

HANNE VEBER

MASATO-DRIKNINGENS SOCIALE RUM

Ashéninkasamfundet i Gran Pajonal

Ashéninkaindianerne i Gran Pajonal i det østlige Perus Amazonas elsker at drikke *masato*, hjemmebrygget maniokøl. Et af kriterierne for at være ashéninka i Gran Pajonal synes ligefrem at være, at man drikker masato.¹ Forhører en ashéninka sig hos antropologen om andre indianske befolkninger, som han ikke selv har besøgt, vil spørgsmålet uvægerligt komme: „Drikker de masato?“ Hvis svaret er bekræftende, vil det blive fulgt op med et: „Nåå, så er de altså ligesom os!“ – underforstået at så har man nogle meget vigtige forudsætninger til fælles. Om nybyggere² bosat i området kan det hedde: „Nej, de drikker ikke masato. De er ikke som os!“ Nogle få nybyggere, som lever med ashéninkakvinder og holder af at drikke masato, fremfører selv dette som et vidnesbyrd om, at de er anderledes end de øvrige nybyggere. Masatodrikningen kommer til at tage sig ud som en forlængelse af deres private „protestbevægelse“, som består i åbenlyst at leve sammen med en ashéninkakvinde.³ At drikke masato medvirker til at nedsætte disse nybyggers omdømme blandt andre nybyggere. Nybyggere, som de er flest, anser nemlig ashéninkaindianerne og deres masato for noget lavt. „Ordentlige“ nybyggere bør undgå overdreven nærkontakt med begge dele, således at de ikke kompromitterer den kollektive nybyggerambition om at være civiliseret og derved højere på den sociale rangstige end folk af kategorien indianer, som pr. definition er laverestående. (At ambitionen sjældent indfris helt, medvirker til at holde idealet livskraftigt, men det er en anden historie.) Ashéninkaerne deler ikke disse betragtninger. De finder generelt nybyggerne tåbelige, tyvagtige, svigefulde og upålidelige. En vis gensidighed i nedgøringen af de andres foretrukne drikke gør sig også gældende. Et ashéninkaord for industrifremstillet pilsnerøl på flaske oversættes som „nybyggerpis“ (Sebastián Coronado, S. Hvalkof pers. komm. 1997). Hvad kategorien „indianer“ angår – indianer i betydningen „vild“ – antager ashéninka, at den må betegne en ukendt befolkning, som bor så langt væk, at de aldrig har mødt dem (se Hvalkof 1997). At drikke masato er altså i Gran Pajonal-sammenhæng en art identitetsmarkør. Den betegner et skel mellem det, som hører til ashéninkauniverset, og det som ikke gør det. Det bør naturligvis for en ordens skyld tilføjes, at indianerne gerne drikker flaskeøl (uofficielt), ligesom nybyggere også (uofficielt) drikker masato, men det hindrer på ingen måde den gensidige nedvurdering parterne imellem eller begge parters idéer om, hvilke øltyper der hører sig til hvor.

Mad- og drikkevaner hører til de relativt konservative blandt menneskers forskellige vaner. Derfor er det næppe underligt, at det at spise en bestemt slags mad eller nyde bestemte drikke ofte forbindes med kulturel, national eller etnisk identitet. Som noget fra en tidlig alder tillært, noget næsten naturligt, primordialt, er netop mad- og drikkevaner særdeles velegnede identifikationsmarkører. And so what? Man bliver næppe ashéninka bare ved at drikke masato. Men måske er det ikke masatoen i sig selv, som har betydning. Kan hænde, at masatoen blot er et middel til iscenesættelse af noget andet, som rummer den vigtige kommunikation (jf. Ardener 1992). Der er bestemte måder at drikke masato på. De varierer efter konteksten. Lad os antage, at selve måden for indtagelsen af den „nationalt“ markerede drik kan sætte rammen for en aktivering af bestemte betydninger, som i kodificeret form, evt. som symbolsk performance af normativ adfærd, *gør* noget ved og for de implicerede.⁴ Der kan generelt være grund til at se nærmere på sådanne sammenhænge, som udgøres af måltider og drikkelag, iscenesat som fester eller højtid, hvor indtagelse af mad eller drikke står i centrum. Måske er det med masatoen i Gran Pajonal som med stearinlyset i Edwin Ardeners udlægning af dansk kultur. Den er en aktivator, som under bestemte betingelser forvandler nogle omstændigheder til et socialt rum med en bestemt betydning af det „sociale“ (Ardener 1992:27-8). Det er denne art betydning, jeg i det følgende skal søge at efterspore ved at fokusere på den type masatofest, som regelmæssigt foregår blandt ashéninkaindianerne i Gran Pajonal. Jeg skal undersøge den kombinatorik, hvormed de to størrelser, masato og ashéninka, synes at påkalde en bestemt form for socialitet. Det skal gøres ved at se på masatoens fremstillingsproces, på dens ritualiserede servering, på den sociale orden, som betegnes i processen, og på drikkelagets og dette øls – dette hjemmebryggede maniokøls – betydning som katalysator for etableringen og vedligeholdelsen af noget, man kunne kalde et ashéninkasamfund – en størrelse, der er lige så flydende og vanskelig at fastholde som det øl, med hvilket de spredte bopladsers ashéninkaer fejrer at de findes – i flertal.

Ashéninka og deres maniokølfester

Ashéninka betyder, direkte oversat, „vor landsmand“ eller „vore landsmænd“; formen *noshéninka* betegner „min landsmand“ eller „mine landsmænd“. Præfikserne „no-“ eller „a-“ henviser til hhv. 1. person ental eller flertal hos *den talende*. Ordet eller ordene bruges i betydningen „min familie“ og kan referere til den allernærmeste familie, som ego deler boplads med, ligesom det kan inkludere en meget videre kreds af slægt såvel som venner og bekendte, handelspartnere og etablerede uvenner. I videste forstand betegner ordet en etno-lingvistisk kategori omfattende alle, der deler samme sprog og adfærd, dvs. også individer man måske ikke kender personligt. Nøjagtig hvilken grad af inklusion ordet „ashéninka“ indebærer, fremgår til hver en tid af konteksten. „Mine landsmænd“, *noshéninka*, kan altså både være „min mand/kone og børn“, „hele min familie“, „alle i Gran Pajonal“, eller i videste forstand „alle af min slags i regnskoven“. Ordet tager udgangspunkt i en egocentrisk kerne af „mig og mine“, hvortil kan lægges lag på lag af stadig fjernere, men ækvivalente, størrelser. I afgrænsningen mod andre indianere i regnskoven spiller masatoen igen ind. Ashéninkaer hævder fx, at de (set fra etnografens synspunkt) sprogligt og kulturelt nært beslægtede nabogrupper af piroindianere, af ashéninka betegnet *shimirinchi*, er helt anderledes end „os“. Piroerne drikker nemlig *chapo*, en drik

af søde, mosedede bananer! (Denne kan gæres til en udmærket alkoholholdig drik. Faktisk fremstiller og drikker piroerne også masato, men dette går ashéninkaerne i denne forbindelse let hen over.) „Ashéninka“ betegner et socialt „vi“, et (moralsk) fællesskab i durkheimsk forstand, orienteret omkring fælles værdier, snarere end en etnisk gruppe forstået som et udvendigt fællesskab baseret på et sammenfald af interesser vis-a-vis en anden, ekstern, gruppe eller en inkorporerende stat.

Masato er den spanske betegnelse for det maniokøl, som ashéninkakvinderne fremstiller til hverdag og fest. Selv kalder indianerne øllet for *pyaarentsi*. Festudgaven har konsistens som kærnemælk (den uhomogeniserede økologiske), smag som yoghurt naturel, er ofte lyserød og kan nå en ganske høj alkoholprocent. Hverdagsversionen er tynd, hvidlig og kun ganske svagt gæret. Det er skummetmælks- og lyst-øl-udgaven, en glimrende drik, men ikke nær så spændende som festversionen. Den hører slet og ret til husholdets daglige føderepertoire. Anderledes tager det sig ud, hvis man begynder at se på det sociale liv, som masatoen og dens drikning under ashéninkaernes fester betegner. Her er masatoen ingen helt simpel sag at befatte sig med.

Fremstilling af det stærkt gærede maniokøl implicerer i sig selv forskellige sociale relationer, og i det kollektive drikkelag, som en masatofest hos ashéninka i Gran Pajonal udgør, aktualiseres en række sociale ordningsprincipper og betydninger, som gør det muligt – vil jeg påstå – at opleve, eller i hvert fald at forestille sig, eksistensen af et ashéninkasamfund. Man kan måske sige, at masatoen er den fremkaldervæske, som får ashéninkasamfundet til at komme til syne – i det omfang man overhovedet kan tale om samfund på dette afsidesliggende, isolerede og gudsforladte regnskovsplateau, hvor femseks tusinde indianere lever på små indbyrdes uafhængige bopladser spredt over et område på størrelse med Fyn.

Ashéninkaerne selv har ikke noget koncept svarende til vores „samfund“. Deres *nampitsi* („mine huse“) oversættes på spansk som *comunidad* og er det nærmeste, man kommer en indfødt betegnelse for organiseret fællesskab. Ordet indikerer et socialt sted svarende til det danske „boplads“ eller i videre forstand en regional sammenslutning af bopladser. Bopladserne i Gran Pajonal er hver især autonome, selvforsynende enheder, som i det højeste samarbejder indbyrdes inden for en løs lokal associering mellem et begrænset antal bopladser. Relationer mellem fjerne eller fremmede bopladser er sporadiske og foregår på et individualiseret plan. Ashéninkasamfundet, forstået som et fællesskab omfattende hele den indfødte befolkning i Gran Pajonal, synes umiddelbart at svare til forestillingen om et *imagined community* – „imagined“ i andersonsk forstand som et samfund, hvis medlemmer aldrig møder eller kender hinanden, og som derfor alene findes som en forestilling i deres bevidsthed (Anderson 1991). I Gran Pajonal er det således næppe muligt – om end man måtte bifalde et empirisk samfundskoncept – at udlede et totalt ashéninkasamfund som en struktur af udvekslinger, overlappende sociale netværk, slægtskabsrelationer eller relationer mellem aktører slet og ret (se iøvrigt Barth 1992:17-21 for en antropologisk funderet kritik af et sådant samfundsbegreb). Ikke desto mindre vil jeg påstå, at det er legitimt at tale om et ashéninkasamfund som noget i retning af det, Durkheim kaldte et *fait social*, et socialt, kollektivt, fænomen med en egen, selvstændig eksistens som et system af betydninger, tankemåder og værdier, som ligger uden for individernes subjektivt bevidste kontrol.

Hos Durkheim implicerer det en tilstedeværelse af eksplicite systemer af regler og forpligtelser, som styrer og begrænser. En anden, nyere, opfattelse af fænomenet, som fx

den Niklas Luhmann har formuleret, ser snarere nogle fælles, implicite, indforståelser, som er mekanismer til koordineret motivation og valg mellem flere handlemuligheder, der bliver basis for videre kommunikation. Her er m.a.o. tale om kybernetiske styringsredskaber (Luhmann 1995). De omfatter ikke samfundet som en totalitet. (Luhmann er i det hele taget forsigtig med at udnævne samfundet til andet end en vagt defineret mangfoldighed af systemer på forskellige niveauer.) De medierer forholdet mellem individuelle aktører og forholdet mellem det kollektive og det individuelle niveau, hvorved det sociale system reproduceres. Jeg vil forsøgsvis anskue ashéninkaindianernes masatofest som et symbolsk medie i den forstand, at masatofesten kodificerer handlinger og forventninger ikke blot i den sociale kontekst, som masatofesten i sig selv udgør, men generelt i alle forhold mellem ashéninka indbyrdes. Det gør den gennem etablering af nogle symbolske fællesnævner, gennem hvilke handlemuligheder og forventninger koordineres.

Blandt folkeslag, som lever i spredte bosætninger, har antropologer sædvanligvis fundet ritualer eller andre regelmæssigt forekommende begivenheder, som har samlet folk i en fælles udøvelse af bestemte handlinger, gerne af religiøst eller andet transcenderende tilsnit. Hos ashéninkaindianerne i Gran Pajonal har man ingen formelle ritualer – dvs. ingen sæsonbestemte eller på anden måde allerede fastlagte anledninger til større sammenrend af folk,⁵ som forsamles for at fejre en begivenhed eller for at udføre ceremonielle handlinger, overgangsriter o.l. Der er således ingen basis for at finde samfundet i en klassisk antropologisk ritualanalytik. Det eneste i Pajonal-ashéninkaernes verden, som nogenlunde hyppigt samler større forsamlinger (en forsamling er i denne forbindelse af størrelsesordenen over 20) er masatofesterne.⁶ De foregår efter et ganske bestemt mønster, men de afholdes ikke på nogen bestemt tid eller med bestemte intervaller. De finder sted, når nogen beslutter det. Forberedelsen af dem indebærer en stor arbejdsindsats fra kvindernes side, og de medfører naturligvis megen bevægelse gennem skoven, når folk fra forskellige bopladser kommer sammen omkring ølkarret. Masatofesternes eksplicite mål og mening er, at folk skal blive fulde, helst så grundigt det nu er muligt, og med alt hvad det indebærer af risiko for, at nogen skal komme alvorligt til skade, hvis gemytterne kommer i kog under rusen. Masatofesterne strækker sig over den tid, det tager at drikke alt øllet, dvs. en to-tre-fire dage. Mens drikkeriet står på, indstilles alt arbejde, og der spises kun de fødevarer, der allerede måtte være i huset, *inden* festen startede. Her er altså tale om *rent* druk – ikke en kombination af mad og drikke som kendetegner fester mange andre steder.

Masato – føde og næring

Masato fremstilles af maniok, den plante som i Andeslandene betegnes som *yuca* (*Manihot esculenta*). Planten er en amazonisk opfindelse. Arkæologer har fundet vidnesbyrd om *yucadyrkning* og -forarbejdning ved Orinocofloden o. 2500 f.v.t. (Roosevelt 1993). Men da man regner med, at det tager 3-4000 år at udvikle en vild plante til en kulturplante, må *yucaen* som dyrket plante formodes at gå mindst 7000 år tilbage i tid (Lathrap 1970:57). *Yuca* udmærker sig ved at kunne trives i næringsfattig jord, som typisk findes i tropiske regnskovsområder. Den tåler desuden tørke, er højtydende og kan høstes hele året (Meggers 1988). Den udgør i hele Amazonområdet basisfødemiddel for både de indfødte og de indvandrede befolkninger.

Ashéninka kalder planten *kaniri* og opregner eller dyrker mindst tredive varianter af den. Planten og dens rodfrugter kendes under mange betegnelser, alle af sydamerikansk, indiansk oprindelse. *Yuca* er et taino-ord og det almindeligste ord for planten i Andeslandene og Mellemamerika. I Brasilien kaldes den *mandioca* (tupi-guaraní-ord), på engelsk er det blevet til *manioc*, på dansk *maniok*. I Gran Pajonal og i det centrale peruanske Amazonas er ordet *yuca* den vanlige betegnelse på spansk og i overensstemmelse hermed også den betegnelse, som bruges i det følgende.

Yucaen forekommer i to hovedformer – som ikke er forskellige former i biologisk forstand, men blot varianter inden for samme plante – en bitter med et højt indhold af cyankalium, som omdannes til blåsyre ved iltning, og en sød med et lavt indhold af giften. Både den bitre og den søde yuca findes i utallige varianter mht. størrelse, farve, konsistens, smag etc. (if. Carneiro opregner kuikuruindianerne fx 50 forskellige varianter (1983:81)). Ashéninkaerne dyrker over 20 forskellige typer af sød yuca (Hvalkof 1986: 27). Til anvendelsen af den bitre yuca er knyttet en række karakteristiske arbejdsgange og redskabstyper forbundet med den komplicerede afgiftningsproces, som er nødvendig, før yucaen kan anvendes som føde. Processen omfatter udvaskning, rivning og varmebehandling på forskellig vis. Her er tale om et særdeles tidskrævende arbejde, som i alle indianske samfund påhviler kvinderne (Rivière 1987). Til gengæld får man et fødeprodukt, som er næringsholdigt og egnet til opbevaring gennem næsten ubegrænset tid. Den søde yuca indeholder en ringe mængde giftstoffer og kræver ingen særlig forarbejdning. Den behøver blot at skrælles, før den koges eller ristes og spises. Den søde yuca „opbevares“ i jorden, indtil den høstes og koges eller ristes til umiddelbar konsumtion.

Yucaen førtes efter al sandsynlighed fra Brasilien til Congo og Angola af portugiserne i det 16. århundrede, hvor den blev inkorporeret i de lokale subsistenssystemer. I Afrika er planten kendt under betegnelsen *cassava*. Ordet kommer af *casabe*, et arawakord for cassavabrød, og i hele Nordvestamazonas og omegn fællesbetegnelse for tørret brød fremstillet af den bitre yuca. Plantens betydning afspejles deri, at den i 1995 lå på fjerdepladsen blandt verdens vigtigste fødekilder til energi i tropiske områder (Dufour 1995). Denne gamle kulturplante, som gennem årtusinder havde udgjort basisføde for et flertal blandt Amazonlandets befolkninger, blev imidlertid ikke straks en ubetinget succes i den Gamle Verden. Afrikanister ser hyppigt på *cassava* med en vis ringeagt. Den er et fyldstof, en masse stivelse med lavt indhold af vitaminer og mineraler og dertil, for den bitre variants vedkommende, potentielt giftig for mennesker og husdyr. Den komplicerede forarbejdning, der skal til for at neutralisere giftstofferne i den bitre yuca, synes at have givet anledning til problemer i Afrika, hvor man – muligvis pga. en mangelfuld eller utilstrækkelig forarbejdning af yucaen inden brug – har set tilfælde af forgiftninger (op.cit.). Sammesteds er forekommet proteinmangel ved brug af yuca som basisføde. Det hænger øjensynlig sammen med, at man her har levet på en kost bestående *udelukkende* af yuca. Tilsvarende problemer kendes ikke blandt Amazonas' indfødte folk. Her er yucaen del af et fødekompleks, hvori også indgår kød, fisk, insekter samt andre planter, vilde og dyrkede. Undersøgelser gennem de seneste årtier indikerer, at de kemiske processer, der foregår, når yuca kombineres med andre fødetyper (og herunder også tygning af *cocablade*), øger rodknoldenes næringsværdi. En opvurdering af yucaen kan være på sin plads (op.cit.). Det er ikke planten, der er noget i vejen med, men måden den er blevet anvendt på uden for Sydamerika.

Undersøgelser af yucaens sammensætning peger i den forbindelse på, at kvaliteten af rodskoldens proteiner forhøjes gennem den gæring, yucaen gennemgår, når den brygges til øl (Little 1985:xix-xx). Dette er særlig vigtigt for befolkninger som ashéninka, hvis basisføde er yuca. Masatodrikningen har således et ernæringsaspekt, som ikke skal overses, og som især er vigtigt i et marginalområde som Gran Pajonal, hvor jorden er relativt karrig, hvor det naturlige plantemiljø ikke indbyder til stor befolkningstæthed, og hvor mængden af vildt er tilsvarende begrænset.

Studier af ashéninkas subsistenssystem har vist, at det på basis af kombinationen af havebrug, jagt og indsamling (herunder et begrænset fiskeri) generelt lykkes at holde et pænt ernæringsniveau, omend forsyningen af proteinholdig føde kan være på grænsen til det utilstrækkelige (Denevan 1974). Derfor kan forholdsvis små udsving i produktionssystemet hurtigt forrykke balancen, så der opstår fejlnæring. Sådanne udsving kan være forårsaget af kontraktarbejde for nybyggere, som afskærer mændene fra at gå på jagt eller begrænser havebrug og indsamling på forskellig vis (Hvalkof 1987:10). Der kan også blandt ashéninkaerne selv være uoverensstemmelser, som tvinger individuelle hushold til at flytte og dermed gør dem delvis subsistenstrængte i perioden, indtil en ny have bliver produktiv. Det er forekommet, at indianere er ophørt med at drikke masato – omend sjældent permanent – under intens påvirkning fra missionærer, som har prædikeret mod fuldskaaben og dens ulykker. Fænomenet kendes især fra ashaninkagrupper i andre områder end Gran Pajonal, hvor adventistmissionen har været aktiv. Her har adventistiske fødetabuer (især forbud mod at spise de fleste slags vildt og skælløse fisk i området) og forbud mod masatodrikning tidligere i historien i visse tilfælde medført, at hele bopladdssamfund fik svære symptoner på fejlnæring og blev ramt af forskellige sygdomme (se Veber 1991a). Der er m.a.o. gode grunde til at anerkende, at masatoen, givet vilkårene for subsistensproduktion i Gran Pajonal, udgør et ikke uvæsentligt nærings-element for ashéninkaindianerne. At masatoen, som i øvre Amazonas øjensynlig går flere tusinde år tilbage i tid, derudover har en vigtig social betydning er almindeligt anerkendt i Amazonforskningen (Lathrap 1970:54-7).

Masatoens sociale organisering

En masatofest i Gran Pajonal fordrer, at nogen først brygger drikken. Hertil kræves flere ting: en rigelig forsyning af yuca, en mængde brænde, et antal store gryder, et eller flere store øltrug samt nogle kvinder, som udfører bryggearbejdet. Enhver ashéninkakvinde ved, hvordan man fremstiller masato. Men hvor fremstillingen af det svage øl til hverdagsbrug er den enkelte kvindes egen sag og foregår i hendes eget hus i en enkelt gryde, er brygningen af festens masato en ganske omfattende opgave. Den forudsætter en organiseret flerhed af voksne kvinder og involverer i praksis alle bopladsens kvinder. Brygningen kræver plads og foregår derfor ikke i et af de familiehuse, som hører det enkelte hushold til, og som er den enkelte voksne kvindes private domæne. Bedst foregår brygningen i det fri på bopladsen eller under det halvtag, som udgør bopladsens interimistiske fælleshus, gæstehus og mandshus i ét.

Inden selve brygningen kan gå i gang, må der høstes en stor mængde yuca. I det arbejde deltager så mange kvinder som muligt. De store, op til en halv meter lange rodfrugter graves op af jorden med en machete. Derefter bæres yucaen hjem i kurve, som i snit vejer

sytten kilo. Der kan være 30-45 minutters gang mellem mark og boplads, og der skal måske bruges mellem ti og tyve kurvefulde yuca samt en eller to kurve med sødkartofler, lilla yams eller anden sukkerholdig afgrøde. Sukkerindholdet i de sidste forhøjer øllets styrke (alkoholprocent) og tilfører masatoen ekstra smag og en lyserød farve. Der må også være en passende forsyning af tørt brænde, hvilket det er mændenes opgave at sørge for. Mændene må også bære den store udhulede træstamme (*inchatona*) af størrelse som et badekar frem, som masatoen skal brygges i.

Den yuca, som dyrkes i Gran Pajonal, er *sød* maniok, som blot befris for sin skræl, hvorefter den hugges i mindre stykker og koges. Når den er kogt godt ud, moses den så fint som muligt med en kølle, tilsættes nogle mundfulde kogt gennemygget yuca og blandes med vand i passende mængder. Samtidig tilsættes godt gennemyggede stykker af sødkartoffel eller yams, som spyttes ud i karret. Enzymer i kvindernes spyt sætter gæringen i gang, og af denne afhænger øllets styrke og kvalitet. Man ser helst, at så mange kvinder som muligt bidrager med at tygge sødkartofler og spytte dem ud i det store kar, hvori masatoen brygges, alt imens det tunge slæb med at mose yucaen går på skift mellem kvinderne. At brygge masato til en fest omfatter 3-4 dages uafbrudt arbejde fra tidlig morgen til sen eftermiddag, inden ølkarret er fuldt og kan dækkes til med store blade og forsegles med strimler af bark for at henstå i ro til gæring en dags tid eller to, forinden masatoen drikkes.

Arbejdet foregår under ledelse af én kvinde, som tager projektet på sig. Hun leder og fordeler arbejdet, og i praksis er hun også den, som udfører det meste af det hårde slid. Hun arbejder konstant og overvåger projektet i de dage, brygningen varer. De øvrige kvinder deltager på skift. De kommer og går og kombinerer deltagelse i opgaven med deres øvrige daglige gøremål. Her er i princippet tale om en asymmetrisk over/underordningsrelation, som i kvindernes arbejdsfællesskab midlertidigt tilsiger én person at føre an, mens de øvrige underordner sig hendes ledelse i et bestemt projekt. Man siger, at hun „ejer“ eller „bestemmer over“ projektet, men det indebærer ikke, at hun kan udvide sin lederposition til andre felter af det sociale liv. Hendes anførelse gælder ene og alene det specifikke projekt, her en ølbrygning. Dette ordningsprincip gælder alle former for arbejdsfællesskaber blandt ashéninka, hvad enten de involverer kvinder eller mænd. Det er ikke stedet her at gå yderligere i detaljer med ashéninkas organisering af arbejdsfællesskaber. Lad det blot være fastslået, at positionen som „anfører“,⁷ som vi har set, er både domæne- og tidsspecifik og går på skift mellem forskellige personer afhængigt af arbejdsopgavens karakter. Det er en position, hvor det i princippet er muligt for enhver at tage æren og ansvaret for en opgaves iværksættelse og gennemførelse, givet en fælles accept fra de implicerede deltagere.

Men andre relationer er involveret i masatobrygningen end arbejdsfællesskabets. Grundlæggende forudsætter tilvejebringelsen af yuca og redskaber nogle udvekslingsrelationer mellem mand og kvinde. Det er inden for rammerne af disse, at anlæggelsen af en mark, dyrkning og høst af yuca organiseres. Fremstillingen af øltrug og erhvervelse af gryder og redskaber sker under tilsvarende forudsætninger, nemlig udvekslinger mellem mand og kvinde i et ægteskabsforhold, hvor hver leverer fastlagte produkter og arbejdsydelser, der er bestemt af kulturelle konventioner. Mandens arbejde supplerer kvindens og vice versa. De udgør hinandens mulighedsbetingelse. Kort fortalt: manden fælder skov og anlægger en yucamark (hvori også vokser en lang række andre afgrøder, men det er en anden historie!). Kvinden holder marken fri for ukrudt, plejer de fremvoksende

planter, sætter hegn mod skadedyr, høster afgrøderne og bringer dem hjem til bopladsen. Manden sørger løbende for brænde i form af halvstore træstammer, som han fældede, da han anlagde marken. Stammerne ligger tilbage på marken, efter at den er brændt af før tilsåningen. Han vil efterhånden bære dem hjem til køkkenbålet. Han vil også gå på jagt for at bringe kød til huset, et hverv der af både mænd og kvinder anses for mandens vigtigste opgave i livet. Ashéninkamændene er for de flestes vedkommende fremragende jægere, men da der ikke er meget vildt at tage, kan kødgryderne ofte være både hel- og halvtomme. Man kompenserer gennem indsamling i skoven, hvor man tager alt spiseligt, som findes, plantedele, bær, frugter, mange typer insekter, haletudser, frøer mv., og gennem fiskeekspeditioner til nærliggende floder, hvor mængden af fisk dog ikke heller er overvældende. Ligesom mandens fornemste opgave i ashéninkas forståelse er at skaffe kød, er det kvindens at holde huset godt forsynet med markens afgrøder. Kvinden tilbereder dagligt store mængder yuca til familiens måltider. Derudover vil hun i reglen sørge for brygning af hverdagens masato. Der synes at være et direkte proportionalt forhold mellem et husholds forsyning af masato og kvindens tilfredshed med mandens indsats. Man kan hævde, at udvekslingsforholdet mellem manden og kvinden blandt ashéninka får sit fornemste udtryk i masatoen, produktet af en hel lang serie af pligtige og forpligtende ydelser de to ægtefæller imellem. Det samme gælder i en videre forstand for den stærkere og længere gærede masato til festbrug, til hvilken flere hushold kan bidrage ikke blot med arbejdskraft, men også med redskaber og afgrøder.

Brygningen af festøl har altså som sin sociale forudsætning dels en symmetrisk relation mellem mand og kvinde baseret på direkte reciprocitet, dels en asymmetrisk over/underordningsrelation, som aktualiseres i det udvidede arbejdsfællesskab. De to typer af relationer skitseret her gælder som organisationsprincipper i videre forstand. De symmetriske relationer karakteriserer således både de nære og allerede forpligtede forhold mellem beslægtede individer af samme generation og relationer mellem ligestillede ikke-slægtninge. Relationer af typen mor-datter, far-søn, svigerfar-svigersøn er typisk en asymmetrisk over/under-ordningsrelation. Denne type relation er den samme, som genfindes i det, jeg har kaldt anføringsrelationen i arbejdsfællesskabet. Den strukturerer forskellige grader af inkorporering afhængigt af kontekst. Man kan visualisere systemet af spatial og begrebslig inkorporering som et system af koncentriske cirkler, hvis center er ego, og de udenom liggende ringe betegner forskellige grader af „mine“ eller „vore“ ashéninka (familie/landsmænd) (se også Varese 1973:71 og Hvalkof 1989). I princippet er ashéninkas sociale system egalitært i begrebets bogstavelige forstand. De asymmetriske relationer og deres skabelse af større enheder, eller rettere „flerheder“ gennem aggregation af de mindre, er derfor aldrig af permanent art. De holder, så længe som situationen indbyder til det, og de involverede personer finder det ønskværdigt. De enkelte, små, enheder opløses ikke. De bevarer hver især deres autonomi og går altså hverken politisk eller socialt op i en højere enhed. Der bliver således ikke tale om en socialitet i substantiel forstand, hvor samfundet tænkes som en organisk eller funktionel enhed eller totalitet bestående af indbyrdes afhængige dele, men højst om en løst aggregeret sammenhæng eller samfundsmæssighed indeholdt i et kommunikations- og betydningsfællesskab. Ashéninkas „samfund“ – hvis man kan bruge det ord – kan beskrives som et meget fleksibelt socialt system, hvor fragmentering og opbrud aldrig er noget unormalt, og hvor momentær samling og fælles handling kan effektueres fra det ene øjeblik til det andet. I stedet for disintegration og fragmentation som unormalitet, hvilket i den konventionelle

(durkheimiske) sociologi fremstår som et problem, har vi altså ikke-integration som det normale og flerhed (snarere end enhed og totalitet) som noget potentielt og midlertidigt. Vi skal siden se, hvordan de typer af relationer, som er skitseret for arbejdsfællesskabet (momentær aggregering inden for en asymmetrisk relation) og forholdet mellem individer generelt og mand og kvinde specielt (symmetrisk relation baseret på komplementær reciprocitet), aktualiseres i masatofesten, når folk bringes sammen i fælles beruselse.

Festen

Mens masatoen står til gæring, inviteres gæsterne. De fjernest boende varskos pr. sendebud. Andre lytter efter lyden af tuden i et kohorn, som er tegnet på at festen afholdes. Gæsterne vil nu komme vandrende gennem skoven. De vil være iført deres pæneste *cushma*, en fodlang bomuldskjortel af egen tilvirkning eller syet af kraftigt bredstribet markisestof, erhvervet gennem arbejde for nybyggere (Veber 1990, 1992, 1996). Nogle vil eventuelt have forsynet deres *cushma* med diskrete røde striber, og de fleste vil have gjort sig umage med ansigtsbemalingen, hvis hovedingrediens er en klar rød farve (*anatto*) udvundet af *achiotebuskens* frøkapsler (*bixa orellana*). De vandrette tatoveringer tværs over kindbenene vil være trukket op med blå farve, læberne vil være malet mørklilla, og mændene vil bære fjerprydelser hængende ned ad ryggen. Der vil være friske cocoblade i de dertil indrettede poser, og frisk kalk i de tilhørende små kalabasser samt *chamairo* (en lian fra skoven) til at forhøje nydelsen ved cocatygningen. Folk vil være glade og forventningsfulde og parate til at drikke sig en gedigen brandert til. Mødre med småbørn vil medbringe et tæppe, hvis de ejer et, og lidt ristet yuca, så de små kan sove lunt og bispises under forløbet. Ellers er princippet, at ingen kan forvente, at mad serveres, mens der drikkes, og der drikkes, til ølkarret er tomt. Al vanlig aktivitet suspenderes totalt, så længe masatodrikningen står på. Falder nogen i søvn eller „går ud“ undervejs, er det deres egen sag. Man sover, til man vågner, og drikker så videre, indtil man igen falder om, og så fremdeles til de sidste sjatter på ølkarrets bund er suget op gennem et strå. Mændene, såvel de hjemmehørende som de besøgende, forsamles i eller omkring bopladsens gæstehus, et ydmygt, åbent hus uden vægge. Kvinderne fylkes om ølkarret, som er opstillet andetsteds på bopladsen, gerne i læ af de større familiehuse.

Øllets „frue“ er den kvinde, som har stået for brygningen. Hun er ikke nødvendigvis identisk med bopladsens kvindelige overhoved, som regel den ældste hustru⁸ til bopladsens mandlige overhoved og mor eller svigermor til bopladsens yngre kvinder. Brygmesterinden er heller ikke nødvendigvis medlem af den udvidede familie, som udgør bopladsens kerne. Hun kan lige så vel være en tilflytter eller en fjern slægtning, som af sociale grunde har valgt at knytte sig til bopladsens folk og indgå i deres fællesskab. Der er ære og anerkendelse forbundet med at have forestået en vellykket brygning af festøl. Den kvinde, som har gennemført en sådan brygning, har også æren af at skænke masatoen op og bære den rundt blandt mændene og gæsterne.

I festens indledende faser foregår udskænkningen efter fastlagte konventioner. Masatoen øses gennem en sigte op i en skål (en overskåret kalabas eller en emaljeret metal-skål), som gerne rummer op til en halv liter. Én skål ad gangen bydes frem af den kvindelige brygmester for hver enkelt mand og for eventuelle fremmede, besøgende kvinder. Den, for hvem der således skænkes op, forventes at tømme skålen uophørligt, helst i et

enkelt drag. Der bydes nemlig ikke masato for den næste, før skålen er tømt og kan fyldes på ny. Kvinden, som således skænker ud, vil bære en stor grydefuld masato rundt og fylde drikkeskålen fra den. Hun tilkendegiver gennem den rækkefølge, hvorved hun skænker ud til de forskellige personer, hvem der har gjort sig fortjent til hendes respekt. Hun kan vælge helt at overse bestemte personer, og disse kan ikke tillade sig at protestere, men må pænt vente til kvinden byder dem en skål masato, eller en anden person tilbyder af sin. Hun kan også uddelegere udskænkningen til andre kvinder fra det bryggelag, hun har forestået, fx sine døtre eller søstre. De kvinder, som har deltaget i brygningen, forsyner sig selv og besøgende kvindelig slægt direkte fra ølkarret uden at afvente den ritualiserede opskænkning fra brygmesterinden, som alle mændene er underlagt.

Efterhånden som festen skrider frem, og det i stigende grad bliver vanskeligt for de implicerede at holde på formerne, balancen og rækkefølgen, vil mændene selv forsyne sig af en grydefuld øl, som de hjemmehørende kvinder vil sørge for at bringe til gæstehuset, eller, hvis kvinderne „glemmer“ denne pligt, vil deres mænd begynde at opsøge ølkarret selv. Dette følger af den samtidige og gradvise opløsning af de normer for adfærd, som tilsagde mændene at holde sig i gæstehusets område og kvinder og småbørn i ølkarrets nærhed. Men der sker ikke en social opløsning i omgangsformerne slet og ret. Thi med nedtoningen af den formaliserede udskænkning og den asymmetriske „anføring“, som øllets frue symboliserede, træder nu den anden vigtige ordningsform blandt ashéninka, reciprociteten, frem. I hvilket omfang det sker, afhænger af situationen, gæsternes art og deres relationer til værtsfolkene. I den mere hjemlige kontekst, hvor ingen af festdeltagerne rigtig er fremmede, men alle er familie, vil man nå en fase i festen, hvor folk gensidigt søger for hinanden, bytter masato, lader skålen gå på omgang så at sige. Det gælder mellem mændene indbyrdes, mellem kvinderne, og på tværs – det sidste dog på den måde, at en kvinde bringer en grydefuld masato til sin mand, sin far eller sin bror, som derpå vil distribuere indholdet blandt de øvrige mænd. At udskænke masato for mænd af andre kategorier er for kvinders vedkommende forbeholdt brygningens „frue“ eller dem, til hvem hun har uddelegeret hvervet. Alt andet vil være at opfatte som en seksuel invitation og hører normalt til en sfære, hvor stor diskretion tilstræbes. På samme måde kan en mand bringe masato til sin kone, sin mor eller sin søster, men ikke til andre kvinder. Men masatofestens fremskredne stadier er naturligvis her som andre steder en gråzone, hvor mange grænser kan overskrides.

Festens deltagere forlyster sig gerne med forskellige arter af sang og musik. På bopladser, hvor man råder over en funktionsdygtig transistorradio og batterier, der virker, høres gerne peruansk cumbia, så længe batterierne holder. Ellers vil mændene slå på tromme og synge deres traditionelle sange. Kvinderne vil synge andre sange og danne kæder, så de med hinanden under armen i lange rækker aftegner store sløjfer, der bevæger sig hen over bopladsens rødbrune jord, alt mens masatodrikningen fortsætter uophørligt. Indimellem går snakken og historierne. Nogle masatofester udarter i slagsmål eller ulykker, som kan have ret pinagtige efterspil. Dette synes at høre til tingenes orden. Masatofesten er også stedet, hvor tilbageholdte aggressioner mellem nærtstående får afløb. Men det er i lige så høj grad stedet, hvor alliancer mellem bopladser og lokalgrupper får udtryk og mulighed for at cementeres.

Det sociales form

At kunne invitere naboer, fjerne slægtninge og potentielle alliancepartnere til en formidabel masatofest giver prestige, og gæster pådrager sig ikke en *pligt* til at yde gengæld. Det står dem frit for selv at afholde en masatofest på et senere tidspunkt for dermed at vise, at de ikke står tilbage for nogen. De kan også lade være, ligesom de kan lade være at møde op til andre bopladsers fester, hvorved det markeres, at videre relationer ikke ønskes. Men hvem der bestandig drikker masato hos naboen uden nogen sinde selv at levere, taber prestige og bliver permanent den underordnede i forhold til andre, der „fører an“. Muligheden for fortsatte relationer mellem individer og mellem de spredte bopladser er altså ikke tilfældig; den har bestemte former, inden for hvilke den udfoldes. Hvad enten disse former brydes eller følges i denne eller hin retning, tilfører de adfærd og sociale handlinger bestemte betydninger. I denne forstand fungerer masatofesten som et symbolsk generaliseret medium. Masatofesten implicerer en symbolsk grammatik, der formsætter ashéninkas sociale liv.

Mange har i tidens løb anlagt betragtninger over ritualet som enten en kondenseret syntese af samfundets kollektive præsentation af sig selv for sig selv, eller alternativt som et system af symboler, en kulturel opskrift på formen for socialt liv (Geertz 1973). Spørgsmålet er, om man kan hævde, at de sociale relationer fortættes i masatofesten uden derved at påkalde en form for metafysik med tilhørende skær af latent obskurantisme, hvilket uvægerligt følger med, når forståelsen søger tilflugt i det metafysiske i stedet for at forklare, hvordan de sociale relationer er koordineret i forhold til hinanden (se fx Harris 1969:480; Götke 1997:18). Victor Turner så visse typer af ritualer som kilder til oplevelsen af *communitas*, hvor det samfundsmæssige fællesskab opstår i deltagernes gensidige identifikationer med hinanden (Turner 1995). I det regi bliver *det sociale* til en moralsk kraft, der vokser frem af ritualets midlertidige fællesskab og bliver grundlaget for samfundets orden – og udgangspunkt for konceptualiseringen af *samfund* hos samfundsforskere og antropologer fra Durkheim til Geertz (se fx Durkheim 1972 og Geertz 1973). Anthony P. Cohen argumenterer for, at det symbolsk konstruerede fællesskab, som han betegner med det engelske *community* rummer både *Gemeinschaft*- og *Gesellschaft*-aspekter i sig. Han definerer denne symbolske konstruktion af fællesskab som „en rodebunke af symbol og betydning, der kun hænger sammen i symbolicitetens ydre form“ (1985:20), men det er samtidig „stedet hvor folk får deres mest grundlæggende og fyldestgørende oplevelse af socialt liv uden for hjemmets fire vægge“ (op.cit.:15). Det ville imidlertid ligge denne observatør fjernt at påstå, at ashéninkaindianerne i masatofesten fejrer det kollektive som en næsten helliggjort samfundets sjæl, således som de mere konventionelle ritual- (og Durkheim-)læsninger kan lægge op til. Dette er ikke det samme som at frakende masatofesten signifikans som noget, der har et budskab i kraft af sig selv. Det er et forsøg på at komme uden om det etnocentriske håndgreb, der består i at indlæse et (vestligt) ideal i en kontekst, hvor det (formentlig) ikke findes. Masatofesten er ikke et ritual, der installerer en transformation fra profan til hellig tilstand (om end man udmærket kan mistænke mange ashéninkaer for at ville gå i ét med ånderne under deres umådeholdne rus), og det er ikke *communitas* her påkaldes.

Masatofesten udgør i en vis analytisk forstand et drama, dvs. en afgrænset sekvens af symbolske handlinger defineret i tid og rum, som adskiller sig fra hverdagens almindelige liv.⁹ Masatofesten sætter m.a.o. en ramme om et hjørne af verdens gang og bliver der-

med et fikspunkt i erfaringsrummet. I masatofestens drama integreres bestemte betydningselementer i en gestalt,¹⁰ en enhed af handling og form, som midlertidigt strukturerer deltagerens oplevelse og indbyrdes forhold. I masatofestens sociale rum defineres en kontekst og en bestemt tilbøjelighed til handling (adfærd). I denne forstand tjener masatofesten som et symbolsk medie, der leverer et normativt rammesæt samt en situationsdefinition, som specificerer, hvornår og i hvilke sammenhænge mediet er relevant. Her ved opretholdes en bestemt kollektiv struktur og mening. Der etableres en samfundsmæssighed, et fællesskab af en art – men ikke et fællesskab forstået som et intimt nærhedssamfund befriet for konflikt og forskel, et *communitas* som måske ret beset udgør en nostalgisk projektion frem for en reelt eksisterende virkelighed i tid eller rum (Featherstone 1995:131). Den socialitet, masatofesten medierer, udgøres af en stabilitet i form af konsensus om social adfærd og betydninger, som hele tiden reproduceres i systemet. Dette definerer sig som et særligt socialt felt for *ashéninka* og afgrænser sig gennem en forskellssættelse mod en omverden af *ikke-ashéninka*. Inden for dette sociale felt gælder det sæt af forventnings- og betydningsstrukturer, som masatofesten kodificerer. De udgør handle- og betydningsanvisninger, som hele tiden må kunne reagere på forandringer, og som i den forstand er *dynamiske* anvisninger. De er ikke de *eneste* af slagsen i ashéninkaindianernes univers. Der er andre sociale felter og andre symbolske medier, som også gør sig gældende. Nogle af dem involverer forholdet til nybyggere og det økonomiske system, de definerer, samt politiske strukturer befolket af andre ikke-ashéninka. Derfor afspiller masatofesten heller ikke ashéninkasamfundet i en mulig eller foregiven totalitet. Masatofesten anviser via nogle sæt af generaliseringer et bestemt socialt system og et orienteringspunkt, på basis af hvilket ashéninka kan definere sig selv og afgrænse sig i forhold til omverdenen. Derved kan systemet, ashéninkas „samfund“, operere med det, Luhmann har kaldt en åben lukkethed eller en lukket åbenhed, som opretholder systemet som et selvreferentielt system, åbent for omverdenen på sine egne betingelser, og derfor tendentielt lukket for påvirkninger, som ikke allerede er inkluderet i systemets eget repertoire (Götke 1997; Luhmann 1995).

James Fernandez har talt om ritualer som et middel til at „vende tilbage til helheden“ for at „hele“ (sic!) den individualisering, fragmentering og forsimpning, som han mener kendetegner det moderne liv (1986). I Gran Pajonal synes masatofesterne at fremmane helheden samtidig med, at der aftegnes en venden tilbage fra helheden til „delheden“. Helheden, fællesskabet omkring generaliserede koder på tværs af bopladser, som levedegøres i masatofestens tidlige faser, opløses under det senere forløb, og de mindre „delheder“ får primat. Her er det de enkelte, begrænsede, bopladser, som er livskraftige og permanente, mens deres aggregering i et udvidet fællesskab altid kun er provisorisk og emergent, men altså altid samtidig permanent *som mulighed*. Til gengæld er „samfundet“ (det imaginære) – forstået som en meningssammenhæng af sociale handlinger, som henviser til hinanden, og inden for hvilken helhed og delhed er gensidigt betingede – altid til stede, konstitueret som fællesskabets mulighedsbetingelse. I den forstand er „samfundet“ stabilt og altid latent. Og det er måske det, som masatofesten lader os se.

Noter

1. Materialet, som ligger til grund for artiklen, er indsamlet i Gran Pajonal i Peru 1985-87 under et feltarbejde samfinansieret af det daværende Forskningsrådet for Udviklingsforskning og Humanistisk Forskningsråd. Jeg er begge råd tak skyldig.
2. Nybyggere i Gran Pajonal er for de flestes vedkommende indvandret fra rurale områder i Andeshøjlandet. De har rødder i quechuakulturen og identificerer sig som mestizer. Deres sprog er spansk og quechua. De lever af kaffedyrkning og kvægavl i regnskoven, som de rydder til formålet (Hvalkof 1988).
3. Det hører til dagliglivets orden, at nybyggermænd lejlighedsvis har ashéninkaelskerinder. Det accepteres stiltiende, så længe denne kvinde forbliver perifer og kun ses i et udhus eller evt. i en hytte på en fjerntliggende mark.
4. Se Cohen (1979) ang. symboler og normativ kultur.
5. Ashéninkaernes ritualer, fx mandlig couvade, renelse i forbindelse med jagt, hårafklipning ved overgang mellem bestemte status/stadier o.a. er „private“ i den forstand, at de foregår inden for den nærmeste familie (se dog Veber 1997b ang. „ritualiseret tale“).
6. Fodboldkampe, som for alvor er slået an gennem de seneste tiår, bringer fortrinsvis yngre mennesker sammen. Den spredte bosætning gør, at et „fodboldhold“ omfatter spillere af begge køn, og alligevel vil det aldrig være fuldtalligt. Reglerne, der spilles efter, er i høj grad tilpassede ashéninkaernes opfattelse af, hvad spillet går ud på. Der er fx ikke en taber og vinder i en kamp. Ældre informanter kan berette om, hvorledes væbnede konflikter mellem grupper tidligere har været ritualiserede (se også Varese 1973).
7. Ordet „anfører“ bruges her i forbindelse med arbejdsfællesskaberne for at markere en forskel til den funktion, som omfatter politisk lederskab, og som jeg betegner med ordet „leder“. Mens „anføreren“ i en arbejdsopgave kan være hvem som helst, som forstår sig på arbejdet – og det gør de fleste voksne og halv-voksne ashéninka – så gælder det for den politiske leder, at hans position bygger på hans personlige karisma, prestige og evne til at skabe respekt og/eller frygt omkring sin person. Den politiske leder er oftest en mand. Blandt ashéninkaer i Perene og Ucayali har jeg mødt kvindelige lokalledere, men de synes at være sjældne fænomener (se også Veber 1991b).
8. Ashéninkaindianerne praktiserer polygyni. Flerkoneriet er ikke begrænset til ledere, således som det kan ses beskrevet i andre dele af Amazonetnografien (fx Lévi-Strauss 1967), men inkluderer også „lederaspiranter“, hvilket i praksis vil sige en god del mænd, som næppe nogen sinde vil blive „ledere“ over mere end deres egen nærmeste familie (se også Veber 1997a).
9. E. Goffman (1959), Thomas Gregor (1977) o.a. anvender „drama“ i en mere generaliseret forstand om alle mulige banale og mindre banale scener fra hverdagslivet. Som „drama“ bruges her, er der tale om en mere begrænset definition.
10. Ved gestalt forstås her de integrerede strukturer eller mønstre, som udgør erfaringen, og som har sit eget væsen, der ikke hidrører fra helhedens enkelte elementer eller kan reduceres til summen af elementerne, se Cohen (1979:105).

Litteratur

- Anderson, Benedict
1991 Imagined Communities. London: Verso.
- Ardener, Edwin
1992 Ritual og Socialt Rum. Tidsskriftet Antropologi 25:23-8.
- Barth, Fredrik
1992 Towards greater Naturalism in Conceptualizing Societies. I: A. Kuper (ed.): Conceptualizing Society. London: Routledge.

- Carneiro, Robert L.
1983 The Cultivation of Manioc among the Kuikuru of the Upper Xingú. I: R. B. Hames & W. T. Vickers (eds.): *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press.
- Cattle, Dorothy J. & Karl H. Schwerin (eds.)
1985 *Food Energy in Tropical Ecosystems*. New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Cohen, Abner
1979 *Political Symbolism*. *Annual Review of Anthropology* 8:87-113.
- Cohen, Anthony P.
1985 *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Denevan, William M.
1974 *Campa Subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru*. I: P. Lyon (ed.): *Native South Americans: Ethnography of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown & Co.
- Dufour, Darna L.
1995 *A Closer Look at the Nutritional Implications of Bitter Cassava Use*. I: L. E. Sponsel (ed.): *Indigenous Peoples & The Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson: University of Arizona Press.
- Durkheim, Émile
1972 [1895] *Den Sociologiske Metode*. København: Fremad.
- Featherstone, Mike
1995 *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications.
- Fernandez, James W.
1986 *The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole*. I: V. W. Turner & E. M. Bruner (eds.): *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Geertz, Clifford
1973 *Religion as a Cultural System*. I: *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Goffman, Erving
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday.
- Gregor, Thomas
1977 *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Götke, Povl
1997 *Niklas Luhmann*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Hames, R. B. & W. T. Vickers (eds.)
1983 *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press.
- Harris, Marvin
1969 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hvalkof, Søren
1986 *El Drama Actual del Gran Pajonal, Primera Parte: Recursos, Historia, Población y Producción*. *Amazonía Indígena* 12:22-30.
1987 *El Drama del Gran Pajonal, Segunda Parte: Colonización y Violencia*. *Amazonía Indígena* 13:3-10.
1988 *Drømmen om Den Store Slette: Indianere, Nybyggere og Udvikling i Amazonas*. *Jordens Folk* 1:4-16.
1989 *The Nature of Development: Native and Settler Views in Gran Pajonal, Peruvian Amazon*. *Folk - Journal of the Danish Ethnographic Society* 31:125-50.
1997 *Hvor bor de vilde? Erindringer om identitet og politik i Amazonas*. *Tidsskriftet Antropologi* 35-36:101-20.

- Kuper, Adam
1992 Introduction. I: A. Kuper (ed.): *Conceptualizing Society*. London: Routledge.
- Lathrap, Donald
1970 *The Upper Amazon*. Southampton: Thames and Hudson.
- Lévi-Strauss, Claude
1967 *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso*. I: R. Cohen & J. Middleton (eds.): *Comparative Political Systems*. Garden City: The Natural History Press.
- Little, Angela C.
1985 Introduction. I: Schwerin & Cattle (eds.): *Food Energy in Tropical Ecosystems*. New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Luhmann, Niklas
1995 *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Meggers, Betty J.
1988 *The Prehistory of Amazonia*. I: Denslow & Padoch (eds.): *People of the Tropical Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- Rivière, Peter
1987 *Of Women, Men and Manioc*. I: H. Skar & F. Salomon (eds.): *Natives and Neighbors in South America*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
- Roosevelt, Anna C.
1993 *The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms*. *L'Homme* 126-128, XXIII (2-4):255-83.
- Sponsel, Leslie E. (ed.)
1995 *Indigenous Peoples & The Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson: University of Arizona Press.
- Turner, Victor
1995 (1969) *The Ritual Process*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Varese, Stefano
1973 *La Sal de los Cerros. Una Aproximación al Mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel, Ediciones.
- Veber, Hanne
1990 Ashéninka Cushma'en. Beklædning og Tegn. *Tidsskriftet Antropologi* 21/22:141-50.
1991a Hvordan Gud kom til Ashaninka. Adventistmissionen i peruansk Amazonas. *Tidsskriftet Antropologi* 23.
1991b Amazonindiansk politik. At tale når man ingen stemme har. *Den Ny Verden* 24(4):9-27.
1992 Why Indians Wear Clothes: Managing Identity across an Ethnic Boundary. *Ethnos* 57(1-2):51-60.
1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1(2):155-82.
1997a Pajaros Pintados. Complementariedad entre hombres y mujeres en la visión de los Ashéninka del Gran Pajonal. I: Perrin & Perruchon (eds.): *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva Amerindia*. Biblioteca Abya-Yala 43. Quito.
1997b Ritualiseret Tale i Hovedløse Samfund. Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas. *Tidsskriftet Antropologi* 35-36:267-79.



Fritz Syberg: Mor og datter, 1898-9. Værket tilhører Statens Museum for Kunst.