturen har gennemgået. Sygdom og fattigdom betragtes følgelig som symptomer på et samfund i ubalance.

Mennesket er her specielt sårbart for negative kræfter, når det viger fra traditionens vej. En måde at beskytte sig mod volden og kontrollere det onde på er således at leve moralsk ifølge mapuchernes traditioner og følge ritualets vej, hvilket vil sige hyppigt at bede og udføre ritualer for det øverste væsen – kaldet Gud eller *ngegechen* – såvel som andre ånder. Mange mapucher mener, at *ngegechen*, forfædreånder og andre typer af ånder såvel som afdøde slægtninge, henvender sig til de levende via drømme, og de bruger således meget tid på at diskutere nattens drømme.

En morgen blev alle i huset vækket ved, at Rosa snakkede højtlydt og lettere ophidset

med sin mand. Da familien var kommet op og sad ved ildstedet, fortalte Rosa, at hun havde drømt om en politibetjent. At drømme om en politibetjent er et dårligt tegn, der betyder løgn og tilstedeværelsen af en dæmon, en såkaldt *wekufe*. Derfor var hun bange og bekymret. Hun fortalte dog samtidig, hvordan hun i dette konkrete tilfælde ved at påkalde *ngegechen* – det øverste væsen – havde formået at uddrive ånden. Anna og Millaray havde hjulpet hende, og sammen havde de fået mast den uhyggelige gestalt.

Rosa fortalte videre om nogle problemer, der havde været med et stykke jord, som en onkel havde gjort krav på, da de flyttede tilbage sydpå. En politibetjent havde også optrådt i denne forbindelse; han havde prøvet at overtale hende til at sælge jorden, hvilket hun havde nægtet at gøre. Politibetjenten havde truet hende med at bringe sagen for retten. Dertil havde hun svaret, at det måtte de så gøre, hvorefter sagen var kommet for retten. Heldigvis havde hun vundet. Hun talte videre om en politibetjent. Pludselig blev det svært at afgøre, om det var ham fra drømmen, ham med retssagen eller en helt tredje. Rosa fortalte, at hun havde udført et helbredelsesritual for ham, hvorefter han hævdede, at hun havde prøvet at slå ham ihjel. „Så mange folk, der kommer for at sprede rygter eller for at udføre hekseri“, klagede hun. En anden dag var der kommet en mand med nogle sten fra havet. Hun havde aldrig før set sten fra havet. Dem havde han placeret i en cirkel foran porten til hendes hus. Bagefter var der en gris, der døde.

Siden fandt jeg ud af, at drømme om politibetjente af mange opfattes som et tegn på et besøg af en såkaldt *wekufe*, en ond ånd, der nedbryder sociale bånd og fører splid, ulykke, sygdom og død med sig. Folk taler ofte om disse ånder på denne lidt forvirrende måde, hvor det for en udenforstående kan synes vanskeligt at skelne mellem fakta, myter og drømme, idet hverdagslivet og drømmelivet væves sammen i et spind af overlappende betydninger. Antropologen Michael Taussig har i sit forfatterskab beskæftiget sig med beskrivelsen af sådanne ånder (Taussig 1989, 1993). I *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (1987) beskriver han forskellige ånder fra Amazon-området, men giver også et enkelt eksempel fra Chile på en ånd, der kaldes *imbuche*. Denne ånd er egentlig et barn, som er blevet bortført af hekse; de har parteret det i små dele for derefter at sy kroppen sammen på en unormal måde med hovedet omvendt, så barnet må gå med kroppen bagvendt (op.cit.:4). Dette kan betragtes, foreslår Taussig, som en metaforisk måde at fortælle om den tortur og vold, som har fundet sted i det chilenske samfund. Taussig betegner derfor fortællinger om ånder og dæmoner som en fiktion, der læses ind i fortiden, en opfundet tradition, som afspejler nutidens ideologiske kamp (op.cit.:377). Dæmonen, der optræder som politibetjent, kan ses som en metafor for voldens konkrete udøver under Pinochets diktatur, i krigene og i hverdagslivet: en forræderisk gestalt, der adlyder de undertrykkende magthaveres ordre.

En anden gestalt, der ofte følger i kølvandet på politibetjenten, er hunden (*trewa*). Overalt på landet findes adskillige hunde, som man primært bruger som vagthunde, men hunden er også indgået som et symbol i den sociale hukommelse og bevidsthed. Man siger ofte *trewa huinca*,⁴ de fremmede hunde, om fortidens og nutidens fjender – inkaerne, spanierne og chilenerne (Cerda 1990:19), da hunden anses for det lavest udviklede dyr. Den har ingen sjæl og er tilsyneladende underdanig, krybende og servil, men kan pludselig springe frem og bide sit offer i struben. Ordet hund bruges ofte synonymt med ordet tyv; således er det at drømme om hunde også et tegn på personligt tab og forræderi. Dette kan være en del af forklaringen på, at folk ofte behandler deres hunde hårdhændet. Det betragtes som en stor fare at kæle med eller blot komme for tæt

på en hund, og folk opdrager deres hunde med en kæp i hånden, så der aldrig er tvivl om, hvem der er herre.

Én af de mest frygtindgydende ånder er rytteren, den såkaldte *witranalwe*. Denne beskrives som en rigmand⁵ – iført hvid spansk poncho, hat og læderstøvler med sølvsporer – der pludselig følger med en person om aftenen. Synet af *witranalwe* vækker stærk frygt, da denne rytter opfattes som et sikkert tegn på, at alvorlig sygdom eller død vil følge. Specielt i fremstillingen af *witranalwe* giver Taussigs idé mening. Kan man tænke sig en mere rammende metaforisk måde at fremstille koloniherrerne og deres indtog på end som fremmede rige mænd, der på hest spreder budskabet om snarlig død og ødelæggelse? *Witranalwe* er samtidig en tvetydig figur, som kan bruges til at opnå kraft og beskyttelse. Ved at begrave knoglerne fra rige mænd ved indgangen til sit hus, siger fortællingerne, kan man således beskytte stedet mod uønskede fremmede.

Synet af genfærd og dæmoner kan ikke kun betragtes som vidnesbyrd fra fortiden, men også som et varsel om tab i en forestående fremtid – som det konkrete udtryk for en følelse af, at verden er ved at gå i opløsning, og at den personlige autonomi for altid vil være truet. Det eneste, man kan gøre i det tilfælde, er at holde sammen. Forestillingen om ånderne kan derfor på denne vis optræde som en vigtig brik i en konstruktion af en fælles identitet og som et led i en måde aktivt at bekæmpe det negative i verden på (Jackson 1998:165).

Disse forestillinger om ånderne kan således tilvejebringe et handlerum, hvor mennesket via ritualer kan fremstå som agenter i bekæmpelsen af og beskyttelse mod ondskab og vold; i mapuchernes tilfælde tilbyder deres kosmologi effektive midler til at bekæmpe det. Ved at kende spillereglerne kan man omgås disse ånder og slippe godt fra det; hvis man har indblik i de shamanistiske praksisser, kan de endda også anvendes til at opnå kraft. At møde dem er således en stor eksistentiel udfordring, der enten kan resultere i destruktion, sygdom og i værste fald død eller i en overvindelse og sejr over mørkets kræfter. For at beskytte sig mod de eksistenser, der kan gøre mennesket sygt og bringe ulykke, havde Rosa lært børnebørnene at slå korsets tegn eller vende hovedet væk, for eksempel når de så film i fjernsynet, hvor der indgik dyr eller voldelige scener. Når hun skulle til byen, medbragte hun selv et kors, blade fra kaneltræet og nogle perlekæder af en hvilken som helst art for at beskytte sig mod overgreb fra negative eksistenser.

Den mest effektive bekæmpelse af dæmonerne finder dog sted i ritualerne. I løbet af disse ritualer omtales kampen mod de onde ånder med det samme ordvalg, som man bruger til at beskrive krig, og der gøres brug af udtryk, man efter sigende brugte under krigene, *mari che we*, „gid vi må blive ti gange flere“, også forstået som „gid vi må sejre“. De onde ånder, som man søger at uddrive, omtales som djævle eller fjender, man går i krig mod; som våben bruges grene fra det hellige kaneltræ, en stor kniv og træstave – som man kalder for lanser – der svinges mod de usynlige fjender, mens man påkalder *ngegechen*, det øverste væsen og andre gode ånder. Her spiller offeret en central rolle i form af afgrøder, drikke, en høne, hest eller et får, som slagtes på rituel vis ved at åbne brystkassen og partere hjertet. Shamanen kan ud fra den måde, hjertet pumper på, udsige profetier, som vedrører det sociale fællesskab. Offergerningen betragtes som en livgivende og social akt, da man viser sin påskønnelse af livets overflod ved at give noget levende tilbage til forfædrene, mens man fejrer det sociale fællesskab.

Disse rituelle praksisser kan betragtes som et eksempel på det, Taussig kalder „historie som trolddomskunst“, hvilket betyder, at de historiske billeder objektiveres i den shamani-

stiske praksis og forvandles til et magisk billede, som man i rituel praksis kan påvirke og kontrollere (1987:366). I ritualen forbindes fortiden med nutiden. Ritualen angiver en måde at kontrollere og modvirke voldens destruktivitet i et særligt metaforisk rum, der – rodfæstet i fortidens traditioner – inkorporerer fortidige og nutidige billeder. For Annas mor er afholdelsen af store ritualer som oftest den begivenhed, hun udvælger som ramme til at tilbringe sine sjældne besøg sammen med datteren; man kunne forestille sig, at dette rum – i hvert fald for en tid – giver plads til en form for italesættelse af voldens billeder og en oplevelse af at have agency og forbindelse til en kulturel identitet som mapuche.

At overgive frygten til Gud: Den kristne vej

Man fortæller, at da de levede i deres rukas, kom overfaldsmændene og tog sølvet fra dem og de ting, de brugte, alle smykkerne, men smykkerne var jo af sølv, og overfaldsmændene ledte egentlig efter guld, men de fandt ikke guld, kun sølv. Til sidst fandt de dog ud af, at sølvet også havde værdi, og de stjal det derfor alligevel, mere og mere på en uhyre voldsom måde, der var ingen medfølelse over for menneskene. Man fortalte mig, da jeg var ung, at de stak øjnene ud [på kvinderne], når de tog smykkerne, mens mændene blev dræbt, psykologisk var deres liv en evig krig. De følte så stærk en smerte, og den eneste måde, de kunne formindske denne smerte, var ved at overgive deres problemer til noget større, dette større var Gud (Erika).

Sådan beskriver Erika fortidens vold, der som reaktion førte til en søgen mod Gud. Erika betegner sig selv som evangelisk kristen, hun er i dag i 40'erne, driver en skomagerbutik sammen med sin mand og har to børn, der går på universitetet. Tilsyneladende har hun et forholdsvis harmonisk familie- og arbejdsliv. Når hun fortæller om sin familie, beretter hun dog ofte om helbredsproblemer, blandt andet lider den yngste søn, der læser historie, ofte af åndenød og hjertebanken, en tilstand, som lægen har diagnosticeret som psykosomatisk. Erika mener, at sønnens tilstand er et produkt af eksistentiel stress, økonomiske problemer og diskrimination. Selv lider hun af generel træthed, udmattelse og hyppige depressive anfald, som hun selv tilskriver den daglige eksistens i byen som mapuche såvel som den sorg, hun aldrig har fået bearbejdet, over at vokse op hos sin bedstemor stort set uden kontakt med sine forældre.

Et forældreløst barn opfattes mange steder i Chile som et barn, der er kendetegnet ved en særlig sårbarhed, da det konstant er udsat for fare fra ånder og onde mennesker, der eksempelvis forsøger at forgifte eller bortføre det. At være forældreløst barn indebærer således ofte en tilværelse præget af daglig angst for dæmoner, hekseri og fremmede eksistenser. Erikas bedstemor lærte hende derfor, at hun aldrig måtte mødes med eller spise sammen med folk, hun ikke kendte. Det vigtigste, hun har fået med fra sin bedstemor, er dog ifølge Erika gudstroen, en tro, hun mener kendetegner mapucherne som folk, og som hjælper dem til at leve fredeligt i denne verden:

Hun [min bedstemor] så, hvordan missionærerne bad og udførte ritualer og bagefter ventede på, at Gud ville høre dem. Derefter begyndte folk at vente, at slappe af, de blev mindre voldelige, mindre aggressive, de holdt op med at ønske deres næste ondt. Dette så min bedstemor, og hun fandt, at det var godt, fordi min bedstemor levede i en hård tid, i krigens tid.

Selv praktiserer Erika sin kristne tro i en lokal evangelisk kirke, hvilket hun forklarer på følgende vis:

Mapucherne har altid været personer med tro, det er sandt, de har altid haft tro. Hvorfor skal de så gå i kirke, hvorfor er de tit syge i spirituel forstand? Fordi de har behov, ikke for medicin i almindelig forstand, men for en ordets medicin, en selvfordybelse, som når man går til psykolog. I kirken gør de meget godt, dette tror jeg på. Hvorfor går jeg i kirke? Fordi jeg er så sårbar alene, derfor hører jeg til der, på denne måde bliver jeg selv stærkere, og jeg kan også hjælpe andre med at blive stærkere.

Generelt synes hun, at livet i Chile er præget af aggression og lidelse; hun mener, at opdelingen af mapuchernes jord i enkelte privatejede jordlodder har ført til et fjendskab, hvor selv brødre kan dræbe hinanden for et stykke jord. Bylivets jag og søgen efter at skaffe penge til det daglige brød har gjort mennesket egoistisk uden tanke på at hjælpe sin næste; dette står den evangeliske kirke som en stærk modsætning til. Erika tilbringer stort set al sin fritid med aktiviteter i forbindelse med kirken. Hun mener, at kirken lærer hende at håndtere sin nuværende hverdag, økonomisk, praktisk, socialt og personligt.

En anden mapuche-kvinde i 40'erne, Thereza, arbejder som pædagog på et børnehjem, hvor der primært er mapuche-børn. Hun mener, at hendes liv har været fuld af hændelser, som hjælper hende til at forstå og hjælpe forældreløse børn. Thereza fortæller om tiden, hvor mapucherne var i krig: Hvis der kom fremmede forbi, blev de ganske enkelt slået ihjel. Hendes eget liv har været præget af frygt for dæmoner såvel som mennesker generelt, og hun lider i dag af tilbagevendende depressioner:

Især skal man passe på maden, fordi man ikke kan spise i hvilket som helst hus. Min far forbød os endda at besøge slægtninge. I dag besøger jeg slægtninge af egen vilje, men da vi var børn, måtte vi ikke gå, fordi de kunne finde på at give os hvad som helst. Ifølge min far blev min mor givet *un mal* [forhekset], fordi hun spiste en forhekset majscolbe, og derfor døde hun. Hun besøgte et hus, og derefter begyndte hun at kaste op; dette varede seks måneder, og derefter døde hun.

Da Therezas far var voldelig og stærkt alkoholiseret, tilbragte hun en stor del af sin barndom og ungdom hos bedstemoderen, hvor hun ofte blev hjemsøgt af onde ånder, blandt andet mødte hun *witranalwe*, rytteren:

Jeg har set ham. Jeg har set så mange ting; pludselig ser jeg noget ondt, og så bliver vi syge. En dag sendte man mig ud for at hente urter. Lige foran gården blev jeg pludselige bange, og så mødte jeg ham. Jeg var rædselsslagen, det var frygteligt, for der, lige foran huset, stod *witranalwe*, og jeg blev ramt af en panisk angst. Bagefter kom jeg hjem og kastede op og var derefter syg i månedsvis af forskellige sygdomme som opkast, manglende appetit, panisk angst, man har ikke lyst til at spise, i grunden lader man sig selv dø langsomt.

Igen optræder et billede fra fortiden, hvis destruktivitet rækker ind i nutiden, hvor det griber ind i den menneskelige eksistens og medfører en følelse af panisk angst og opløsning af den sociale eksistens. Over for voldens billede er mennesket magtesløs og ensomt. Også Thereza var stærkt knyttet til sin bedstemor; som datter af en shaman kendte bedstemoderen til modgifte mod de sygdomme og billeder, som Thereza led af. Her blandes mapuchernes tro på det øverste væsen, *ngegechen*, og den kristne Gud:

Min bedstemor talte om den kristne Gud, og hun troede også på himlens ngegechen. Hun talte til ngegechen: 'Gud fader i himlen, du som kom for at sone vores synder, og som gav os din elskede søn.' Dette sagde hun på mapuche-sproget. Når vi blev syge, tog hun en sten, der havde et hul, og hun gav mig stenen og fik mig til at puste gennem den, derefter strøg hun den over kroppen, mens hun påkaldte Jesus ngegechen, sønnen.

Sådan lindrede bedstemoderen for en stund Therezas pinsler, men dæmonerne vendte tilbage. Selv karakteriserer Thereza sit liv som en voldsom kamp mod en ondsindet kraft, som hun i dag betegner som Satan. Da hun som 16-årig blev omvendt til kristendommen, begyndte Satans kraft at mindskes og med det angsten; hun fortæller, at hendes gang i kirken hjalp hende med at bortvise alle disse onde eksistenser, som besøgte huset. De blev dog ved med at komme, men med formindsket kraft. Samtidig vendte hun sig væk fra mapuchernes ritualer, da hun fandt, at de er præget af for meget vold og aggression, eksempelvis drikkes der for meget alkohol og ofres dyr på blodig vis. Den evangeliske form for kristendom betragter hun i dag som en måde at bevare den rene gudstro på, som kendetegner mapucherne, men i en mere ren form end den, der findes i mapuchernes traditionelle rituelle praksisser. Hun mener samtidig, at kristne idealer om næstekærlighed og moralsk livsførelse har en klar parallel i mapuchernes traditionelle livsstil.

Kristne evangeliske kirker, som de, Erika og Thereza er medlem af, spreder sig med lynets hast i Chiles slum- og arbejderkvarterer, hvor en stor del af beboerne udgøres af mapucher. De evangeliske kristne lever et liv præget af hårdt arbejde og nøjsomhed bygget på idealer om næstekærlighed og fromhed og forbud mod kortspil, cigaretrykning og indtagelse af alkohol. I den evangeliske kristendom tages der endvidere afstand fra mange af mapuchernes traditioner, herunder shamanernes helbredelsesritualer.

Fælles for Erika og Thereza er, at de har en vis grad af personlig autonomi i form af egen bolig og familieliv. De mener, at kristendommen hjælper dem med at danne nye sociale fællesskaber og skabe sig en tålelig tilværelse i det moderne byliv. Alligevel er begge kvinders liv præget af frustration og lidelse – Erika beskriver psykosomatiske lidelser som produkter af de sociale forhold, som ofte placerer mapucher i en marginaliseret situation. Hun udtrykker endog til tider tvivl om sin kristne tro:

Jeg tror, at hvis de [chilenerne] ikke var trængt ind og havde erobret territoriet, så kan jeg ikke se, hvorfor mapucherne skulle have accepteret evangeliet. Jeg tror ikke, de ville være interesserede, for før levede de godt, uden problemer, på landet lever de stadig roligt, ikke med så meget lidelse og frustration og lidelse som her i byen.

Thereza er præget af, at hendes far er stærkt alkoholiseret og voldelig. Selv forklarer hun alkoholismen som det værste, der er overgået mapucherne, og som en tilstand, der er forårsaget af frustration over mapuchernes mangel på jord og nuværende marginale position. Samtidig mener hun, at alkohol medvirker til at fastholde mapucherne i deres nuværende lave sociale position. Hun betegner alkoholismen som en ulige kamp mellem mapucher og chilenerne, som chilenerne har vundet.

Begge kvinder mener, at flere af deres nuværende problemer er et produkt af historiske forhold, der har ført til en marginalisering af mapuche-folket, de forbinder således fortidens vold med nutidens oplevelse af sociale former for vold. Deres egne erfaringer som forældreløse børn forbinder de dog umiddelbart ikke med historiske forhold. I det

hele taget er det problematisk at tale om erfaringer med et sammenhængende udtryk i form af en narrativ, der forbinder fortidens og nutidens vold. Snarere kan man tale om en narrativ, der tilsyneladende er fuld af sprækker og paradokser. Ifølge kvinderne førte fortidens krige og vold til et brud med den traditionelle „rene“ levevis (livet på landet), samtidig er den traditionelle mapuche-tro fuld af gestalter, der betegnes Satan. Den kristne religion beskrives som udefrakommende og som et brud med den oprindelige levevis; samtidig betegnes mapuchernes „rene“ religiøsitet som en egenskab, der føres videre i den kristne tro. Vold beskrives som noget udefrakommende, medbragt af spanierne, og som noget internt blandt mapucher (brødre, der dræber hinanden, dyr, der ofres).

Kvindernes beretninger kan således ikke betragtes som eksempler på, hvordan narrativer skaber en intellektuelt meningsfuld sammenhæng og struktur i erfaringen, snarere er narrativerne her udtryk for en symbolsk bearbejdning af forholdet mellem voldens destruktion af liv og menneskelivets socialitet. Ideen om den kristne Gud og Jesus Kristus hjælper til at genindsætte mennesket som socialt og handlende væsen ved at artikulere vold og lidelse som en del af menneskelivet samt til at udholde denne lidelse ved at tilbyde et socialt fællesskab og et handlerum, hvor dæmoniske gestalter kan uddrives og lidelse lindres gennem bøn og socialt arbejde. På denne måde udbedres de tab og den oplevelse af destruktion, som vold medfører, såsom tab af identitet og kontrol over vitale forhold i det personlige og sociale rum. Dette sker i et fællesskab i den nye kontekst (i byen), men på en måde, der genererer en oplevelse af kontinuitet, blandt andet via den fortsatte gudstro. Den religiøse form har således forandret sig, mens indholdet tilsyneladende til en vis grad bibeholdes og indpasses i en ny kontekst. Vold og ondskab bekæmpes i en kamp mellem gode og destruktive kræfter – Gud og Satan – hvilket har en parallel i mapuchernes kosmologi i kampen mellem ngegechen (forfædreånder) på den ene side og wekufes (hekse) på den anden.

Kvindernes erfaring er samtidig præget af en vis grad af politisk resignation. Gudstroen forhindrer, at vold og lidelse tager magten over mennesket, men angiver dog ikke et handlerum for menneskets mulighed for at forandre den sociale orden. Ved at anerkende Guds handlekraft og menneskets sårbarhed og magtesløshed over for volden overgives frygten til Gud; dette omtales som den indre forandring. Samtidig opgives også forestillingen om menneskets mulighed for alene at udvirke ydre forandring. Thereza siger om muligheden for social forandring:

Vi er i et land, hvor de store, de, der har penge, dominerer valgene. Det er som at slå mod en kæmpe. Måske kan vi generobre en smule land, men at generobre alt, hvad vi har tabt, er umuligt, for den økonomiske magt vil altid være langt stærkere end de krav, vi fremsætter.

Begge kvinder interesserer sig for politik og forsøger gennem bøn at påvirke deres nuværende situation; eksempelvis fortæller Erika, hvordan hun beder til Gud om, at der skal blive valgt politikere, der har forståelse for de fattiges problemer. På sin vis har kvinderne en politisk bevidsthed, der dog ikke kan indpasses i den kristne tro som en sammenhængende narrativ om en kamp mellem koloniherrer og undertrykte indfødte folk. Kristendommen giver derimod et personligt og socialt handlerum til lindring af volden gennem bøn og ved at angive en moralsk vej, der står i modsætning til volden; på den måde markerer kvinderne en afstand til vold og ondskab og overvinder dens destruktive kraft. Disse kvinders beretninger om vold – fortidig som nutidig – kan

ikke siges at bygge bro til den politiske sfære som del af en fælles etnisk og kulturel narrativ; kvinderne formår alligevel at fastholde en etnisk mapuche-identitet ved symbolsk at genfortolke en historisk, eksistentiel og social erfaring, der finder sted i kampen mellem gode og destruktive kræfter. Den oprindelige og nutidige „rene“ mapuche-tro hjælper dem i denne kamp. Voldens destruktivitet, symbolsk afbilledet som de såkaldte wekufe eller Satan, overvindes og bekæmpes i det kirkelige fællesskab.

Den politiske narrativ om det undertrykte folk

På grund af Pinochet er ordet 'ustraffet' i dag kommet på mode, fordi han er kommet tilbage, og ingen tør straffe ham.⁶ Morderne går stadig frit omkring. Det er sandt, at der i dag ikke findes retfærdighed i Chile, at de skyldige ikke straffes, men overgrebet mod mapuche-kulturen begynder ikke med diktaturet. Overgrebene, torturen, folkemordet begyndte allerede med spaniernes ankomst. Dette er også ustraffet. I dag føres der retssager for ting, som vi har allerede har gennemlevet igennem århundreder. Hvem har f.eks. dømt dem, som skar hænderne af Galvarino, og som efterlod ham i sådan en tilstand? Hvilken skyld har den chilenske nationalstat i forhold til dette tema, den måde, hvorpå den søgte at udrydde de forskellige religioner ved at tvinge os til at bygge kirker? Dette står stadig ustraffet, dette skal også straffes (Domingo Marileo, politisk leder af mapuche-organisationen Ad Mapu).

Ana Maria er først i 30'erne, mor til to og bosiddende i yderkanten af byen Temuco. Som ung blev Ana Maria enlig mor og stod uden arbejde, penge og bolig; det nærliggende havde været at gøre som andre kvinder, nemlig at søge arbejde – for eksempel som tjenestepige i Santiago – og efterlade børnene hos slægtninge. Ana Maria valgte dog anderledes, idet hun engagerede sig politisk i en mapuche-organisation, hvorigennem hun mødte en mand, som hun fik sit andet barn med, og som hun i dag bor sammen med i sin brors hus i et reservat. Hendes drøm er at få egen bolig og studere jura, men hun mangler midler, da hun selv er uden arbejde og hendes mand kun har en yderst beskedne indtægt fra sit arbejde inden for byggebranchen.

Igennem de sidste ti år har Temuco været centrum for forskellige mapucheorganisationer,⁷ der kæmper for mapuchernes kollektive rettigheder som et folk til bevare deres eget sprog, kultur og territorium.⁸ Ana Maria er her kendt for sin årelange kamp for at beholde retten til at bebo og dyrke et lille stykke jord, som engang var hendes bedstefars ejendom. Hendes bedstefar havde skrevet under på en formodet lejekontrakt, som siden viste sig at være en handel. I 1993 udsendte den chilenske regering et lovdekret, der ulovliggjorde handel med indfødt jord i et forsøg på at beskytte de jordlodder, som blev tildelt de indfødte (de såkaldte *títulos de merced*) i forbindelse med integrationen i nationalstaten. Med henvisning til denne lov og den måde, hvorpå handlen havde fundet sted nægtede Ana Maria at overgive grund og hus til den chilenske ejer, som ville bruge grunden til at bygge husblokke. Kampen for dette stykke jord har medført et årelangt tovtrækkeri med myndigheder og konstante sammenstød med politiet, som har forsøgt at sætte hende og hendes familie på gaden. Statens institution for indfødte folk, CONADI, forsøgte at mægle i sagen og tilbød at købe et andet stykke jord til familien. Ana Marias familie var villige til at acceptere tilbuddet, men Ana Maria selv nægtede stadig at flytte. En dag kom den chilenske ejer med politiet for at sætte dem på gaden:

Da de kom for at sætte os på gaden, forfulgte jeg dem med en hund og en kæp. Bagefter sagde de, at jeg var sindssyg, mentalt ude af fatning, jeg svarede, at jeg foretrækker at være skør, bedre at være syg i hovedet end at opgive sin jord. Dette er en kraft, som jeg har haft med mig, siden jeg var ung, noget, jeg lærte, jeg er sådan lidt rå, som nogle siger om mig, jeg er en rå leder, taler lidt og handler hurtigt. Sådan kan jeg lide at være, og jeg har opdaget, at man mange steder respekterer mig for det.

Efterfølgende bakkede familie og naboer op om Ana Maria; mænd, kvinder og børn lavede et levende hegn for at beskytte jordlodet.

Men det var altid kvinderne, som stod i spidsen, som var herude sammen med børnene. Folk, de så, hvordan børnene spiste herude, sådan gik der måneder og år. Nogle gange havde vi ingenting, og så kom folk med ting, sådan fik vi tøj og mad. Til sidst gik det op for regeringen, at vi var klar til at dø for vores jord, og regeringen sagde, uha, at skrive historie med blod, det tror jeg ikke er heldigt for nogen regering. Vi havde nemlig dunke med benzin for at sætte ild til husene og til os selv, hvis de kom for at fjerne os, dog ikke børnene; dem havde vi fundet nogen, der kunne tage sig af.

På et tidspunkt, da en gruppe af personer fra reservatet sammen med en organisation udførte en symbolsk besættelse af CONADI for at protestere mod undertrykkelsen af mapuche-folket, blev politiet sat ind for at fjerne dem. Ifølge Ana Maria tabte hendes kusine her et otte måneder gammelt foster, fordi hun blev banket af politiet i forbindelse med en anholdelse. Da de opdagede, at hun blødte, blev hun tilset af en fængselslæge, der dog ikke gav hende behandling; i fængslet aborterede hun og blev derefter steril. Ana Maria fortæller videre, at mapuche-kvinder generelt får en yderst hårdhændet behandling af politiet; blandt andet bliver unge kvinder tvunget til at tage deres tøj af foran politiet, hvilket de oplever som dybt krænkende. Hun har selv være anholdt mange gange, både som gravid og sammen med sine børn, og tilbyder gentagne gange, at vi skal besøge de kvinder, hun omtaler. Det synes så magtpåliggende for Ana Maria, at den fysiske vold gøres kendt i offentligheden, at hun kan finde vidner til volden.

De centrale omdrejningspunkter i Ana Marias personlige livshistorie er således vold og undertrykkelse. Ifølge Ana Maria afspejler disse voldelige episoder livsvilkårene for de fattige og mapucherne, der kan kendetegnes ved en ubrudt strøm af overgreb siden spaniernes indtog. Som en konsekvens af denne vold, der i dag udøves af politiet, bryder hendes børn grædende sammen, når de ser en politibetjent; de ligner også farlige monstre, bemærker hun, når de ankommer iført deres hjelme, skudsikre veste og maskinpistoler. Hun beskriver konkret fysisk vold som en synliggørelse af hverdagens sociale vold og fattigdom, der i sidste ende er et produkt af den tvungne integration i nationalstaten, som blandt andet tvang mapucherne til at blive lønarbejdere i byen.

Problemet er, at det er langt sværere at leve her i byen, for vi oplever et socialt pres fra folk og en undertrykkelse fra samfundet, fordi vi er beskedne mennesker, vi er fattige, vi har ikke midler til at leve godt, til at have et elegant hus, en computer eller den slags. Vi lever for at bevare vores rødder, ved at spille tromme på vores musikinstrumenter, ved at synge på vores sprog og danse vores danse, dette er for os lig med at bevare jorden, vores rødder, alt det, der kommer fra fortiden, det vil vi aldrig opgive. Vi vil kæmpe og dø for dette for at bevare det for vores børn, hvis vi dør, så vil det blive indskrevet i historien, at disse kvinder døde i kampen for deres jord, dette vil gøre vores børn stolte.

At jorden har så stor betydning for hende som mapuche-kvinde, forklarer hun ved at beskrive et metaforisk forhold mellem jorden, det oprindelige mapuche-territorium og den menneskelige krop:

Vi kalder hende Moder Jord, og for os betyder jorden kulturel bevarelse. At have jord betyder for en kvinde at have al den rigdom, man kan have i denne verden. Der kan hun opdrage sine børn, give dem en uddannelse, den viden, som kommer fra familien, og derved kan man bevare den kulturelle viden, klædedragten, ja, det hele [...]. Vi har vores rødder i det territorium, som benævnes mapuche-territoriet – *wall mapu* – denne jord gør os til væsener, den giver os liv, blod og lugt. Ud fra jorden afmærker man sin kultur, sine rødder, og denne kultur har stor værdi, fordi den stammer fra lang tid tilbage. Vi kvinder føler os stolte, fordi vi kan se, hvordan mapuche-folket gjorde modstand mod den spanske invasion af vores territorium, og vi kvinder har formået at udvise styrke og opdrage vores børn til at fortsætte med at være gode krigere.

I Ana Marias beretning associeres udøvelsen af vold med politi og regering, instanser, som undertrykker mapucherne som folk og truer med at fratage og destruere deres sociale eksistens og kulturelle identitet. Politibetjenten fremstår her som en konkret fysisk figur, men med samme karakteristika som dæmonerne – de såkaldte *wekufes* – som eksistenser, der går undertrykkerens ærinde og medfører splid, fattigdom, opløsning af det sociale liv og den kulturelle identitet. Som modpol står jorden som garant for liv, menneskets og naturens reproduktion såvel som bevarelse af den personlige, sociale og kulturelle autonomi. En stemme og strategi til at kæmpe mod nutidens vold finder hun ved at drage en parallel til fortidens krige, således betegner hun sig selv som en kriger, der kæmper for at sikre sin slægts og nations overlevelse.

I kontakten med fortiden spiller også shamanen en vigtig rolle. Til hver politisk protestaktion, som f.eks. besættelse af offentlige kontorer, påkalder shamanen forfædrene og de gode ånder. Ana Maria fortæller, hvordan de kæmper mod ordensmagten:

Vi er ikke, som politiet siger, vi er ikke terrorister, som har planlagt det her, for hvis vi var det, havde vi andre ting til at forsvare os med, men vi har kun træstave, vores skrig og grene fra kaneltræet, intet andet. Kaneltræet er vores hellige træ, det giver os kraft, viden, det angiver os, hvor vi skal gå hen, på hvilken måde vi skal kæmpe, det giver os shamanens visioner. Shamanen kommer også altid for at udføre ritualer for at give os kraft, for at bringe *ngegechen* nærmere.

I Ana Marias beretning skabes der en forbindelse til fortidens traditioner og krige, hvilket angiver en måde, hvorpå voldens udøvere, „de fremmede“/chilenerne, politiet og staten skal bekæmpes. Her indtræder imidlertid et forhold, som kan synes paradoksalt; mens det er staten, der står som medskabere af volden i form af fratagelse af jord, skal volden også gendrives ved, at staten anerkender sit medansvar:

Hvis det var en stat værdig til at blive kaldt en stat, havde de smidt den tyveknægt ud, som ville smide os på porten, og så havde de givet os den jord tilbage, som tilhører os i forhold til vores *título de merced*.

Ana Marias beretning har et vitalt formål, nemlig at volden anerkendes af omverdenen. Beretningen har to vigtige modtagere; dels håber hun således at kommunikere med „de fremmede“ (her i form af antropologen med en båndoptager), dels med staten, to

instanser, som samtidig drages til ansvar for volden og for at true og „stjæle“ den sociale og kulturelle eksistens. Dette ønske om at drage staten til ansvar afspejler ikke kun håb om materiel kompensation, men kan i lige så høj grad betragtes som et håb om at få en erfaring anerkendt af en ultimativ autoritet (Das & Kleinman 2000:14; Jackson 2002:56). Denne ultimative autoritet har endvidere bemyndigelse til at „straffe“ de ansvarlige for deres handlinger. Derved anerkendes volden samtidig af offentligheden som en virkelig erfaring; dette åbner for en mulighed for at overvinde følelsen af magtesløshed og genvinde en fornemmelse af agency i form af sikringen af den kulturelle bevarelse.

Ana Maria opnåede dog mere end offentlig anerkendelse af sin situation. Det endte således med, at Statens Institution for Indfødte Folk, CONADI, købte jordlodet og overdrog det til Ana Maria og hendes familie. Derefter gik hun ind i en ny kamp for også at få sit eget hus, og for at hendes naboer også kunne bevare deres jordlod. På grund af disse kampe betegnes Ana Maria i dag som „voldelig“ og revolutionær, en betegnelse, som hun virker til at trives med, men som også giver hende mange problemer og konflikter:

Jeg siger dig søster, alt dette trætter, det siger jeg dig, det trætter én at befinde sig midt i fattigdommen og vide, at vores børn vil blive del af den samme fattigdom, som vi er del af. Det trætter så meget, at jeg får lyst til at sætte ild til alle de maskiner, som arbejder dernede bagved, det giver mig lyst til at sætte ild til alle maskinerne, selvom jeg ved, at jeg bliver den første, de vil anholde, fordi jeg er en revolutionær mapuche, sådan omtaler de mig, revolutionær, de har endda troet, at jeg arbejder sammen med de indfødte i Chiapas.

Ana Marias beretning om kampen mellem undertrykkere og indfødte folk kan indskrives i en aktuel politisk narrativ, der promoveres af forskellige politiske organisationer i Chile og andre latinamerikanske lande såvel som af internationale organer, der beskæftiger sig med menneskerettigheder og indfødte folk (Bruner 1986). Denne narrativ betegner nutidens sociale vold og fysiske overgreb som et produkt af koloniseringen, det vil sige af fremmede koloniherrers udnyttelse og undertrykkelse af de indfødte folk. Koloniseringens produkter såsom indførelse af kapitalisme og liberalisme har i dag ført til det forhold, at indfødte folk fortsat er „ofre“ for store uretfærdigheder.

Denne narrativ giver Ana Maria en mulighed for at artikulere sin egen livssituation og derved indsætte sig selv som subjekt i en kamp, der går ud på at genvinde kontrollen over det fundamentale i livet, det, der sikrer menneskets fortsatte eksistens som socialt væsen og som indfødt, nemlig jorden. I Ana Marias version radikaliseres kampen mellem undertrykkere og indfødte folk således til at være en kamp på liv og død, hvor hun selv indgår som kriger med livet som indsats; betegnelsen som „kriger“ giver hende en stemme og fornemmelse af at være et handlende og socialt væsen. Nu, da hun har sejret og „erobret“ jorden, er det dog svært at sige, om Ana Maria er mere lykkelig og tilfreds. Hendes økonomiske situation er stort set uændret, og ofte mangler hun både mad, tøj og sko til sine børn. Til forskel fra andre mapuche-kvinder – som f.eks. Annas mor – har hun dog en vis form for personlig og social autonomi og en stemme, der søger at danne bro mellem hendes egen erfaring af vold og omverdenens anerkendelse af den.

Genskabelse af menneskelig agency i ritualets og fortællingens rum

Hvorfor fylder fortidens vold så meget i nutidens beskrivelser af virkeligheden? Og hvordan håndteres denne vold i bevidstheden? Artiklen har søgt at vise, at fortidens vold fylder så meget i mange mapuchers bevidsthed, fordi den relaterer sig til nutidige erfaringer med social vold, der er baseret på ulige magtforhold og marginalisering af mapuche-folket. Afskårne lemmer, som beretninger om fortidens overgreb er fulde af, er som sådan en stærk metafor for og italesættelse af en nutidig erfaring af overgreb på den personlige autonomi. Definitionen af vold indbefatter både fysisk og social vold, som har det til fælles, at mennesket forvandles fra at have status som et selvstændigt handlende subjekt til at være et passivt objekt for andres vilje og ønsker. Vold, fysisk som social, kan således associeres med erfaringer af destruktivitet, tab af identitet og kontrol over det personlige og sociale rum. Som sådan truer volden med at opløse selve den menneskelige eksistens.

I forbindelse med erfaring af vold, både social og fysisk, er det en stor menneskelig udfordring at søge at gendrive den vold, der truer eksistensen. Den måde, hvorpå erfaringer af vold artikuleres og håndteres, har her stor betydning for bevarelse af en fornemmelse af substans og agency såvel som for den måde, individet organiserer sig på socialt. I mange mapuchers tilfælde, som i eksemplet med Anna, er vold tilsyneladende ikke noget, der direkte artikuleres som en del af hverdagslivet – man kan måske her tale om en form for usynliggørelse af volden ved ganske enkelt at fornægte dens eksistens. I denne artikel er der givet eksempler på andre former for reaktioner, der alle har et til fælles, nemlig at volden italesættes via udgangspunkt i en metafor om en kamp på liv og død mellem destruktive, aggressive og onde kræfter på den ene side og opbyggelige, livgivende og gode kræfter på den anden. Denne kamp udtrykkes i narrativer og rituelle sammenhænge, udtryk, der kan rumme erfaringer af vold, og som samtidig præger oplevelsen og håndteringen af den.

I disse udtryk kobles erfaringen af vold sammen med en søgen efter ultimative størrelser, der kan bistå individet i at fastholde og genskabe en fornemmelse af kontrol, magt og socialt tilhørsforhold. Den måde, hvorpå fortidens vold håndteres og genfortolkes, angiver således en mulighed for at forholde sig til nutiden gennem en skabelse af et positivt socialt „os“ og en negativ „anden“ eksistens, der truer det sociale liv. Den måde, dette sker på, afspejler en kompleks virkelighed præget af forandrings- og modernitetsprocesser; man kan således tale om en kompleks agency i forbindelse med erfaring og håndtering af vold.

Artiklen har her givet tre eksempler på, hvordan mennesket kan genindsætte sig selv som subjekt gennem en symbolsk bearbejdelse af modsætningspar, der alle har udgangspunkt i menneskets kamp mod en kraft, der truer med at opløse det menneskelige og sociale liv. Volden associeres med en negativ eksistens eller kraft, der kan erfares som dæmoner, som Satan eller som politibetjente/staten. Fortidens vold optræder også i disse modsætningspar, eksempelvis som billeder af politibetjente eller spanske rigmænd til hest. Denne symbolske bearbejdelse giver individet en mulighed for at alliere sig med gode kræfter (forfædre, Gud, jord/traditionen) for derigennem at genvinde en fornemmelse af magt og kontrol over de negative kræfter og derved genvinde magten over vitale dele af menneskelivet.

Kan man tale om disse modsætningspar som narrative skemaer eller strukturer, der giver intellektuel sammenhæng i erfaringen? Som beskrevet er de narrative strukturer ikke som sådan nødvendigvis rationelt sammenhængende, men ofte præget af modsætninger og paradokser. Snarere er narrativernes funktion en forening af folk i sociale sammenhænge, der kan bistå individet med at genfinde fodfæste og genvinde kontrol, det være sig i det rituelle eller kirkelige fællesskab eller i en politisk organisation.

De beskrevne udtryk, der på forskellig vis kan rumme erfaringen af vold, er alle en del af Annas hverdag; både det shamanistiske ritual, den evangeliske kristendom og det politiske liv. Det er sandsynligt, at Anna kommer til at indlæse og præge sin erfaring i en eller flere af disse rammer (eller måske en helt fjerde), hvilket kan give hende mulighed for at finde en stemme i erfaringer af brud, tab og magtesløshed. Kan disse udtryk betragtes som forskellige former for modstand? Ja, i den forstand, at de er måder, hvorpå mennesket kan fastholde en fornemmelse af identitet, sammenhæng og socialt tilhørsforhold i tilfælde, hvor hverdagens problemer truer med at opløse den menneskelige eksistens og socialitet. Det er dog ikke modstand i den forstand, at der nødvendigvis er tale om bevidste politiske strategier, som individer vælger for at søge at forandre den sociale orden. Udtrykkene er snarere at betragte som forsøg på at fastholde en følelse af kontrol over vitale dele af tilværelsen, hvilket tillader en erfaring og en fastholdelse af en vis grad af personlig og social autonomi. På denne vis kan disse individer ikke blot betegnes som passive „ofre“ for volden, men kan i høj grad opfattes som aktive aktører i fortolkningen og håndteringen af en given virkelighed.

Noter

1. Alene under Pinochets diktatur (1973-1989) mistede mapucherne omkring 40 % af de oprindelige reservater, som blev overdraget multinationale tømmerfirmaer (Mariqueo 1989).
2. En ruka er et lerklinet hus med stråtag.
3. Un mal er en term, der dækker et bredt spektrum af forskellige former for ondskab, som eksempelvis hekseri, menneskelig aggression og dæmonisk indgriben.
4. En kvinde på omkring 45, der havde arbejdet i 25 år som tjenestepige i Santiago, fortalte en historie om en flok arbejdere, alle mapuche, som talte mapudungun på arbejdet som et hemmeligt sprog. De havde konsekvent omtalt deres chef som trewa huinca, den fremmede hund. Dette er et eksempel på, hvordan termen trewa ofte har politiske undertoner, i dette tilfælde brugt som en inversion af magtforholdet mellem chef og arbejdere.
5. Ifølge Faron (1964:73) kaldes witranalwe også for politibetjent, og der er sandsynligvis overlap mellem politibetjenten som ond ånd og den spanske rytter witranalwe.
6. I oktober 1998 blev Augusto Pinochet anholdt til retsforfølgelse under et sygeophold i London. Angiveligt på grund af dårligt helbred blev han udleveret til den chilenske regering, som skulle varetage restsagen. Ved ankomsten til Chile overraskede han en samlet presse ved at rejse sig fra kørestolen og lade sig modtage som en hjemvendt folkehelt. Det lykkedes siden Pinochets advokater at få henstillet retssagen med henvisning til Pinochets fremskredne alder og svækkede helbred.
7. De vigtigste organisationer i Temuco er Consejo de Todas las Tierras, Ad Mapu, La Identidad Mapuche Lafkenche og La Coordinadora Arauco-Malleco. Se Kristensen (1999, 2000, 2001).
8. Blandt andet kæmper organisationerne for retten til et område på 400.000 hektar, som de mener retmæssigt tilhører mapuche-folket.

Litteratur

- Alonque, Martín
1979 Instituciones religiosas del pueblo mapuche. Nguillathún, Ul.uthún, Machithún y Ngeikurrehwen. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Bruner, Edward & Victor Turner
1986 The Anthropology of Experience. Chicago: University of Illinois Press.
- Cerda, Patricio
1990 Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana. Nütram 2:11-36.
- Comaroff, Jean
1985 Body of Power. Spirits of Resistance. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Csordas, Thomas
1994 The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. London: University of California Press.
- Citarella, Luca
1995 Medicinas y cultura en la Araucanía. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Das, Veena
2000 The Act of Witnessing. Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity. I: Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele & Pamela Reynolds (eds.): Violence and Subjectivity. London: University of California Press.
- Das, Veena, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele & Pamela Reynolds (eds.)
2000 Violence and Subjectivity. London: University of California Press.
- Ercilla, Alfonso de
1982 Araucana. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello.
- Faron, Louis
1964 Hawks of the Sun. Mapuche Morality and Its Ritual Attributes. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Good, Byron
1994 Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gow, Peter
2001 An Amazonian Myth and Its History. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio
1971 Selections from the Prison Notebooks. Redigeret og oversat af Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith. London: Wishart.
- Jackson, Michael
1998 Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project. Chicago: University of Chicago Press.
2002 The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity. København: Museum Tusulanum Press.
- Kleinman, Arthur
2000 The Violence of Everyday Life: The Multiple Forms and Dynamics of Social Violence. I: A. Kleinman: Violence and Subjectivity. London: University of California Press.
- Kleinman, Arthur & Joan Kleinman
1994 How Bodies Remember. New Literary History 25:707-23.
- Kristensen, Dorthe Brogård
1999 Chile. I: The Indigenous World 1998-1999. København: IWGIA.
2000 Chile. I: The Indigenous World 1999-2000. København: IWGIA.

- 2001 Chile. I: The Indigenous World 2000-2001. København: IWGIA.
- LIWEN Centro de Estudios y Documentacion Mapuche.
1993 Documento de trabajo. Población mapuche: Cifras y criterios. Diane Haughney & Pedro Marinam.
- Mariqueo, Reynaldo
1989 The Ethno-development of the Mapuche People. IWGIA document no. 63. København: IWGIA.
- Mattingly, Cheryl & Linda C. Garro (eds.)
2000 Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Taussig, Michael
1987 Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.
1993 Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses. New York: Routledge.
- Villalobos, Sergio
1996 Vida fronteriza en la Araucania. El mito de la Guerra de Arauco. Santiago de Chile: Editorial San Pablo.