

SØREN HVALKOF

# HVOR BOR DE VILDE?

Erindringer om identitet og politik i Amazonas

Althusser – où est-il maitenant?

(Grafitti i Paris under studenteroprøret i maj 1968 hvor A. var som sunket i jorden)

## Om at fare vild på et ikke-feltarbejde

I sommeren 1975 befandt jeg mig i et isoleret område i Perus østlige bjergjungle. Iført en stabel kladdebøger, en machete og en tom tegnebog var jeg for en tid taget på et mentalhygiejnisk ophold hos ashéninkaindianerne i Amazonlandets vestligste grænseområde mod Andesbjergene. Jeg var havnet der ved en umage kombination af tilfældigheder og nøje planlagt selektion. Jeg havde året før bestået førstedelseksamen ved antropologistudiet på Københavns Universitet og var sammen med tre studiekammerater draget til Sydamerika for at få sat virkelighed på de slørede billeder, studietidens konfuse mængde information havde dannet i vor bevidsthed. Motivationen for vor rejse var en blanding af på den ene side humanistisk forargelse og revolutionær romantik båret frem af datidens utallige publikationer om social uretfærdighed og diktatur i de latinamerikanske lande, og på den anden side en dyb fascination af den mangfoldighed, dynamik og opfindsomme anderledeshed, som så levende var blevet præsenteret i docent Niels Focks regionalforelæsninger, der mere end noget andet fik samlet trådene i et velstruktureret univers, der gav mening. Dertil kom det nye tema „indfødte folk“, som dengang mest var identisk med dokumentation af udryddelseskampagner mod indianske befolkningsgrupper i Amazonas. Det var IWGIA's fortjeneste at sætte de eksotiske ind i den politiske kontekst. Men selv om elementerne i en postmoderne virkelighed allerede var til stede, var billedet endnu ikke klart. Vi befandt os stadig i de moderne paradigmers univers, der i antropologien blev holdt i live af en begejstret marxistisk version af essentialismen.

Radikale antropologistuderende gjorde hvad de kunne for at konstruere en marxistisk antropologi, men forsøgene havde en tendens til enten at havne i eksegetiske hengivelser til tekstens eskapistiske univers, eller også kom den politisk engagerede antropologi til at ligne sociologiske bondestudier, 3. verdensstudier og udviklingsforskning i al almindelighed. IWGIAs arbejde med indfødte folk var nok det nærmeste, vi nogensinde kom en egen politisk praksis, der kunne kaldes marxistisk i ånden. Men det høstede ikke bifald

hverken til højre eller til venstre, inden for eller uden for faget. Mere ortodokse marxister syntes, at det var spild af tid overhovedet at beskæftige sig med indfødte folk, der betragtedes som historiske relikter subsumerede under kapitalens logik og dømt til udslettelse under den historiske rulletrappes udviklingsmekanik eller inkorporering som proletarer i klassekampens masser. Teori-aficionados, der på det tidspunkt stort set alle var strukturalister, hvad enten det var af materialistisk eller mentalistisk orientering, syntes enten at det var uvidenskabeligt eller i bedste fald kunne henføres til kategorien hovedløs aktivisme.<sup>1</sup>

I kontrast til bestræbelserne på at videnskabeliggøre og rationalisere disciplinen stod selve antropologiens kerne: feltarbejdet, empirien og den etnografiske beskrivelse, der i modsætning til andre socialvidenskabelige metoder har en fænomenologisk karakter: det subjektive selvs nedsynkning i og interageren med undersøgelsens objekt/subjekt ud af hvilken proces, der opstår erkendelse og viden. Den etnografiske metode har, som filosofen Edward S. Casey udtrykker det, ganske vist aldrig forhindret en nok så betydelig lænestolsspekulation i antropologien (Casey 1996:13).<sup>2</sup> Der er imidlertid i den intense etnografiske beskrivelse en transcendens, som altid har slået og imponeret mig, uanset etnografens politiske orientering. Niels Focks forelæsninger om Sydamerikas etnografi havde overbevist mig om feltarbejdets relevans, og jeg fornemmede et vigtigt politisk potentiale. Men feltarbejde var yt i de radikale studenterkredse i begyndelsen af 1970'erne. Feltarbejde blev gennemgående betragtet som et positivistisk og koloniale efterslæb, en utilbørlig snagen i andre menneskers forhold, identificeret med CIA og amerikansk „counterinsurgency“ i Indokina, Project Camelot i Latinamerika og lignende imperialistiske dagsordener. Etnografien og dens objekt blev erklæret for døende. At der ude i verden kunne eksistere sociale former og nye dynamikker, som ikke var et simpelt udtryk for et kapitalistisk verdenssystem eller dets konstituerende historiske udviklingsstadier, men som altså krævede at blive „opdaget“ og empirisk verificeret for at kunne spille en rolle i teoridannelse og intellektuel praksis, ansås nærmest som kætterske tanker.

Da det altså ikke på daværende tidspunkt var politisk korrekt åbent at planlægge et egentligt feltarbejde blandt de indianske grupper, måtte jeg finde en anden måde at få det til at passe ind i vores politiserede univers. Derfor besluttede jeg at studere, hvorledes den peruanske jordreform og top-down statsrevolution havde påvirket de traditionelle indianske samfund, der *ikke* var omfattet af den agrare reform og ikke var inkorporeret i de ny statskooperativer. Dette ville både tilfredsstille mine egne interesser og passe til de kanoniske forskrifters inklinations imod kooperativisme, revolution og socialisme. Det hele skulle så kondenseres i en skolebog for folkeskolen i Danmark, så der ligesom var en ramme om galskaben. Og således udstyret med hvert vores rationale drog vi af sted for at forholde os til den peruanske statsrevolution/militærdiktatur.<sup>3</sup>

I Peru samlede vi informationer om reformerne, besøgte kooperativer og nationaliserede plantager, konverserede med utilfredse landarbejdere og fjendtlige bondeledere, kiggede på fiskeindustri og metallurgiske statsanlæg, mødte utallige sociologer og antropologer, der alle var ansat i det statslige reformapparat, og efterhånden fik vi et temmeligt godt billede af, hvad der foregik i landet, og hvorfor „revolutionen“ ikke havde noget som helst at gøre med den socialisme, vi selv stod for. Vi splittedes snart op for hver især at gennemføre vore egne planer, hvor jeg gik i gang med at forberede mit ikke-feltarbejde i et bestemt kooperativ. Ved en tilfældighed blev jeg under disse forberedelser inviteret med en statslig kommission på rundrejse i Amazonområdet. Jeg havde i studiet beskæf-

tiget mig ret indgående med Amazonetnografien i forbindelse med en eksamensopgave og havde altid haft stor lyst til at besøge dette område. Nu kom chancen, oven i købet bekvemt inden for rammerne af mit rationale: Man skulle promovere en ny form for økonomiske kooperativer i Amazonområdet, som regeringen lige havde lanceret. Foruden de statslige embedsmænd var der fotografer og journalister med, og så altså den danske antropologistuderende med sjælen på vid gab.

Kommissionen løb lige ind i en større konflikt i det første område, vi kom til, med strejke og boykotter, jordbesættelser, aktionerende eksarbejdere fra olieindustrien, forfulgte fagforeninger, bondesyndikater, tømmerindustriens gældsbundne peoner, konspirerende patroner, andine nybyggere og lokale amazonindianere, regnskovens magi og flodfolkenes shamanisme. Her var alle de multifacetterede brydningsflader, jeg kunne drømme om, et sandt slaraffenland for den antropologiske prospektør. Men min tid i kommissionen blev kort. Jeg havde taget mit kald lidt for alvorligt, fyldt to kladdebøger med noter, mænget mig med den ikke-statslige fagforening for oliearbejdere, stillet lidt for mange forkerte spørgsmål, udvist for megen sympati for aktionerende peoner og lokale indianere – og så havde jeg reddet kommissionens smukke kvindelige fotograf fra at blive bidt af en fagledderkop, imens ekspeditionens *machos* legede med en medbragt pistol og hverken så eller hørte. Lederen af ekskursionen forklarede mig en morgen, at det nok var bedst, at jeg tog tilbage til Lima, da vi jo skulle flyve videre med militærfly, og flyvevåbnet altid blev så nervøse, når der var fremmede gringoer til stede. Jeg kunne jo godt forstå et vink med en vognstang og tog tilbage til storbyen – irriteret over min egen naivitet, men også dybt betaget af områdets storhed, skønhed, uregerlighed og ikke mindst den sociale situation, der på et frimærke afspejlede alle de brydninger og den sociale og kulturelle mangfoldighed, de moderne udviklingsprocesser havde skabt i dette grænseland. Jeg besluttede nu at henlægge mit skolebogsprojekt og ikke-feltarbejde til Amazonas. Jeg opsøgte det statslige kontor for social mobilisering i Amazonas, der kunne hjælpe mig med at finde et egnet område. Via udelukkelsesmetoden endte vi med et, der syntes at opfylde mine kriterier mht. en passende blanding af traditionelt Amazon-samfund og en ekspanderende udviklings*frontier*: Gran Pajonal, et afsides område i den centrale jungle beboet af en lille gruppe nybyggere og en større gruppe campaindianere, som ashéninkaindianerne blev kaldt dengang. Kontoret udstyrede mig med instruktioner om hvordan jeg kom derud, hvilken slags insektsalve der var anbefalelsesværdig og med et rudimentært landkort, som jeg anmodedes om at fylde data på og levere tilbage til kontoret som tak for hjælpen, da de aldrig ville få tid til at tage helt derud selv.<sup>4</sup>

Efter flere dages rejse mod øst kom jeg til enden af grusvejen, hvor den dengang mindre kolonisation Satipo lå. Her i junglens fugtige hede gik bondekoner fra Andes omkring – *cholas* fra Comas, Andamarca og Jauja, iført uldne huer, strikketøj og utallige uldne skørter og så ikke engang ud til at svede på trods af de 32° i skyggen og ingen vind. Et par dages orientering og proviantering i denne mestizerede kulisse, hvor alt foregik i slow-motion, afkastede de uhyrligste skrøner om hvor farlige og utilregnelige „los chunchos“ (de vilde) i Gran Pajonal var, og den lokale barbersalon leverede dystre forudsigelser i teatralisk opsætning om min skæbne. Lidet vidste jeg på dette tidspunkt, at mit omdirigerede ikke-feltarbejde var begyndelsen på en odysse, der skulle vare resten af mit liv.

Den eneste mulighed for at komme ind til Gran Pajonal, hvis man ikke ville gå i flere dage gennem junglen,<sup>5</sup> var at flyve ind med en alt andet end ny en-motors Cessna. Da jeg ikke kunne betale for en taxifyvning, kom jeg med til kiloprisen for fragt sammen med

en større ladning fødevarer og øl, som jeg blev sat oven på sammen med en anden passager. Under indflyvningen blev det mig klart, hvorfor dette område kaldes Gran Pajonal – den Store Slette: Den tætte bjergjungle, der dækkede denne plateauagtige formation, var i den centrale del brudt op af utallige græsområder af større eller mindre udbredelse.

Kolonisationen Oventenis omkring 80 små huse lå i en fladbundet fordybning midt i det største af disse slettekomplekser. Efter et par rundflyvninger for at jage får og æsler væk fra landingsbanen satte den lille maskine alle tre poter i græssværen. Jeg kravlede ned af sækken med skibskiks og ud af flyet og stod ansigt til ansigt med en gruppe ashéninkamænd, der iført lange brunfarvede bomuldskjortler, med rød *achiote* i ansigtet og støttende sig til deres lange buer og pile, blot stirrede på mig. Jeg sagde goddag på spansk, men ingen svarede. De stirrede videre. Efter en stund hvor vi bare stod, og jeg brød hjernen for at finde ud af, hvad jeg nu skulle finde på, spurgte en af dem på et gebrokkent spansk, om hvem jeg skulle besøge. Jeg svarede „jer“, og de svarede „ná“. Og derefter stirrede vi videre på hinanden. Heldigvis kom en af de lokale nybyggere mig til undsætning og fik mig bugseret hen til den lokale handelsmands pension, hvor jeg blev indlogeret.

Nybyggerne var meget imødekommende og hjalp mig med at få en aftale med en indiansk familie om at have mig boende et stykke tid. Som kompensation tilbød jeg familien min arbejdskraft som medhjælp ved rydning af nye svedjer. Havde jeg vidst, hvad dette arbejde indebar, havde jeg aldrig tilbudt det. Den næste uge tilbragte jeg med økse og machete med at lave ny mark i mit livs hårdeste introduktionskursus i svedjeagerbrugs teknik og arbejdsorganisation. Efterhånden som næsten alt mit tøj var revet i stykker, mine støvler havde fået hugget den ene snude op, mine vabler blevet inficerede, og jeg i stigende grad havde fået rollen som ufrivilligt underholdende element, blev balancen i deltagerobservationen skubbet mere i retning af observatør end deltager. Jeg turede nu rundt med denne familie, som så mig som det underholdende element i en kedelig dagligdag, og jeg blev vist frem til naboer og venner. Alt hvad jeg så og hørte blev skrevet ned i kladdebøger, myter og historier dikteret og simultantolket på dårligt spansk. De små kasettebåndoptagere var endnu ikke opfundet, og inden jeg egentlig vidste af det var jeg i gang med et klassisk feltarbejde, som pegede langt videre, end hvad mit skolebogs påskud kunne rumme.

Mine værter lod efterhånden forstå, at der var stigende og alvorlige problemer med de evigt ekspanderende nybyggere og deres opførsel. Proportionalt med den gensidige tillid som blev bygget op, kom flere og flere historier om overgreb frem og især spørgsmålet om jord og kontrollen med territoriet. Det kom godt nok til udtryk på andre og mere mangfoldige måder end den eksplicitte, men de var bekymrede og vidste ikke umiddelbart, hvad de skulle stille op.

Samtidig steg tvivlen og irritationen i mig. Tvivlen på vores marxistiske teoribygninger, på den hierarkiske struktur og den konservative epistemologi, der gik igen i læren om samfundsformationer, i produktionsmådebegrebet, i imperialismeteorierne, i hvad som helst althusserianerne havde haft fingre i, tvivlen på om dette nu også var det eneste organiserende princip, og tvivlen på om den kapitalistiske verdensordens hegemoni og ideologi nu også var så determinerende, som vi gik ud fra. Jeg var vildt imponeret over disse hobbitlignende ashéninka, der med deres store fødder, enorme grin og umådeligt simple materielle kultur havde overlevet alle historiske forsøg på at nedlægge dem, levede i bedste velgående, var enormt energiske, enormt glade, enormt arbejdsomme, enormt

opfindsomme, enormt vittige, enormt livsbekræftende. De var hverken stakkels, forhulede, uddøende eller relikter. De havde en blomstrende kultur, og de opførte sig overhovedet ikke som strukturmarxismens decentrerede subjekter fanget i de strukturelle kræfters komplekse net. Deres samfund responderede på helt andre påvirkninger og på en helt anden måde. De havde et værdisystem, der på forunderlig vis ophævede kapitalens logik og opsugede, ødelagde og transformerede dens akkumulation til kulørte fjer, shamanistiske regalia, ritualer og sociale relationer.

Det irriterede mig, at disse mennesker skulle bortrelegeres til residualkategorier forhistoriske abnormiteter og anakronismer – nedgjorte som passive objekter for teleologiske udviklingsprocesser. Vi havde kritiseret den gamle socialantropologi for at opfinde lukkede funktionelle rum, som den behændigt ækvilibrerede uden at risikere at medtænke sig selv, sit system og sin historiske kontekst. Derfor irriterede det mig endnu mere, at når vi endelig var kommet til den konklusion, at etnografien kun kunne forstås i magtens kontekst, så blev den stadig tænkt på den selvsamme magts præmisser! Hvorefter barnet skylledes ud med badevandet, den etnografiske beskrivelse kasseredes, og man beholdt magten – den samme som altid – og så oven i købet prætenderede, at det repræsenterede revolutionerende nytænkning.

Og alt imens Gramsci, Althusser, Godelier, Tristes Tropiques, professor Nicolaisens kameler og Niels Focks regionalforelæsninger kværnede rundt i et stigende irritationsmoment, traskede jeg videre rundt i Gran Pajonal i hælene på de *cushmak*klædte, som skraldgrinede i høje hyl, lige meget hvad jeg foretog mig. Jeg skrev og tegnede alverden ned: slægtskabsdiagrammer, genstandes navne, farver på jordtyper og ånder, kroppens fysiognomi, takt og tone, shamanistiske ritualer, trommedansens koreografi, lister over magiske planter, daglige udtryk og navneord. Jeg lærte også at sidde på jorden og vente – i timevis. Og selv om jeg først ikke vidste, hvad jeg skulle bruge alle mine etnografiske og lingvistiske stumper og stykker til, blev jeg ved som i trance, måske i trods, som for at bevise at det var relevant at vide, hvordan disse skovmennesker overlevede. Mit ikke-feltarbejde skabte langsomt sin egen mening, kondenserede sig som legitim antropologi oven i købet med en teoretisk og politisk målsætning, der angik vort fags konstitution.

Efter nogle uger tog jeg til Oventeni for at købe småting, drikke kaffe, se på nybygersamfundet og få lidt tid (sic) til at skrive dagbog og meditere, mens nybyggerne underholdt mig om de vilde indianernes uduelighed, overtro, grusomhed, stupiditet og forræderiske hensigter.

Det var under et af disse „rekreative“ ophold på pensionen i Oventeni hos Don Panchito og Sra. Rosa, at jeg mødte Teofilo. Teofilo var *muchacho* i huset, dvs. han lavede alt forefaldende arbejde, herunder tungt markarbejde og brændehentning. Som så mange andre ashéninka arbejdede hans forældre periodevist for nybyggerne med at rydde nye marker i junglen, og i arbejdsforholdet indgik deres børn ofte gennem *compadrazgo*forhold til patronen. Det varierede meget fra patron til patron, hvordan de behandlede deres gudbørn, men ofte blev de behandlet som en slags husslaver, med hvad det kunne indebære af overgreb. Teofilo havde boet hos sine gudforældre i en længere periode, da han var yngre, hvor han havde gået lidt i skole, og han talte da også nogenlunde spansk. Han havde også i flere år været nabo til de protestantiske missionærer fra Summer Institute of Linguistics, der havde slået sig ned ude i området. To pæne amerikanske damer havde igennem de sidste ti år arbejdet med bibeloversættelse, violinspil og hvervning af proselytter, til stor fornøjelse for indianerne og til lige så stor fortrydelse for kolonisationens

katolske præst, som så det som en slags pirateri på herrens mark. Teofilo anså sig selv som civiliseret, kendte sin bibelhistorie og gik altid klædt i bukser og skjorte, men han var også ashéninka.

Da Don Pancho hørte, at jeg var interesseret i at komme mere rundt i området, foreslog han Teofilo som guide. Teofilo var begejstret for dette arrangement, da han så slap for at blive hundset rundt med af fru Rosa og kunne tage på besøg hos sin familie. Således blev jeg ført rundt i området og fik set de store sletteområder, bibeloversætternes hus og landingsbane, besøgt berygtede headmen og fik serveret alle de tilhørende historier. Der til kom fisketure og jagt- og indsamlingsekspeditioner. Jeg blev behørigt præsenteret for Teofilos familie: hans gamle enøjede onkel Ricardo, der kunne spille mundviolin, hans gamle far Awashu, der altid snakkede meget højt og gestikulerede, havde en palmebarkspløk i et hul i underlæben, snørklede tatoveringer i ansigtet og gik i laset cushma.<sup>6</sup> Hans storebrødre, søster, fastre, mostre og alle mulige kusiner og fætre på kryds og parallel. Teofilo var godt nok meget ung og uerfaren og kunne ikke altid svare på mine spørgsmål, men han kendte altid nogen, der kunne eller gerne ville fortælle mig et eller andet.

Efter sådan en dag sad vi en mindre gruppe mænd en sen eftermiddag i gæste- og mandshuset og slappede af. Der blev som sædvanligt tygget coca og suttet tobakksirup, der opbevares i små „bambusrør“ med en prop af afkornet majsbolle. Buerne og pilene var stukket op i tagskæggets blade, hvor også fjer, dyreknogler, jagtamuletter og alskens tingeltangel sad. En af mændene rettede på sin røde ansigtspomade, som var blevet lidt tværet i dagens dont, og tegnede sine tatoverede striber op med en lilla farveblyant. Der blev konverseret og kikket i hinandens vævede skuldertasker, og én fortalte en vittighed, som affødte et mindre hyl i kor fra de andre mænd, da pointen faldt. Den afstedkom straks en råbende replik fra en af kvinderne, der var ved at lave „piarentze“, maniokøl, i et af familiehuse ca. 10 meter væk. Hendes kommentar affødte et større latterhyl fra de andre, på nær ham der havde fortalt vittigheden, og som mumlede et eller andet uforståeligt. Således gik hyggesnakken frem og tilbage. Teofilo havde været stille det meste af tiden og havde siddet og spekuleret. Pludselig vendte han sig om mod mig, stirrede mig stift ind i øjnene og sagde: „Hvor bor de vilde?“

Først var jeg ved at kløjs i mine cocoblade, derefter truede latteren med at bryde ud, men jeg tog mig sammen, samlede mine tanker og pludselig faldt det hele på plads. Det stod klokkeklart, at Teofilo – på trods af sin opvækst som umiddelbar nabo og mål for konservative protestantiske missionærer, på trods af sin delvise opfostring hos den lokale handelsmand af spansk oprindelse i kolonisationens kerne, på trods af en massiv undertrykkelse og nedgøren fra nybyggerfamfundet i Oventeni, på trods af alt – aldrig havde forstået, hvad den kategori, nybyggerne refererede til som „vilde“, var for nogen, eller hvor de skulle placeres, at der absolut ingen identifikation var med ham, hans familie, ashéninkaerne i al almindelighed, de øvrige indianske nabogrupper eller andre, han kendte til; at han ikke havde nogen som helst opfattelse af en hierarkisk verdensorden. Og sådan havde hele ashéninkabefolkningen det: De så sig selv som centrum, som ligeværdige og lå ikke under for andres fortolkninger af, hvor de burde befinde sig i mentale, politiske og økonomiske landskaber. Teofilos spørgsmål var afgrundsdybt. Det afspejlede også umiddelbart ashéninkasamfundets store styrke og den væsentligste årsag til, at det havde overlevet århundredes koloniseringsforsøg og modernitetens ekspansion med selvværdet, identiteten og kontrollen med deres egen sociokulturelle reproduktion i behold. Det ville være forkert at kalde det etnocentrisme, snarere hypercentrisme. Et

enormt politisk potentiale for selvbestemmelse og endogen udvikling, et potentiale hvis relevans modernitetens essentialister aldrig havde fået øje på – eller måske var ude af stand til at se. At realisere dette potentiale, at bringe dette til torvs både intellektuelt, akademisk og politisk, stod med et som en indlysende målsætning for min antropologi. En cocatygende ashéninka havde programsat den for mig.<sup>7</sup>

## Historien

Gran Pajonals – den Store Slettes – naturlige græsarealer udgør mindre end 3% af det plateau, som definerer området (Denevan og Chrostowski 1970; Scott 1979; Hvalkof 1985; Hvalkof og Veber 1997), og navnet er i nok så høj grad en metafor for den udviklingsdrøm, som de franciskanske missionærer, der først koloniserede området i 1730'erne, havde: etableringen af et mægtigt kvægbrug under missionens ledelse med tilhørende spanske bosættelser og en pacificeret, lydig og kristnet indiansk befolkning, der skulle yde den billige og loyale arbejdskraft. Det kom imidlertid ikke til at gå så let. Faktisk skulle udviklingen i Gran Pajonal komme til at gå helt modsat af både franciskanernes håb og de forudsigelser om indianernes undergang og assimilation, som historiens udviklere har næret.

I en uendelig spiral af koloniseringsforsøg, indianske opstande og stigende repressalier gik det slag i slag gennem første halvdel af 1700-tallet, mens tallet af franciskanske martyrer steg støt. Et større samlet opgør med den spanske kolonimagt og den franciskanske mission i denne del af Amazonas kom i 1742 og genoprettede total indiansk kontrol med hele det centrale jungleområde i Peru. Der kom til at gå over 150 år, førend nybyggerkoloniseringen genoptoges. I den mellemliggende periode udvikledes en ny regional økonomi i Amazonlavlandet med gummitapning og slavehandel styret af de såkaldte gummibaroner. I Gran Pajonal blev især slavejagt og transport af slaver mellem de andine jungleområder og de større flodsystemer i øst et desintegrerende moment, der splittede familier, jog folk fra hus og hjem og ødelagde den sociale organisation og de traditionelle alliancesystemer. Voldsomme mæslingeepidemier gjorde yderligere ondt værre.

I 1935 etablerede den franciskanske mission den lille kolonisation Oventeni i Gran Pajonal. Målsætningen var den samme som tidligere: udviklingen af et større kvægbrugsområde og pacificering af ashéninkaerne. Der konstrueredes en 1600 m lang landingsbane, som holdt kolonisationens forsyningslinie åben, således at der kunne sættes militære tropper ind, hvis ashéninkaerne skulle gøre oprør. Der var flere sporadiske forsøg på at blive af med indtrængerne, men de blev alle besvaret med rå vold. Ashéninkabefolkningen var stadig på dette tidspunkt voldsomt reduceret og fraktioneret som følge af gummiperiodens uhyrligheder. I 1950 etablerede investorer fra Lima en stor kvæghacienda efter de mest moderne principper i det indre Gran Pajonal. Optimismen og koloniseringen blomstrede, mens fortørnelsen var stor i den indianske befolkning over, at disse hvide *wiracocha* sådan uden videre etablerede sig med deres kvæg over det hele. Kvæget voldte mange skader på afgrøder og bopladser, og der opstod konstant konflikter. Der blev også konspireret i krogene, men dels var haciendaen velbevæbnet med svære militære rifler, og dels udnyttede bestyreren eksisterende rivalisering og splittelse imellem lokale headmen, hvoraf nogle blev ansat af selskabet.

Men på trods af de tilsyneladende ideelle forudsætninger, gik haciendaen ikke godt økonomisk, og det pegede i retning af fiasko.<sup>8</sup> Dødsstødet kom i vinteren 1965/66, hvor en front af MIR-guerrillaen gik gennem Gran Pajonal. I forbifarten slagtedes de sidste af haciendaens værdifulde avlstyre. Guerrillaen blev nedkæmpet af specialenheder (jf. Brown and Fernández for en fuldstændig gennemgang af MIR's aktiviteter og nederlag i 1965/66), og militæret oprettede en midlertidig forlægning i Oventeni.

De fleste nybyggere slog sig på kaffeproduktion, der for en stund nød godt af rimelige priser og var et produkt, som havde transportmæssige fordele frem for oksekød. Næsten al produktion i nybyggerensamfundet blev nu varetaget af ashéninka, hvis arbejdskraft sikredes gennem gældsafhængighed og patron-klient-forhold. For indianerne var kolonisterne en vigtig kilde til våben, ammunition, redskaber, nytte- og pyntegenstande og ting og sager, som de ikke kunne skaffe sig på anden vis. Derfor søgte de ofte patron-klientforhold, selv om de menneskelige og arbejdsmæssige omkostninger herved var meget høje. Den ændringsproces, som hermed syntes programsat, skulle imidlertid ikke forløbe som datidens udviklingsforskere havde forudskikket. Tværtimod kom den til at modsige alle dommedagsagtige forudsigelser om disse Amazonindianeres snarlige undergang eller assimilation.

Sidst i 60'erne etablerede evangelistiske fundamentalister fra det amerikanske Summer Institute of Linguistics (SIL) sig i området. En del unge ashéninka blev sendt på kurser og videreuddannelse på missionsorganisationens base. Missionærerne begyndte også at vaccinere den indianske befolkning, hvilket uden tvivl har medvirket til, at deres befolkningstal atter begyndte at stige. Sundheds- og ambulancetjeneste blev ydet i afmålt omfang. SILs strategi som moderne medicinmænd og ressourcepersoner styrkede både de loyale headmen og afhængigheden af missionens ydelser (for en detaljeret diskussion af denne strategi, se Hvalkof og Aaby 1981).

Denne udvikling faldt tilfældigvis sammen med den peruanske jordreform, der skabte nyt lovgivningsgrundlag, så indianske småsamfund kunne blive registreret og opnå kollektiv ejendomsret til deres jord. Modellen for dette var direkte overført fra jordlovgivningen for Andeshøjlandets bondesamfund og var dårligt tilpasset virkeligheden i de indianske samfund i Amazonas, men den fik alligevel en stor betydning. Især ashéninkagrupperne og deres naboer omfortolkede snart loven, så den passede ind i deres territoriale koncept, således at en *comunidad* ikke betød en landsby, men et jordområde med tilhørende spredt befolkning. Således opstod der pludselig et krydsfelt mellem missionens organisatoriske fokalisering og regeringens jordlovgivning, der åbnede helt nye muligheder for græslandets ashéninka, og det varede ikke længe, inden dette momentum udnyttedes.

Men også andre udviklinger var undervejs. Med det peruanske samfunds tilbagevenden til civil styre i 1978 genåbnedes for internationale udviklingsprojekter, statslån og kreditter. Der iværksattes storstilede vejbyggerier ud i Amazonområdet og såkaldte specielle projekter for integreret udvikling, herunder udvidede kreditmuligheder for mindre kvægbrugere. Til Gran Pajonal nåede vejen aldrig. Men det gjorde kreditterne. Man forsøgte sig nu med noget nyt: at udplante fodergræsser på ryddede marker i skoven. Dette blev en stor succes, og fra 1980 ryddedes der jungle og anlagdes græsmarker og blev produceret kvæg som aldrig før, alt sammen ved hjælp af ashéninkaernes arbejdskraft. Den brutale udbytning nåede hidtil usete højder, og kvægbrugsekspansionen førte til en voldsom stigning i konflikter mellem nybyggere og ashéninka over spørgsmålet om jordejen-



dom. Indianere, der ikke opfyldte deres „arbejdskontrakter“ med nybyggerne, blev fysisk afstraffet ved piskning i Oventenis lille „fængsel“ (jf. Hvalkof 1986). Dette var et helt formaliseret ritual, som fandt sted hver søndag. Mishandlinger og tortur var almindeligt forekommende (Schäfer 1988).

Ashéninkabefolkningen var ikke passive tilskuere til deres egen destruktion. De var i takt med denne udvikling så småt begyndt at organisere sig politisk og benyttede den protestantiske mission som løftestang, så vidt det var muligt. Ud af denne proces opstod der en egentlig og selvstændig indiansk organisation, som nu kæmpede for en demarkering af de indianske områder for at stoppe kolonisationens videre ekspansion. I 1987 var 27 comunidades oprettet og demarkeret, eller i færd med at blive det, teknisk udført og finansieret af Verdensbankens udviklingsprojekt. Kolonisationen var dermed blevet lukket inde af en ring af tilgrænsende indianske jordejendomme, som ikke kunne ændres, og som ikke kunne fjernes ved intimidering eller vold. Nybyggernes drøm om at ekspandere kvægbruget til verdens ende var bristet, og frustrationerne var store. Godt nok fortsatte den patron-klient-baserede økonomi, men den havde meget snævre rammer at udfolde sig i, og ashéninkaerne udgjorde nu en politisk magtfaktor, ingen havde drømt om, at de kunne blive. Men det skulle gå videre end som så.

## Krigen

I løbet af 1988 optrappedes en igangværende væbnet konflikt i de omkringliggende jungleområder mellem to subversive guerrillaorganisationer og det peruanske militær. Det maoistisk inspirerede „Kommunistiske Parti Lysende Sti“ (Sendero Luminoso) og den venstresocialistiske „Revolutionære Bevægelse Tupac Amaru“ (MRTA) var blevet trængt fra Andesbjergene og ned i den østlige jungle, hvor de begge nu søgte at hverve proselytter. Begge organisationers ideologi var klart identificerbar og nærmest identisk med nybyggersamfundets fremskridts- og udviklingstro. Som klassekampsorganisationer kunne de ikke tilkende ashéninkaerne status som andet end potentielle proletarer, og indiansk organisering, der jo er baseret på kulturel og etnisk forskelsproduktion, sås som et udtryk for kontrarevolutionær splittelse og „falsk bevidsthed“. Begge organisationer havde infiltreret nybyggersamfundet i Oventeni, og anonyme trusler begyndte at dukke op imod ashéninkaernes ledere. Især den Lysende Sti syntes at være aktiv. Stemningen blev mere og mere aggressiv, og i 1989 trængte en uidentificeret bevæbnet gruppe ind i Oventeni, hvor de tog visse nybyggere til fange og ydmygede dem offentligt, stjal forsyninger og udstyr, hvorefter de fortsatte til ashéninkaorganisationen, hvor de stjal radioudstyret og fødevarer og brændte huse af. Ingen blev dræbt, men situationen var alvorlig efter episoden. Militæret meddelte, at de overvejede at erklære hele Gran Pajonal for *zona roja* (rød zone). Det betyder, at alle borgerlige rettigheder og civil lovgivning suspenderes, at ingen i realiteten kan opholde sig i området uden at blive identificeret som subversiv, og at specielle anti-guerrilla-enheder får uindskrænket råderet.

Ashéninkaorganisationen var helt klar over, at det betød, at tusindvis af indianere ville være tvunget til at forlade det territorium, de havde kæmpet for i så mange år og også endelig havde fået tilbage, at de ikke havde nogen steder at tage hen, og at det ville betyde død og ødelæggelse for en stor del af befolkningen. For at undgå militærets intervention besluttede ashéninkaerne på et fællesmøde at tage sagen i egne hænder. En tidlig

morgen samledes flere hundrede mand, som med skydevåben og buer og pile besatte Oventeni og indkaldte alle til et stormøde, hvor indianerne gav Oventenis søvnige beboere en frist på 24 timer til at sørge for, at alle medlemmer og sympatisører med de to guerillaorganisationer forlod kolonisationen. Hvis dette ikke blev fulgt, ville ashéninkaerne selv gennemføre en væbnet udrensning. Små propfyldte Cessnaer fløj frem og tilbage non-stop hele den dag, og andre forlod kolonisationen til hest og til fods.

Det blev starten på pajonalindianernes milits, der organiserede sig i en militær kommandostruktur, på rekordtid opbyggede et forsvarsnetværk med faste patruljer og overtog kontrollen med hele Gran Pajonal. Området kæmmedes for guerillaer, som konfronteredes, hvor de mødtes. Den Lysende Sti, som havde etableret et rædselsregime i tilgrænsende områder, udstedte en dødsdom over lederen af pajonalfolkernes indianske organisation. Militæret holdt sig godt nok væk, men det var også vanskeligt for ashéninkaerne at få støtte fra den side. Denne nye rolle for ashéninkaerne og deres organisation gav genlyd i andre indianske organisationer og i deres nationale paraplyorganisation. Ashéninkaerne i Gran Pajonal havde fået høj prestige og samtidig levet op til deres rygte som vilde og uovervindelige, hvilket hurtigt konverteredes til en forbedret politisk position. Flere og flere af de fattigste nybyggere i Oventeni samt personer af blandede ægteskaber støttede og samarbejdede nu med ashéninkaerne. Den Lysende Sti kom aldrig tilbage igen.

I takt med udvidelsen af det legaliserede territorium har indianerne selv sørget for, at størstedelen af den voksne befolkning er blevet registreret som vælgere.<sup>9</sup> Derved er de blevet en formel magtfaktor i den regionale politik, og det lykkedes i 1996 for første gang i historien at få valgt en ashéninka fra Gran Pajonal som borgmester i Oventeni. Patronerne er der stadig, men deres indflydelse er betydeligt svækket, og diskussionen går nu på, hvilken fremtid ashéninkaerne styrer imod, og hvad det økonomiske alternativ er til patron-klient-forholdene. Ingen ved, hvor de havner, men de er selv overbeviste om, at de vil tage Oventeni tilbage.

Hele denne usædvanlige udviklingsproces kan ses som en konsekvens af ashéninkakulturens hypercentrisme og en „ashéninkaniseringsproces“, der sætter sig igennem på alle niveauer og overskriver alle andre tekster. Der føres en eksistentiel politik som pragmatiske ad hoc tilpasninger til den til enhver tid aktuelle situation, men altid med den målsætning at maksimere indiansk selvkontrol og forhandlingsposition. De ved, hvor de vilde ikke bor.

## Samfundets model

Den måde at tænke verden på, som sætter indianerne i stand til at handle, som de gør, opviser en egen logisk rationalitet, som er vidt forskellig fra den model for verdens indretning, som nybyggerne handler efter. En redegørelse for disse to tankesystemers grundlæggende logikker vil kunne hjælpe til at forstå, hvorfor interaktionen og den politiske adfærd mellem grupperne ser ud, som den gør.

De to forskellige tankesystemer kan anskueliggøres ved hjælp af nogle modeller udviklet af Niels Fock. Modellerne viser de principielle forskelle på den indianske og ikke-indianske verdensordens identitet og er udviklet på baggrund af studier af, hvorledes påtvungne spanske institutioner har kunnet optages af de latinamerikanske indianere sam-

tidig med, at indianerne har opretholdt en særskilt kulturel identitet (jf. Fock 1977, 1981; Fock og Palomino Flores 1973). Jeg opfatter ikke disse modeller som kognitive modeller, men snarere som en analytisk abstraktion og et forsøg på at syntetisere de grundlæggende epistemologiske forskelle, sådan som de manifesterer sig i de interetniske eller interkulturelle relationer og klassifikationer. Om end der er ret stor forskel på den konkrete sociale situation i Cañar i Ecuadors højland, hvor Fock har anvendt modellerne, og Gran Pajonal i peruansk Amazonas, har modellerne som heuristiske instrumenter en så generel forklaringsværdi, at de uden store problemer kan anvendes på begge situationer.

Det drejer sig om to klassifikatoriske systemer: et *en-dimensionalt taksonomisk system* repræsenterende nationalsamfundets eller det ikke-indianske synspunkt og en *to-dimensionalt paradigmatiske klassifikation*, der repræsenterer den indianske forståelse (Fock 1981:403) Jeg har søgt at relatere disse modeller til politiske processer og indtænke dem i magtens kontekst. Jeg vil henvise til den en-dimensionale taksonomiske model som den *monolitiske*, til den paradigmatiske model som den *partikularistiske*.

## Den monolitiske model

Lad os først se på, hvordan den monolitiske klassifikation artikuleres i de nationalsamfund, som omfatter det centrale Andes. Fra det nationale samfunds synspunkt ses samfundet opdelt i et antal sociale klasser eller strata placeret i et en-dimensionalt hierarkisk system. Antallet af klasser og sociale kategorier kan variere (Stark 1981), men groft sagt kan befolkningen opdeles i 4 klasser: *Blancos, mestizos, cholos* og *indios/indígenas*, der udgør et kontinuum af gradvist faldende/stigende vestlig påvirkning, markeret i Focks model (fig. 1) ved en stiplet diagonal (Fock 1981:403).<sup>10</sup>

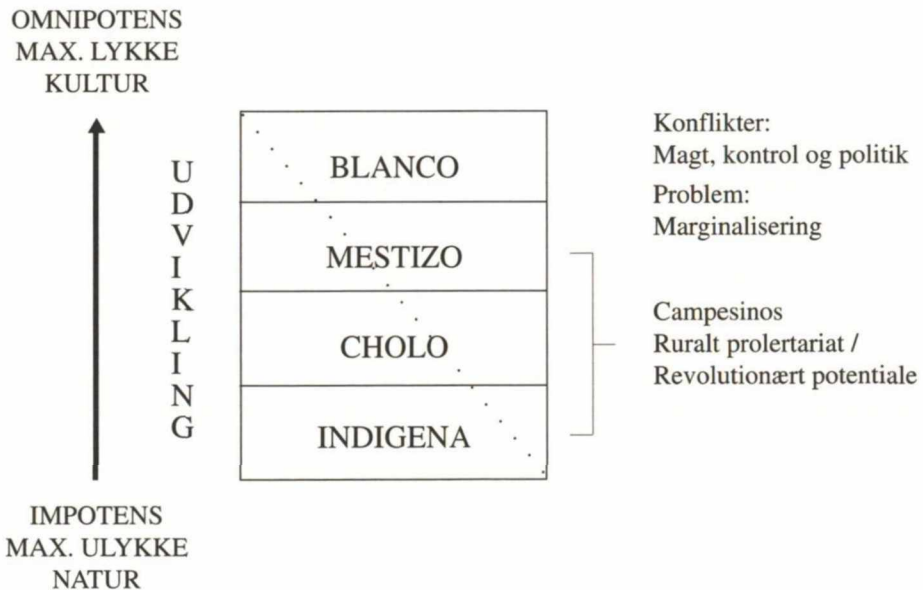


Fig. 1. (Oprindelig model Fock 1981:404)

I dette univers ligger den maksimale magt og politiske kontrol hos den øverste hvide klasse, og den totale magtesløshed er at finde i den lavere indianske.

Klassekampsorienterede politiske bevægelser og partier benytter fællesbetegnelsen *campesinos*, bønder, for de nederste sociale klasser og postulerer hermed fælles politiske objektiver for disse klasser. Udvikling begribes som en opadstigende bevægelse igennem hierarkiet, en stræben efter den hvide overklassens placering, privilegier, magt, værdier og symboler. Der er en fuldstændig konsensus i det nationale politiske spektrum om den universelle gyldighed af denne model for samfundsformationens identitet. Spørgsmålet er udelukkende, hvem der kontrollerer kassens hierarki og hvilken form for social mobilitet og forskydninger i hierarkiet, udviklingen implicerer. De revolutionære bevægelser vil stort set vende kassen på hovedet og via proletariatets diktatur (under partiets ledelse) sørge for, at kassens lag rystes godt sammen til en udifferentieret masse. De mere parlamentarisk- og reformorienterede plæderer for en tømning af de nederste kategorier via social „opstigning“ gennem øgede indkomster. Mere konservative kræfter vil arbejde for, at væksten og akkumulationen især sker i den „dynamiske“ øverste ende, hvorefter disse kategorier gradvist vil udvide sig og opsluge de nederste. Det ultimative mål for samtlige positioner er at gøre hele samfundskassen „hvid“. Denne „hvidvask“ er synonym med selve den civilisatoriske proces, om hvilken konsensus er total. Således deler den Lysende Sti, militæret, kirken, bondebevægelserne, fagbevægelsen og de etablerede partier samme grundlæggende monolitiske identitet. Konflikten inden for dette en-dimensionale univers drejer sig primært om *magt og politik* (op.cit.:404) og *ikke om mening*. Dynamoen for mobiliteten op igennem modellen er akkumulation af rigdom og kapital. Ifølge monolittens logik omfattes alle menneskelige og sociale klassifikationer af dens totalitet. Hvad der måtte ligge uden for dette menneskelige univers hører til naturen, som er dens binære modpart i den klassiske dikotomi (jf. Hvalkof 1989).

For kolonisterne i Oventeni er dette en-dimensionale system synonymt med den fremskridtstanke, der rummer deres identitet som nybyggere. De har stort set alle sammen en baggrund i Andesregionens bondesamfund, og med få undtagelser klassificerer de sig i kategorien cholo eller mestiz. De har alle helhjertet adopteret den monolitiske model, og således rationaliseres alle patron-klient-forhold, urimelig udbytning og undertrykkelse af ashéninkaerne som nybyggerens positive bidrag til de stakkels indianeres potentielle opstigning i hierarkiet, en opdragende og civilisatorisk mission.

Den samme model kan anskueliggøres som en „spatial“ model, et mentalt landskab af koncentriske cirkler (jf. fig. 2). Fremstillingen viser nybyggerens opfattelse af deres elendige materielle og sociale situation som værende et resultat af deres marginale placering, forstået som afstanden fra det „hvide“ centrum. „Hvidvaskningsprogrammet“ har været diverse venstrefløjsorganisationers primære mobiliseringsgrundlag blandt bondebefolkninger i rurale områder. For indianerne betyder modernisering/udvikling/socialisme/revolution ikke blot en hvidvask, men først og fremmest en meget ubehagelig initiering til den civilisatoriske overgang kaldet *proletarisering*, der pr. definition betyder tab af ejendomsret og identitet. Cholo-kategorien er netop resultat af en sådan begyndende proletarisering. Choloer optræder derfor som en hypermobil og dynamisk kategori og er i junglen stort set identisk med kategorien „nybygger“ eller *colono*.<sup>11</sup>

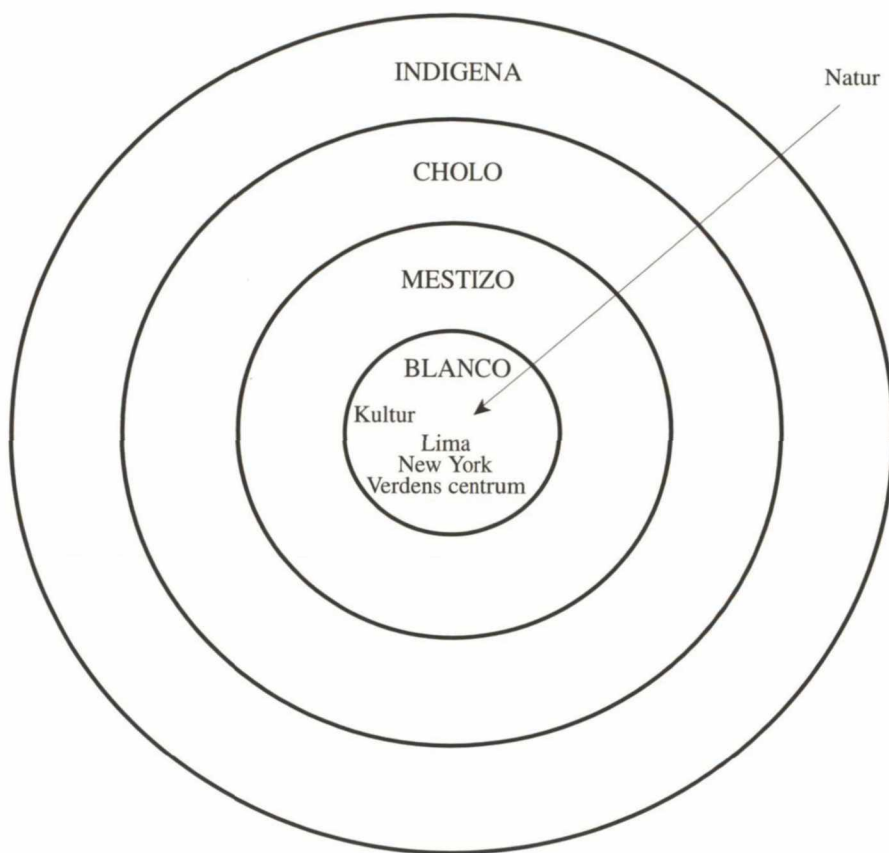


Fig. 2.

For indianerne er forskellen mellem Sendero Luminoso, nybyggere og patroner svær at få øje på. Disse deler alle den samme monolitiske model og søger gennem tvang at underlægge indianerne reproduktionen af dens traditionelle tvangsforhold. Således kommenterede en ashéninka engang den Lysende Sti over for mig som: „Sendero? Det er bare endnu en patron!“ De tragiske menneskelige omkostninger ved Senderos særlige „hvidvaskning“ er uopregnelige (Benavides 1992, 1993; Hvalkof 1994a, 1994b).<sup>12</sup>

### Den partikularistiske model

Det indianske perspektiv på omverdenen kan anskueliggøres gennem et to-dimensionalt paradigmatiske diagram, der opererer med de samme sociale kategorier, som vi før anvendte. Der er her tale om klassifikation organiseret omkring to hovedkriterier, nemlig nedstamning og lokalitet, se fig. 3 (Fock 1981:404). I den paradigmatiske klassifikation opfattes kategorierne som kvalitativt forskellige, og modsætningsforhold og uoverensstemmelser ses som primale og uovervindelige forskelle (ibid.).

## AFSTAMNING

L  
O  
K  
A  
L  
I  
T  
E  
T

Dimensioner	<i>Hvid</i>	<i>Indiansk</i>
<i>National</i>	BLANCO	CHOLO
<i>Lokal</i>	MESTIZO	INDIGENA

Fig. 3 (efter Fock 1981:404)

Konflikter: Symboler, ideologi og normer  
 Problem: Dekulturering, identitetstab

Der er med andre ord tale om forskellige værdisystemer, hvis grænser ikke kan overskrides via en lineær kontinuerlig udvikling som i den monolitiske model. Grænserne kan kun overskrides ved kvalitative spring i tid og rum, en slags kulturel „kvantemekanik“.

Den etniske og sociale situation og differentiering i Gran Pajonal er lidt forskellig fra den, Niels Fock har observeret i Cañar i Ecuadors højland. I Gran Pajonal har ashéninkaerne ikke fire aktive kategorier, men kun tre:

– *Wiracocha* er de „hvide“, dem, der taler spansk som modersmål.<sup>13</sup> *Wiracocha* er de oprindelige erobrere og dem, der ødelagde ashéninkaernes oprindelige verdensorden.

– *Chori* er lig med folk fra højlandet, *serranos* på spansk, uanset om de er choloer eller mestizer. Selve betegnelse *chori* er formentlig en forvanskelse af *cholo*. En ældre ashéninka definerede dem for mig som „dem, som taler quechua“. Nybyggerne har næsten alle sammen baggrund i højlandets quechuakultur, og det var således sted og afstamning, der blev markeret med en henvisning til sprog.

– *Ashéninka* betyder „vores frænder“, „vort folk“ eller „os“ og er en inklusiv flertalskategori og den betegnelse, man anvender for sig selv som indianer fra dette bestemte sted.

Der er ikke i Gran Pajonal (og i junglen i det hele taget) opstået en markant ashéninka-cholo-kategori, som i Andesområdet, men der er opstået en kategori af „blandede“, *mesclados*. dvs. personer, der har ashéninka- eller nybyggerophav, som bor og lever i Oventeni som colonos. Det er en lille gruppe, men det er muligt, at denne kategori med tiden vil fylde den sidste plads ud.

Hvis vi skriver denne model som et ideologisk landskab, opstår der et organisk integreret, men partikularistisk univers:

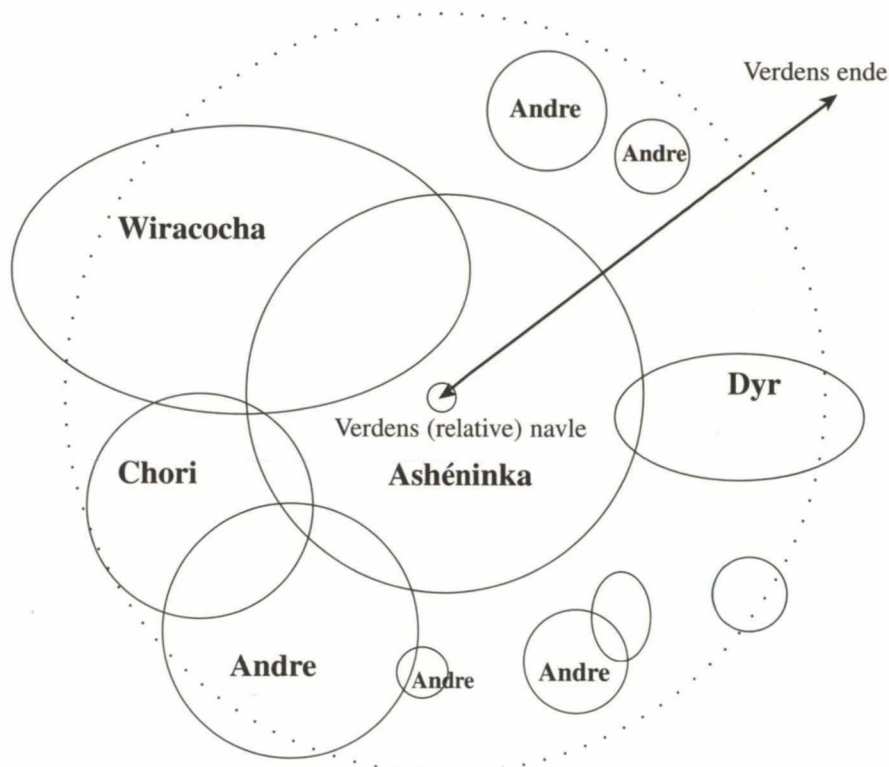


Fig. 4

Det er absurd at forestille sig, at ashéninka kunne være andet, end det de er, og de har absolut ingen ambitioner om at blive wiracocha eller chori, som i princippet anses for perverse, men hvor et skift i øvrigt kun kunne finde sted ved en magisk transformation. Ashéninka understreger netop deres umistelige identitet ved at tatovere streger i ansigtet, og fænotypiske træk spiller en stor rolle.

Lige så lidt giver det mening at appellere til deres marginale situation som i den monolitiske model kunne forklare deres fattigdom og elendighed. Ashéninkaerne anser sig ikke som marginale. Marginalitet eksisterer overhovedet ikke i deres decentraliserede verdensbillede. Man kan tale om afstand mellem de enkelte komponenter, og visse kan være så langt borte, at de er irrelevante, men totaliteten har intet centrum. Således har ashéninkagrupperen deres eget centrum, som godt nok er verdens navle i *deres univers*, men det deles ikke med andre sociale kategorier, som forudsættes at have deres eget centrum. Om end ashéninkaerne betragter sig selv som fattige med hensyn til ikke at have penge eller besidde ting, tilskrives denne situation ikke marginalitet, men ses som et direkte resultat af wiracochas og choris uretmæssige tilraning af *ressourcerne, magten og meningen*, et faktum man har lært at leve med og på pragmatisk vis at forholde sig konstruktivt til.<sup>14</sup>

I ashéninkaernes partikularistiske verdensorden kan man kun forbedre sin position gennem prestige inden for sit eget univers. Prestige måles gennem evnen til at skaffe andre adgange til ressourcer – materielle som immaterielle. Dette kan kun opnås gennem sociale forbindelser og netværk. Derfor er akkumulation af sociale relationer langt vigtigere end materiel ejendom i sig selv. Når materiel værdi systematisk omsættes i sociale netværk, ophæves den pengeværdi, varen har på det eksterne marked, og dermed ophæves også det kapitalistiske værdibegrebs logik til fordel for ashéninkaværdier. Om end dette på den ene side gør det let for patroner at udbytte og underbetale indianske arbejdere, gør det også, at indianeren ikke ser sig placeret i en principielt underordnet position, men blot ser den urimelige usurpering reproduceret. Dermed opretholdes deres partikularistiske verdensbillede og identiteten som ashéninka.

Ashéninkaorganisationens politiske success i Gran Pajonal er netop knyttet til den *inklusive* verdensordens mulighed for at forholde sig til andre verdener, folk, sociale kategorier og logikker, uden at de behøver at forstå eller tage stilling til deres indhold, og uden at de behøver at sætte deres egen på spil. I stærk kontrast hertil står den monolitiske orden, som er *eksklusiv*, og som ikke kan tolerere, at noget socialt befinder sig uden for monolitten, der forudsætter sin egen logiks og dynamiks universalitet. Kvalitativt anderledes systemer ses som irrationelle og truer selve dens eksistens og reproduktion og må enten assimileres og gøres rationelle eller tilintetgøres.

I takt med den stigende globalisering er ashéninkaerne, som vi har set, i stigende grad blevet konfronteret med nye ressourcetilgange og ny strukturelle muligheder, der har givet dem en uventet saltvandsindsprøjtning, idet de uden videre er i stand til systemisk at udnytte, hvad der ligger for. Således er der blevet skabt en ny postmoderne virkelighed, som også andre steder i den 3. verden manifesterer sig gennem utallige nye sociale bevægelser. Disse udgør i stigende grad et reelt magtens og meningens alternativ til den hegemoniske verdensorden, hvis dominans og transcendens vi har taget for givet, hvad enten vi brød os om den eller ej. Der ligger en stor udfordring for den post-developmentalistske antropologi i at stille sig til rådighed for artikulering af disse nye processer og identiteter og bringe lokale videnssystemer og innovative praksisser frem i lyset (se f.eks. Brosius 1997; García Canclini 1990; Gardner and Lewis 1996, Hvalkof 1996; Escobar 1997a; Hvalkof og Escobar 1997). Det indebærer imidlertid også, at vi selv grundlæggende må revidere vor måde at producere og reproducere viden på såvel som vores interaktionshorisont og sociale praksis, vores forhold til sandhedsproduktion og videnskab og ikke mindst vores akademiske institutioners struktur.

## Frihedens pris

Jeg fik aldrig svaret Teofilo på tilfredsstillende måde på hans spørgsmål. Jeg tænkte i mange år på at tage diskussionen op med ham, men det lykkedes aldrig at træffe ham igen. Teofilo stiftede sin egen familie nogle år efter, at jeg havde vandret rundt med ham i skoven. Han flyttede langt ind i skoven til en isoleret plet, hvor han levede af subsistenshavebrug som alle de andre ashéninka, fiskede, jagede og solgte lidt kaffe for at kunne købe patroner og batterier. Teofilo valgte den frihed, som ashéninkaerne sætter så høj pris på. Han blev dræbt af en *peiari* sidste år. *Peiari* er dødsensfarlige skovdæmoner, der som tåger altid er på farten i junglen, men tager form af et horribelt monster, der voldtager



kvinder med sin kæmpe penis og forfører mænd i skikkelse af en tiltrækkende kvinde med dødelige kønsorganer. Teofilo var ved at drikke piarentze, det gærede maniokøl, som aldrig mangler i et ordentligt ashéninkahushold. De var en mindre gruppe mænd, som hyggede sig med øldrikkeri, cocatygning og tobakssirup, da Teofilo rejste sig op og gik ind i den nærmeste brakhave. Ingen fandt det usædvanligt, da man formodede, at han blot måtte træde af på naturens vegne. Drikkeriet fortsatte på stilfærdig vis, og langt senere bemærkede en, at Teofilo havde været væk i meget lang tid. De råbte på ham, men fik ikke noget svar. De begyndte at lede efter ham og fandt ham til sidst i halvt bevidstløs tilstand og frygteligt svinet til. De fik ham slæbt op til bopladsen og anbragt i et hus og forsøgte at kommunikere med ham, men han reagerede overhovedet ikke, selv om han var levende. Han havde fråde om munden og alle tegn på at være blevet forført og voldtaget af en peiari. Teofilo var død næste morgen.

Måske er det, som Lévi-Strauss siger i en diskussion af frihedsbegrebet, at man ikke kan opnå frihed gennem lovændringer, regelsæt og deklamationer, der postulerer global gyldighed, da sådanne opfører sig som enhedsparti-doktriner, der altid ender i totalitarisme: „I en doktrinær kontekst kæmper ideerne, indtil de taber deres substans [...] *Det endelige valg vil stå mellem en frihed der er fraværende i sit nærvær, og en frihed der er nærværende i sit fravær*“ (Lévi-Strauss 1983:378; min fremhævning).

Ashéninkaerne har valgt.

## Noter

1. Det skal understreges, at den marxistiske, eller rettere, strukturmarxistiske periode klart også havde nogle positive effekter på dansk antropologi: den generelle bevidsthed om relevansen af politisk tænkning og politisk kontekstualisering af, hvad antropologien og antropologer foretog sig, en udvidelse af antropologiens område og en langt bedre forståelse af epistemologisk diskurs.
2. For en belysning af spændingen mellem fænomenologiske og hermeneutiske positioner i samfundsvidenskabelig teori, sammenlign Casey (1996) og Geertz (1986, 1996) samt Feld og Basso (1996) i deres behandling af begrebet „sted“ („place“).
3. Vi rejste dog først til Ecuador, og noget af det første, vi gjorde, var at tage til Cañar, hvor Niels Fock havde lavet feltarbejde – bare for at se scenen. Det var der alt sammen, og folk opførte sig som beskrevet – etnografien blev pludseligt imponerende tæt på og skræmmende nærværende.
4. Landkortet fik jeg godt nok lavet, men det tog mig 22 år at få det færdigt, som led i en større GIS/RS-komponent i mit nuværende forskningsprojekt.
5. Man kunne naturligvis også ride, men jeg havde ikke råd til at leje en hest og betale en person for at følge mig derind.
6. Jeg syntes, at han var ret gammel dengang, men da jeg sidst var sammen med ham for godt et år siden, så han lige så gammel ud som dengang.
7. Efter mit første besøg i Gran Pajonal vendte jeg tilbage igen en god måned senere samme år (1975). Mit lange feltarbejde i 1985-87 blev gennemført sammen med min hustru og kollega, Hanne Veber, som havde sit eget forskningsprojekt, og desuden var vores børn naturligvis også med. Dette feltarbejde var for mit vedkommende finansieret af Rådet for Udviklingsforskning og Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd. Siden er foretaget kortere feltarbejder og besøg, sidst i september 1996 og maj 1997.
8. Managementproblemer, dårlig afsætning, dyr transport, overinvestering, kvægsygdomme og så det forhold, at de naturlige græsser har en relativt lav næringsværdi, var alt sammen medvirkende til endnu en fiasko for fremskridtsdrømmerne.

9. Det er værd at bemærke, at ashéninkakvinderne har været meget aktive i hele denne proces.
10. Kategorien *cholo* er en social kategori, der i korthed kan defineres som af-indianiserede Andesindianere, der forsøger at tilpasse sig det moderne nationalsamfunds identitet og normer. *Cholo/chola* (han/hunkøn) har mange andre lag af betydning foruden lidt forskellige betydninger fra land til land, ja, fra region til region. Kønspecifikke variabler spiller også ind. I Peru er *cholo* nogen gange en særdeles nedsettende betegnelse. Peruanske udtryk som „jeg er ikke din *cholo!*“ betyder at, jeg er ikke din tjener, og mig skal du ikke hundse rundt med. Men *cholo* bliver også brugt positivt bl.a. af boulevardpressen som en fællesbetegnelse for peruanere (underforstået almindelige peruanere af arbejderklassen). Ligeledes kan det i sin diminutive form være et kærligt udtryk, *cholino/cholita*, og især i den peruanske romantiske popmusik inspireret af den andine „*huayno*“ optræder „*min cholita*“ ustandseligt. I Bolivia er den også en identitetskategori, der kan vælges og bliver valgt især af markedskvinder for at markere en bestemt holdning, der udtrykkes gennem påklædningen, men der er også andre valgmuligheder, hvilket igen understreger identitetens konstruerede natur (jf. Miles and Buechler 1997; Buechler 1997). Men selv om *cholo*-kategorien er kontekstuel bestemt og konstrueres efter behov, er dens placering i den monolitiske model indiskutabel.
11. At nybyggere er *cholos* er et nyere fænomen og et resultat af den massive kolonisering, som de store udviklingsprojekter i 1970'erne og 1980'erne medførte. Tidligere var nybyggere i Amazonas i højere grad identificeret som hvide eller mestizer, idet en stor del af de gamle kolonister var af europæisk oprindelse og enten var landbrugere og drev forskellige plantager eller var involveret i gummiekstraktion.
12. Den Lysende Stis revolution og det peruanske militærs modaktiviteter har foreløbig medført mindst 2.000 dræbte ashéninka, 5.000 forsvundne eller indskrevne i guerrillaen, 10.000 som flygtninge i overbefolkede *nabocomunidades*, tusindvis af forældreløse børn, forladte og nedbrændte bopladser, et smadret produktionssystem og et enormt antal personlige tragedier og traumer.
13. En særlig underkategori her er *kingo*, der blot taler engelsk og ofte forekommer i den lysere variant med blå øjne, men i princippet også er *wiracocha*.
14. Historien om, hvordan dette verdensbillede blev konstitueret, og hvorledes de hvide usurperede magten og meningen, destruerede den oprindelige balance og installerede en ny og pervers, og hvordan ashéninkkerne atter skabte en begrænset plads til sig selv, er gengivet i nogle få myter og fortællinger om dette emne. Jeg har gennem en årrække samlet en meget stor mængde af myter i Gran Pajonal, og det er påfaldende, at netop de få fortællinger, der eksplicit omhandler *wiracochas* og *choris* ødelæggelse af verden, er dem, som oftest går igen, og som alle, unge og gamle, kender ned i detaljen.

## Litteratur

Benavides, Margarita

1992 Asháninka Self Defence in the Central Forest region. IWGIA Newsletter 2:36-45.

1993 Los Asháninka, víctimas de la violencia y la guerra. *Ideele* 59-60:116-8.

Brown, Michael F. & Eduardo Fernández

1991 War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of California Press.

Bodley, John W.

1970 Campa Socio-Economic Adaptation. Ph.d.-afhandling, University of Oregon.

Brosius, Peter

1995 Mere Observers: Writing in the Ethnographic Present in Sarawak, East Malaysia. Præsenteret på The 94th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, DC, 15.-19. nov.

Casey, Edward S.

1996 How to Get from Space to Place in an Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prologomena. I: Steven Feld & Keith H. Basso (eds.): *Senses of Place*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Denevan, William & M. S. Chrostowski

1970 The Biogeography of a Savanna Landscape. The Gran Pajonal of Eastern Peru. Montreal: McGill University.

- Escobar, Arturo  
 1995 Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press.
- 1997 Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia. I: Orin Starn & Richard Fox (eds.): Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Escobar, Arturo & Alvaro Pedrosa (eds.)  
 1996 Pacífico: Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano. Bogotá: CEREC/Ecofondo.
- Fock, Niels  
 1977 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from the Andes. I: Carola Sandbacka (ed.): Cultural Imperialism and Cultural Identity. Proceedings of the 8th Conference of Nordic Ethnographers/Anthropologists. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.
- 1981 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from the Andes. I: N. E. Whitten, Jr. (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.
- Fock, Niels & Salvador Palomino Flores  
 1973 Cultural Defense in the Indoamerican Area. I: The Rural Society of Latin America Today. Scandinavian Studies in Latin America 2. Stockholm.
- Gardner, Kathy & David Lewis  
 1996 Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge. London: Pluto Press.
- García Canclini, Néstor  
 1990 Culturas híbridas. Mexico, D.F.: Grijalbo.
- Hvalkof, Søren  
 1983 Towards an Anthropology of Human Rights (sur le thème de la stupidité illimitée de Tier-Monde). Interculture 81. Montreal: Centre Interculturel Monchanin.
- 1984 Fra sen-marxisme til Zen-marxisme. Om antropologiens rolle som utopiskaber, med udgangspunkt i den ideologikritiske og politiserende effekt engagementet i indfødte folks politiske kamp har medført (med empirisk reference til Latinamerika). Præsenteret på „Xlth Meeting of Nordic Anthropologists“, Oslo 13.-15. august. Mimeographed proceedings. Oslo: University of Oslo.
- 1986 Urgent Report on the Situation og the Ashéninka (Campa) Population of Gran Pajonal, Central Peruvian Amazon. Research Report, Danish International Development Agency and Danish Social Science Research Council.
- 1989 The Nature of Development: Native and Settlers Views in Gran Pajonal, Peruvian Amazon. Folk 31.
- 1990a Roller i Udviklingens Spil: Et eksempel fra Peruansk Amazonas. Den Ny Verden 1.
- 1994a The Asháninka Disaster and Struggle – The Forgotten War in the Peruvian Amazon. Indigenous Affairs 2.
- 1994b Territorial Organization and Democracy in Peruvian Amazon. The Current Asháninka Struggle for Land, Autonomy and Recognition. Præsenteret på 48th International Congress of Americanists (ICA), Stockholm/Uppsala, 4-9. juli. (Planlagt til udgivelse).
- 1995 Sustainable Development: Democratic Improvement or Conserving Status Quo? A Perspective from the Amazon. Præsenteret på „Colloquium: Sustainable Development and Indigenous Rights: Can Development Take Place without Compromising Indigenous Communities?“. Sponsoreret af New York University Environmental Law Journal.
- 1997 Outrage in Rubber and Oil. Extractivism, Indigenous Peoples and Justice in the Upper Amazon. I: Charles Zerner (ed.): Peoples, Plants and Justice. New York: Colombia University Press. (Under udgivelse).
- Hvalkof, Søren & Arturo Escobar  
 1997 Nature, Political Ecology, and Social Practice. Towards an Academic and Political Agenda (foreløbig titel). I: Alan Goodman & Thomas Leatherman (eds.): Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives in Biological Anthropology. University of Michigan Press. (Under udgivelse).

- Hvalkof, Søren & Hanne Veber  
 1997 Los Ashéninka de Gran Pajonal. I: Fernando Santos & Federica Barclay (eds.): Guía Etnográfica de la Alta Amazonia III. Smithsonian Tropical Research Institute, Panama.
- Hvalkof, Søren & Peter Aaby (eds.)  
 1981 Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen/London: IWGIA.
- Lévi-Strauss, Claude  
 1983 [1976] Reflexions sur la liberté. I: Le Regard Eloigné. Paris: Plon.
- Schäfer, Manfred  
 1988 Ayompari, Amigos und die Peitsche: Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu. Ph.d.-afhandling, Ludwig-Maximilians Universität, München.
- Scott, Geoffrey A. J.  
 1979 Grassland Development in the Gran Pajonal of Eastern Peru. A Study of Soil-Vegetation Nutrient Systems. Hawaii Monographs in Geography No. 1. Honolulu: University of Hawaii at Manoa.
- Smith, Neil  
 1984 Uneven Development. Oxford: Basil Blackwell.
- Stark, L. H.  
 1981 Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador. I: N. E. Whitten, Jr. (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.
- Varese, Stefano  
 1973 La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa. Lima: Retablo de Papel Ediciones.