

KARSTEN PÆRREGAARD

# HVOR GÅR CHOLOS HEN, NÅR DE GÅR UD?

FOLKLORE OG IDENTITET BLANDT STORBY-  
MIGRANTER I PERU

Et afgørende vendepunkt i mit studie af indianerkultur i Andesbjergene indtraf i 1990, hvor jeg deltog i en folklorefestival blandt peruanske storbymigranter. Efter at have studeret livet i Tapay, en landsby i Perus sydlige højland, over en årrække var min interesse blevet vakt for at undersøge, hvad der sker med højlandsindianerne, når de migrerer til storbyen. På denne baggrund gennemførte jeg i perioden fra 1989-91 et toårigt feltarbejde blandt migranter i Lima og Arequipa, Perus to største byer, og et af de aspekter ved storbylivet, som pådrog sig min største opmærksomhed, var netop de identitetsskabende aspekter ved andine migranternes folkloreforestillinger. Festivalen i 1990 blev organiseret af en lokal migrantforening, hvis medlemsskare rekrutteres blandt landsbyboere fra Tapay (kaldet tapeñere) og andre højlandsindianere, som migrerer fra Cayllomaprovinzen til Arequipa. Initiativtagerne til festivalen, som fandt sted i en offentlig teaterbygning i Arequipas centrum, havde arrangeret begivenheden således, at migranter fra hver af provinsens 19 landsbyer fik mulighed for at optræde med en dans, et ritual eller anden form for performance, som de anså for typisk eller repræsentativ for livet i deres hjemlandsby.

Et par dage inden arrangementet skulle afholdes, blev jeg opsøgt af en gruppe migranter fra Tapay, som anmodede mig om at være gudfader for den dansetrup, der skulle repræsentere landsbyen til folklorefestivalen. Overalt i Latinamerika støder man på en tradition for at udpege gudfædre (og -mødre) til centrale sociale begivenheder og vigtige sociale arrangementer.<sup>1</sup> Migranternes opfordring var derfor på mange måder forudsigelig, og den kom da heller ikke som nogen overraskelse for mig. Gennem årene har jeg ved et utal af lejligheder påtaget mig rollen som spirituel fader for tapeñeres mangfoldige gøremål, lige fra barnedåber til fodboldturneringer. Det virkelig overraskende ved folklorefestivalen var, at migranterne for første gang tog initiativ til at fremstille deres etniske identitet for offentligheden, og så selvfølgelig deres forventning om, at netop jeg kunne tjene som gallionsfigur i sådan en begivenhed.

## Hvad er cholo?

Men før jeg kaster mig ud i en nærmere beskrivelse af min deltagelse i folklorefestivalen, vil det måske være passende at spørge, hvem disse migranter egentlig er, og hvorfor Pe-

rus indfødte befolkningsgrupper netop vælger folkloren som medie til at henvende sig til omverdenen i håbet om at ændre det fordomsfulde billede, som traditionelt tegnes af dem. Man skal ikke have opholdt sig længe i Peru for at bemærke den ydmyge holdning, som præger de fleste storbymigranternes forhold til det omgivende bysamfund. Ligeledes virker den ofte nedladende behandling, som Perus spansktalende befolkning udsætter landets oprindelige indbyggere for, påfaldende på den udefrakommende. Inden afrejsen til Peru havde jeg selvfølgelig gennem studiet af den antropologiske litteratur om Andesregionen stiftet intimt bekendskab med Perus myriade af sproglige og etniske grupper og orienteret mig nøje i peruanernes til tider meget subtile og indforståede brug af etniske begreber. Ikke mindst havde jeg sat mig ind i det komplekse system af sociale relationer, som er styrende for *cholo*kategoriens anvendelse. Alligevel slog det mig, hvor utrolig svært det kan være at tolke det dybe ekko af overførte insinuationer og underliggende allusioner, brugen af denne term udløser. Og her søges al hjælp i officielle spanske ordbøger forgæves. Centrale kilder i peruansk historieforskning, her iblandt de tidlige krøniker om Inkariget og den spanske erobring (se Guaman Poma [1604] 1980:800, 807), peger således på, at *cholo*-termens rødder skal søges i Andeskulturen frem for i den europæiske erobrerkultur.<sup>2</sup>

Historisk er *cholo*en blevet opfattet som en højlandsindianer, der i iver efter at tilpasse sig storbylivets *criollo*kultur (dvs. kystregionens spansk-inspirerede kreolkultur) forsøger at lægge afstand til sin andine oprindelse. Denne stræben mod opstigning i det sociale hierarki betyder f.eks., at *cholo*en ofte foretrækker at tale spansk frem for quechua, hvilket er modersmålet for hovedparten af Perus højlandsindianere. Yderligere forsøger migranten at lægge sine landlige vaner og skikke (beklædning, spisevaner etc.) radikalt om i håbet om hurtig tilpasning. Resultatet bliver ikke sjældent derefter: en dårlig kopi af den urbane *criollo*kultur med en fornægtelse af egen historie og oprindelse til følge. På denne baggrund kan det næppe undre, at *cholo*-kategorien af mange tolkes som en hverken/eller-identitet og opfattes som kontrast til højlandsindianerens traditionelle *runa*-identitet (quechua: menneske) og til *criollo*ens mestizidentitet, som hhv. har karakter af en eksklusiv enten/eller og en bredtfavnende både/og konstruktion (Fock 1981:408-11).

På grund af *cholo*-kategoriens tvetydige og tilsyneladende karakterløse identitet skiller Perus storbymigranter sig altså ud fra landets øvrige etniske grupper. Men *cholo*erne er langt fra marginale i social og politisk henseende. Deres tvedelte liv i Perus rurale/andine og urbane/vestlige verden placerer dem nemlig i det peruanske samfunds brændpunkt. På en og samme tid repræsenterer de landets fortid og fremtid, en identitet som møder forkastelse og leder til selvforagt, men også rummer spiren til originalitet og kreativitet – en dimension ved *cholo*ens hverken/eller-identitet, som jeg skal vende tilbage til.

Ligesom *cholo*-termen giver anledning til strid og splittelse i det peruanske samfund, hersker der blandt antropologer, historikere og andre forskere uenighed om dens præcise betydning og relevans. Nogle forskere studerer den som en empirisk størrelse (Castillo 1970), andre som analytisk konstruktion (Fock 1992; Seligmann 1989) og atter andre som indfødt kategori (Stark 1981). En enkelt forsker foreslår slet og ret, at antropologer helt bør afstå fra at bruge *cholo*-termen på grund af dens meget nedsættende konnotationer (van den Berghe 1974).<sup>3</sup> En særlig variant af termen er betegnelsen *cholo*ficación (dvs. *cholo*ficerings), som er blevet brugt til at beskrive de særlige sociologiske og politiske aspekter ved den andine befolknings identitetsopbrud. Blandt forskere såvel som lægfolk var det længe en udbredt opfattelse, at *cholo*-identitet er et overgangsfænomen i

Perus etniske og politiske landskab, og at identitetsskiftet fra indianer til mestiz vil være tilendebragt inden for en generation eller to. Imidlertid er der i dag flere antropologer, som betvivler automatikken i choloficeringsprocessen. De argumenterer for, at cholo-kategorien indbefatter mere end blot et midlertidigt tab af identitet hos den afkulturerede storbymigrant, alt imedens denne tilpasser sig det mestizdominerede nationalsamfund (Abercrombie 1991:98; Fock 1992; Seligmann 1989).<sup>4</sup> Endvidere hævder denne gruppe af forskere, at choloeerne ikke – som hidtil antaget – forsvinder i Perus urbane landskab, og at choloficering er mere end blot transformationen fra en etnisk status til en anden (Turino 1993:248-9). Tværtom er choloen gået hen og blevet en fast bestanddel i Andes-kulturens etniske kaos, hvis betydning for det økonomiske og politiske liv vi først for nyligt er begyndt at forstå.<sup>5</sup>

## Hvem er cholos?

Men når nu cholo-kategorien er så konfliktfuld og uregerlig, hvem identificerer sig så overhovedet med den? Spørgsmålet er på mange måder retorisk, og svaret er derfor næppe overraskende: ingen. I hvert fald ikke blandt de sociale grupper, som termen i folkesmunde refererer til.<sup>6</sup> Dette gælder også migranterne fra landsbyen Tapay, som jeg har studeret gennem de sidste ti år, og som udgør én af de migrantgrupper, der deltog i folklorefestivalen i Arequipa i 1990. Tapeñerne, som migrerer i stort antal og findes repræsenteret i Lima, Arequipa samt flere andre af Perus storbyer,<sup>7</sup> betragtes ligesom andre storbymigranter som cholos af mestizbefolkningen. Alligevel har jeg aldrig hørt en tapeñer identificere sig som cholo. Spurgt direkte om hvem de er, svarer størsteparten, at de er *arequipeños*, dvs. fra Arequipa-departementet, eller *cayllominos*, dvs. fra Cayllomaprovinzen. Tapeñerne foretrækker altså en regionalt og territorielt baseret identitet frem for en etnisk orienteret. Og forsøger man at afpresse tapeñerne et præcist svar angående deres etniske tilhørsforhold, er de fleste tilbøjelige til identificere sig som runa eller mestiz.

Cholo-kategorien bruges med andre ord til at identificere andre med snarere end til at definere sig selv. Og havde det ikke været, fordi termen siden kronikøren Guaman Pomas dage er blevet forbundet med etnisk blanding, kreolisering og kulturel hybriditet, ville cholo næppe have spillet så fremtrædende en rolle som etnisk og social betegnelse i dagens Peru.<sup>8</sup> Når den alligevel gør det, hænger det sammen med, at tapeñerne sammen med millioner af andre storbymigranter er sig bevidste om, at det omgivende samfund klassificerer dem som cholos, på trods af at de altså ikke selv identificerer sig som sådan. Ligeledes er de opmærksomme på den sammenhæng, der eksisterer mellem anvendelsen af cholo-kategorien og den sociale og kulturelle diskrimination, storbymigranter udsættes for af criollobefolkningen. Når jeg fremover vælger at beskrive tapeñerne som cholos, er der derfor vigtigt at understrege, at der ikke er tale om en selvdefineret identitetskonstruktion, men en påtvungen identifikationsmarkør.

## Livet som cholo

Størstedelen af Tapays migrantbefolkning bor i Perus kolossale slumbyer. Disse ligger i en krans rundt om Lima, Arequipa og landets øvrige storbyer. Økonomisk er hovedpar-

ten af migranterne beskæftiget inden for handelssektoren. Medens enkelte har haft stor succes med den meget udbredte og driftige handel med smuglervarer, tilhører flertallet Perus stadig voksende skare af urbane fattige, der lever som gadehandlere eller søger ansættelse som arbejdsmænd eller hushjælpere. I kraft af en ofte forbløffende originalitet og kreativitet udviser choloen en usædvanlig evne til at tilpasse sig storbyamfundets livsstil og skaffe sig udkommet på trods af Perus stigende arbejdsløshed, inflation og økonomiske krise. Set i lyset af det landlige liv, som choloen lægger bag sig, kan assimilationsiveren godt forekomme forunderlig. I Lima og Arequipa lever Tapays migranter spredt over hele byen og har derfor meget lidt kontakt med hinanden. Her er enhver sin egen lykkes smed. I Tapay, som har karakter af en *closed corporate community*, sikrer en stærk indre social solidaritet omvendt, at alle kommer hinanden ved, og at ingen lades i stikken. Til forskel fra Perus storbyliv, hvor den skærende kontrast mellem rig og fattig bærer vidnesbyrd om ekstrem social ulighed, lægger sammenholdet i Tapay et låg over de muligheder, som den lokale økonomi rummer for social differentiering. Specielt sætter traditionen for at arbejde sammen i *ayni* (quechua: udveksling af tjenester) og de mange fester, som ofte implicerer store økonomiske udgifter, grænser for den enkeltes muligheder for at akkumulere kapital og udbytte andre. Modsætningen mellem livet på landet og i byen sætter således choloens opsplittede identitet i skarp relief og afspejler den kløft, som storbymigranten oplever mellem samværet med landsbyfællerne og den daglige kamp for at skaffe sig et levebrød.

Det opsplittede liv i to adskilte verdener fremmer følelsen af nostalgi og hjemve blandt tapeñerne. Ikke uden grund rejser mange migranter med jævne mellemrum hjem til deres hjemlandsby, enten for at besøge familien eller deltage i en af Tapays fester. En begivenhed, som særligt trækker migranter til, er Candelaria-festen. Den afholdes i februar og varer fire dage, i hvilke der danses *wititi* og drikkes store mængder *aqá* (quechua: majsøl) og *tragu* (quechua: brændevin). Afholdelsen er forbundet med meget store udgifter, og den ansvarlige for begivenheden, kaldet *altarero*, sætter sig ofte i gæld for at skaffe penge til arrangementet. Til gengæld vinder altareroen stor respekt blandt sine landsbyfæller og huskes mange år frem i tiden for sin indsats. I de sidste ti år har de besøgende migranter helt overtaget kontrollen med Tapays Candelaria-fest, og mange bruger ofte anseelige mængder af deres surt indtjente indtægt under besøget i Tapay. Måske for at aflaste migranternes hårdt betrængte familieøkonomier begyndte de tapenske migranter, som bor i Lima, for ti år siden at afholde Candelaria-festen i storbyen. Dette initiativ har lagt grunden til en ny tradition; hvert år fejres Tapays populære helgen også i Lima, to uger efter at festen afholdes i migranternes hjemlandsby. De mest ivrige får således mulighed for at deltage i begge begivenheder.

I Arequipa er migranternes interesse for Candelaria underligt nok mindre udtalt end blandt tapeñerne i Lima. Da jeg startede på mit feltarbejde i Arequipa i 1990 var den eneste begivenhed, der rigtig kunne samle de tapenske migranter, den årlige fodboldturnering, som den lokale forening for Cayllomamigranter arrangerer for migranter fra provinsens 19 landsbyer.<sup>9</sup> Med god grund bemærkede jeg i mine feltnotater, at det tilsyneladende kun var migranterne i Lima, som udviste interesse i at videreføre Tapays landlige traditioner nede i storbyen. Jeg skulle imidlertid snart ændre mit indtryk af de tapenske migranter i Arequipa.

## Isccenesat kultur

Set i bakspejlet fik folkorefestivalen i Arequipa og opfordringen til mig om at være gudfader for det tapenske dansehold ikke blot stor betydning for mit syn på peruanske højlandsindianere, men også for tapeñernes egen opfattelse af cholo-kategorien. Festivalen blev ganske enkelt en kæmpe succes. Den blev genstand for en overvældende interesse, som helt kom bag på arrangørerne, og mange gik da også forgæves i forsøget på at skaffe sig adgang til forestillingen. Da jeg ankom et kvarter før begivenheden skulle starte, var teatret allerede fyldt til randen og gaden foran indgangen til bygningen proppet med utålmodige mennesker. Når det alligevel lykkedes mig at komme ind, skyldtes det, at en tapeñer tilfældigvis fik øje på mig. Med sine bedste overtalelsesevner lykkedes det ham at overbevise kontrollørerne om, at jeg var uundværlig for deres dansetrup og derfor skulle lukkes ind. Jeg var jo deres gudfader.

Mange migranter var allerede bekendte med folklorefestivaler, hvilket hænger sammen med, at interessen for etnisk kunsthåndværk, regionale dansetraditioner og folkloristisk performance har været eksplosiv i Peru i de sidste årtier. Medens andine skikke og ritualer indtil for få år siden blev opfattet som fossiler fra en primitiv og barbarisk kultur, betragtes de i dag af mange som selve kernen af det moderne Perus kulturelle arv.<sup>10</sup> Og selv om fordomme og diskrimination mod højlandsindianere stadig er fremherskende i Perus storbyer, betragter en stor gruppe migranter i dag deres andine baggrund som en økonomisk ressource, der kan udnyttes i kampen for at skaffe sig nye levebrød, og et strategisk middel til at ændre social status. Den voldsomme stigning i turismen siden starten af halvfemserne har ikke overraskende sat yderligere skub i denne udvikling, hvilket bl.a. har haft betydning for tapeñerne og den øvrige Caylloma-befolkning. Hvert år besøges provinsen således af mere end 50.000 turister, hvilket svarer til over en tiendedel af det samlede antal turister, der hvert år vælger Peru som rejsemål.

Omverdenens pludselige interesse for provinsen har naturligvis påvirket lokalbefolkningens oplevelse af sig selv og deres eget syn på andin kultur. Ligeledes har den haft stor indflydelse på storbymigranternes opfattelse af etnisk identitet og deres egen position i det peruanske samfund. For mange tapeñere kom folklorefestivalen derfor som et naturligt initiativ i denne udvikling. Når tilskuerne i Arequipas teaterbygning alligevel ventede med spænding på, at folkloreforestillingen skulle begynde, hænger det sammen med, at det var første gang, migranterne selv arrangerede en folkloreforestilling over deres hjemegns skikke og traditioner. Hvordan ville deres egen „kultur“ tage sig ud, når den iscenesættes som en forestilling annonceret i dagspressen og åben for offentligheden? Og hvordan ville omverdenen reagere, når den pludselig fik øjnene op for, at der skam også eksisterer en lille plet på jordkloden, som hedder Tapay, og som altså mener at have noget ganske særligt at vise frem.

Inde i teatret var stemningen høj, og tilskuerne sad tæt pakket skulder ved skulder. Hver dansetrup fik ti til femten minutter til at præsentere deres forestilling, og arrangørerne havde nedsat en dommerjury til at udpege det vindende hold. Antallet og udvalget af forestillinger var imponerende. Nogle migranter præsenterede nutidige danse fra Cayllomaprovinen såsom *qamile* og *wititi*, medens andre opviste rituelle skikke, som ikke længere praktiseres i migranternes hjemlandsbyer. En særlig iøjnefaldende opvisning blev udført af migranterne fra Lari, som dansede *el baile del turco* (dvs. tyrkerens dans) – en dans som tidligere var meget populær overalt i Cayllomaprovinen.

Tapeñerne forsøgte i deres præsentation at viderebringe et indtryk af, hvordan livet i Tapay leves i vore dage. Deres performancenummer forestillede en typisk bryllupsceremoni i Tapay. Tre migranter havde klædt sig ud som hhv. præst, brud og brudgom. En anden gruppe spillede landsbyboere, der deltog i begivenheden. Kvinderne var klædt på som på landet i Tapay bl.a. med hat, kjole med skørt, skjorte og ærmeløs broderet vest, medens mændene bar *liklla* (quechua: et vævet stykke stof bundet om ryggen). De optrådte alle som berusede landsbyboere, der forsøgte at holde sig oprejste på to ben, alt imedens de dansede *huallacha* – en dans og en musikart, der spilles med strengeinstrumenter og er udbredt i Tapay og andre landsbyer i Cayllomaprovincen. Selvom forestillingen forløb ganske efter planen, fik den dog en lidt anden modtagelse end forventet. Al alkoholindtagelse i teaterbygningen var nemlig forbudt, hvilket gjorde, at migranternes ihærdige forsøg på at forestille berusede landsbyboere helt lagde beslag på tilskuernes opmærksomhed. Resultatet var, at forestillingen tog sig ud som et middelmådigt klownnummer frem for et originalt folkloreshow. Publikum skrålede af grin over de „fulde“ tapeñere, der væltede rundt på scenen, men overså ganske enkelt forestillingens dominerende personligheder: præsten, bruden og brudgommen, og dens centrale begivenhed, brylluppet.

På trods af at publikum syntes, at tapeñerne leverede en underholdende forestilling, endte de på næstsidsstepladsen. Deres nummer var klart nok mindre sofistikeret og gennemarbejdet end de øvrige forestillinger, og i stedet for at præsentere Tapays andine fortid som ærefuld og storartet tegnede tapeñerne et nutidigt billede af deres landsbyfæller som fordrunkne og skødesløse. Det kan derfor med rimelighed hævdes, at deres fremstilling af livet i Cayllomaprovincen var mere tidssvarende end de øvrige mere øjnnefaldende opvisninger. Til tapeñernes fortrydelse var dommerjuryen imidlertid af den opfattelse, at folklore ikke nødvendigvis er kongruent med autenticitet.<sup>11</sup>

De tolv folkloretropper gav i alt to forestillinger den dag. Under begge præsentationer var teatret pakket med tilskuere, og der hersker næppe tvivl om, at begivenheden tiltrak et stort publikum ikke blot inden for migranternes egne rækker, men også blandt Arequipas øvrige indbyggere. Jeg mødte tillige adskillige landsbyboere fra Tapay, som var på besøg i Arequipa, og som ikke kunne modstå nysgerrigheden for at se, hvorledes en folklorepvisning over livet i deres landsby tog sig ud. Også et større antal af migranternes ægtefæller og børn havde fundet vej til festivalen.

## Folklore som ramme for identitetsdannelse

Til forskel fra migranternes øvrige former for sociale sammenkomster blev der hverken konsumeret øl eller aqa (majsøl) under folklorefestivalen. Alligevel var stemningen under hele seancen høj. Det var åbenlyst, at den folkloristiske ramme, som formede begivenheden, fængslede og begejstrede publikum og skabte et scenisk alternativ til migranternes øvrige aktiviteter såsom helgenfesterne og fodboldturneringerne.<sup>12</sup> Folkloren tjente som en platform for at fremvise, hvad tapeñerne og de andre Cayllomamigranter selv anser som de mest opsigtsvækkende aspekter af deres andine baggrund uden dermed at gøre sig til ofre for criollosamfundets kulturelle fordomme.<sup>13</sup> Den gør det endvidere muligt for migranterne at reflektere over deres flossede status som andine byboere. For etnografer og andre samfundsforskere er det derfor vigtigt „at anerkende, at folklore ikke bare er en måde at opnå information om identitet. Det er faktisk et af de vigtigste

midler med hjælp af hvilke et individ eller en gruppe opdager eller etablerer dennes eller dets identitet“ (Dundes 1989:35).

Men folkloren gjorde det ikke bare muligt at stille spørgsmålstejn ved de konventionelle forestillinger om social status og etnisk identitet. Den udviskede også skellet mellem observant og deltager. På grund af min rolle som gudfader for den optrædende gruppe blev det forventet, at jeg skænkede et trofæ til truppen, og at jeg var til stede i løbet af de ti minutter, forestillingen varede. Skønt jeg blot optrådte som statist i tapeñernes stykke, bidrog jeg ved min blotte tilstedeværelse til at fremmane en autentisk andin stemning. Som antropolog, der har levet i Tapay i en længere periode, blev jeg opfattet som et troværdigt vidne til tapeñernes ceremonielle praksis.

Migranterne fra Tapay, som bor i Lima, udviser også stor interesse for folkloren. De bruger den dog i en helt anden sammenhæng end deres landsbyfæller i Arequipa. I Lima arrangeres der *desfile folclóricas* (spansk: folkloreparker) i forbindelse med den ugentlige fodboldturnering, som afholdes for migranter fra Cayllomaprovinsen på en grusbane i en af byens mange slumområder.<sup>14</sup> Her har folkloreparkerne primært til formål at underholde deltagerne, når dagens fodboldkampe er forbi. Og i modsætning til folklorefestivalen i Arequipa er konkurrencedimensionen fraværende i folkloreparkeren i Lima, som begrænser sig til en enkelt dansetrups optræden. I Lima er det ligefrem gængs, at tilskuerne selv klæder sig ud i folkloristisk kostume og aktivt tager del i dansen, når forestillingen er forbi. Endeligt er det påfaldende, at migranterne i Lima ikke gør noget forsøg på at tiltrække oververdens opmærksomhed på folkloren, som overværes af et snævert publikum af landsby- og migrantfæller. Det samme gælder tapeñernes årlige afholdelse af Tapays Candelaria-fest. Ikke blot er denne udformet som en sand kopi af Tapays traditionelle Candelaria-fest, men deltagerne synes ligefrem at opfatte begivenheden som et socialt drama snarere end et scenedrama (Turner 1986). Meget tyder således på, at migranterne i Lima generelt afstår fra at skabe folklorerammer omkring deres sociale arrangementer. Opført folklore som praktiseret af migranterne i Arequipa synes altså slet ikke at appellere til tapeñerne i Lima, som kun i ringe grad bestræber sig på at skabe en egentlig folkloreramme omkring deres sociale aktiviteter, og som slet ikke til lægger adskillelsen mellem de optrædende artister og de deltagende tilskuere betydning.

Forklaringen på denne meget afgørende forskel i de to migrantgruppers opfattelse og brug af folkloren – i Lima kopierer migranterne Tapays rituelle ceremonier, medens de i Arequipa genskaber og herigennem berammer disse i nye former – skal søges i den historiske udvikling af de to byer. Migranterne i Arequipa føler generelt et mindre behov for at skjule deres splittede sociale identitet som højlandsindianere og storbymigranter end deres landsbyfæller i Lima. Dette hænger igen sammen med, at Arequipa på grund af dens geografiske position i overgangen mellem Perus kyst- og bjergregioner historisk set har været under stærk indflydelse fra det andine bagland. Folkloren får på denne baggrund en anden betydning i Arequipa end i Lima. Folkloreindramningen af et egentligt scenedrama adskilt fra det sociale drama giver således migranterne i Arequipa mulighed for at stille spørgsmålstejn ved den etiket som af-andiniserede, men alligevel ikke vestliggjorte cholos, criollobefolkningen traditionelt har påhæftet dem. Folkloren kan med rette siges at fremme migranternes følelse af selvagt i Arequipa, hvilket igen inspirerer dem til at udstille de særlige kulturelle træk ved deres hjemegn, som gør dem forskellige fra alle andre cholos nede i storbyen. Omvendt er de kulturelle fordomme mod andin kultur endnu så udbredte i Perus hovedstad, at tapeñerne sammen med alle andre storby-

migranter er mindre tilbøjelige til at bruge folkloren som middel til at henvende sig til omverdenen i forsøget på at omdefinere deres lidet attraktive position i Perus sociale og etniske hierarki. I stedet for at udfordre det etablerede magtsystem forsøger de at skabe en parallelverden til det dominerende criollosamfund.

Foreningen for migranter fra Cayllomaprovincen i Arequipa arrangerede en opfølgende folklorefestival i 1993. Det stod klart, at den overvældende interesse for det første arrangement kom bag på arrangørerne i 1990, og som følge heraf blev det besluttet at omorganisere festivalen i 1993 og flytte den til en åben sportsplads uden for byens centrum. Ligesom i 1990 blev begivenheden arrangeret som en konkurrence mellem folkloregrupper fra forskellige landsbyer i Cayllomaprovincen, og vinderen af festivalen blev udpeget af en dommerjury. Til forskel fra arrangementet i teaterbygningen i 1990 var øldrikning imidlertid tilladt på sportspladsen i 1993, hvilket gav festivalen præg af en mere konventionel migrantsammenkomst, da folkloreforestillingen først var forbi. Tapeñerne havde øjensynligt taget ved lære af deres tidligere optræden og valgte til denne lejlighed at præsentere en wititi-dans. Til deres store misfornøjelse var de desværre ikke den eneste dansetrup, som havde valgt at præsentere wititi-dansen i 1993, og Tapay vandt da heller ikke folklorekonkurrencen det år.<sup>15</sup>

## Konklusion

Et gennemgående tema i min beskrivelse af tapeñernes brug af folklore har været spørgsmålet om storbymigranternes tilpasning til den dominerende criollokultur og identifikationen med cholo-kategorien. I sin artikel om kulturel tilpasning blandt cholos i Ecuador diskuterer Niels Fock indgående dette spørgsmål ud fra begreberne akkomodering og assimilering. Disse redegør han for på følgende vis: „Akkomodering og assimilering er processer, alle mennesker betjener sig af, men det forekommer mig evident, at bestemte, kulturelt betingede strukturer giver grobund for handlen, der enten er overvejende strategisk eller idiosynkratisk, der vil sige enten udtryk for akkomodering eller assimilering“ (Fock 1989b:196). Fock forklarer, at akkomodering til forskel fra assimilering indebærer, „at man erkender en ny kontekst, hvad enten den er naturlig eller socio-økonomisk, og foretager strategiske valg med henblik på den optimale udnyttelse af situationen“ (ibid.). Ikke overraskende beskriver Fock choloernes tilpasning i det ecuadorianske samfund som udpræget akkomoderende.

Det kan med rette hævdes, at cholos tilpasning i Ecuador er sammenlignelig med den, jeg har beskrevet for cholos i Peru på trods af de to landes i øvrigt meget forskellige historiske og kulturelle udvikling. Og hvis vi anvender Focks differentiering mellem de to former for kulturel tilpasning på storbymigranternes situation i Lima og Arequipa, kan vi konkludere, at tapeñernes forsøg på at indrette sig i Perus criollodominerede bysamfund i allerhøjeste grad er akkomoderende. Mit materiale rummer et utal af eksempler på, at strategi snarere end idiosynkrati karakteriserer tapeñernes tilpasning, ikke mindst i Lima, hvor fordomme mod Andeskulturen er særligt rodfæstede.

Spørgsmålet er imidlertid, om storbymigranternes brug af folkloren i håbet om at ændre omverdenens billede af andin kultur og ryste den påtvungne cholo-kategori af sig, ikke er tegn på, at Perus cholo-befolkning i tiltagende grad vælger en assimileringstrategi frem for en akkomoderingsstrategi. I folkloren præsenterer tapeñerne og andre



storbymigranter sig selv som stolte efterkommere af en glørværdig Andeskultur og forsøger herved at skabe et modbillede til deres traditionelle cholo-identitet. Set i en bredere sammenhæng er Cayllomamigranternes folklorefestivaler del af en national folklorebevægelse i Peru, som i de sidste årtier har sat spørgsmålstegn ved criollosamfundets billede af Andeskulturen som primitiv og underudviklet, og som måske i fremtiden helt omdefinerer peruanernes indgroede opfattelse af deres nationale identitet som baseret på den spanske erobrerkultur. Mit bud er, at mulighederne for en sådan udvikling er til stede, og at den nødvendigvis vil føre en omformulering af cholo-identiteten og choloernes valg af tilpasningsstrategier med sig.

Modsat konventionelle antagelser om choloficering og identitetsprocesser i Andes vil jeg hævde, at cholo-kategorien ikke er på retræte i Perus etniske landskab. Tværtom er der meget, der tyder på, at denne meget misbrugte og udskældte term dækker over et bredt spektrum af sociale aktører i det peruanske samfund, og at choloficering leder til kulturel heterogenisering snarere end homogenisering som hidtil formodet. Frem for at have overgangsstatus har cholo-kategorien vist sig at være en permanent identifikationsmarkør for millioner af peruanere på vej fra et tidligere liv som runa mod en endnu ikke kendt identitetsstørrelse. Først når alle dem, der i dag betragtes som cholos, vedkender sig deres status som hverken runa eller mestiz og erstatter termens negative indhold med et mere positivt, vil en ny identitet blive synlig og cholo have mistet sin betydning som etnisk kategori i politiske retorik såvel som teoretisk analyse.

## Noter

1. Baggrunden for den meget flittige brug af gulfaderrelationer i Latinamerika skal ses i lyset af kontinentets tidlige kolonihistorie. Samtidig med spaniernes massive indsats for at udbrede kristendommen blev høj-kulturene i Den nye Verden genstand for et demografisk fald af dramatiske dimensioner. Specielt smitsomme sygdomme var skyld i, at den indfødte befolkning i bl.a. Andesregionen på ca. 50 år blev reduceret til op mod en tiendedel af dens præcolumbianske størrelse (se Cook 1981; Dobyns 1996). Som følge heraf blev hele landsbyer og regioner lagt øde. I sådan en situation er det ikke urimeligt at antage, at det præcolumbianske slægtskabssystem i traditionelt befolkningsrige områder såsom Andesregionen og Mexico samt Mesoamerika gik i opløsning. Tilsvarende må det antages, at nye sociale organisationsformer har set dagens lys. Blandt disse var det katolske *compadrazgo*-system (spansk: medgulfader), som spanierne bragte med sig fra Den gamle Verden. Systemet er karakteristisk ved, at gudforældrene og gudbarnets forældre knyttes sammen som „med-gudforældre“, hvilket er en relation, som ofte indebærer vidtrækkende økonomiske og sociale forpligtigelser for begge parter.
2. Se også Fock 1989a:26.
3. En gruppe af forskere argumenterer endog mod at bruge begreberne etnicitet og etniske grupper i analysen af sociale grupper i det moderne Andes (de la Cadena 1990:71; Mayer 1988:91-2).
4. Dette blev særligt tydeligt i 1990, da Fujimori, en søn af japanske immigranter, der kom til Peru i trediveerne, vandt præsidentvalget. I modsætning til hans modkandidat, den verdensberømte forfatter Mario Vargas Llosa, som under valgkampagnen tog udgangspunkt i europæisk kultur som essensen af peruanernes kulturelle identitet, blev Fujimori opfattet som en *cholito* – en person som vender ryggen til sin fortid og søger mod nye identiteter i fremtiden. I efterdønningerne på APRA-regeringens (1985-90) katastrofale forsøg på at bekæmpe Perus økonomiske og politiske krise ved hjælp af priskontrol, subsidier og anti-Verdensbanksretorik fornemmede vælgerne, at drastiske økonomiske indgreb var uundgåelige inden for den nærmere fremtid. På den baggrund stod peruanerne over for valget at udpege manden, der skulle gøre det „det beskidte arbejde“: en politiker fra overklassen af europæisk oprindelse eller en etnisk bricoleur, hvis grumsede identitet mindede om millioner af peruanske storbymigranternes. Fujimoris store valgsejr efterlod ringe tvivl om, hvorledes flertallet af peruanerne identificerer sig selv (se i øvrigt Degregori og Grompone 1991).

5. I dette nye syn på etnisk identitet i Andes er interessen specielt rettet mod de såkaldte *cholas* (kvindelige cholos), blandt hvem den ambivalente hverken/eller-identitet er særligt fremtrædende (se bl.a. Fock 1992; Seligman 1989).
6. Det er dog ikke ualmindeligt, at termen bruges i politisk retorik. Under valgkampen i 1995, hvor Fujimori blev genvalgt som præsident for endnu en femårig periode, var en af hans modkandidater Alejandro Toledo, en økonom med en akademisk grad fra USA, som er opvokset under beskedne kår i den fattigere del af Lima. Toledo forsøgte at drage nytte af denne baggrund i sin valgkampagne ved at præsentere sig selv som en ydmyg og ubemidlet cholo, der ved egen hjælp har kæmpet sig op gennem det sociale hierarki og som højtuddannet akademiker i dag udgør et forbillede for alle andre cholos. Som sagt vandt Fujimori endnu en stor valgsejr, medens Toledo blev henvist til en ubetydelig tredjeplads med under 10% af stemmerne.
7. 51% af alle tapeñere /dvs. personer som er født i Tapay) bor uden for landsbyen. Omtrent to tredjedele holder til i Lima og Arequipa (se Pærregaard 1997).
8. Kronikøren Guaman Poma hævder, at han selv var søn af den kongelige inkaslægt og gjorde sig på den baggrund til talsmand for det synspunkt, at Perus oprindelige befolkning og spanierne ikke skulle blandes. Alligevel er der meget, som tyder på, at han selv var en cholo, altså resultatet af den af ham foragtede *mestizaje*, dvs. blanding mellem spaniere og indianere. I krøniken *Nueva corónoca y buen gobierno* omtaler Guaman Poma således selv sin herkomst på tvetydig vis (Guaman Poma [1614] 1980:XL-XLI).
9. En lignende turnering arrangeres også i Lima, hvor Tapays migranter dog er opdelt i to grupper svarende til landsbyens inddeling i halvdele, hhv. Hansaya og Urinsaya. Ligesom på landet er forholdet mellem de to halvdele kendetegnet ved rivalisering.
10. Turino diskuterer indgående betydningen af folkloren for vore dages politisk tænkning og etnisk identifikation i Peru (Turino 1993:218-35). Han forklarer, at andin musikperformance i Lima indtil fornylig kun var mulig i form af de „folkloric frames“, som blev skabt omkring dem, og i kraft af de såkaldte *indigenistas*, dvs. intellektuelle mestizer, hovedsageligt fra de større byers middelklasse, som lige fra starten af dette århundrede udviste en særlig interesse for andin kultur.
11. Bruner hævder, at autenticitet er en gen-opfindelse. Han foreslår, at „for etnografer, turister og indfødte folk er spørgsmålet ikke, om autenticitet er en kvalitet, der er indlejret i et objekt, som om det var en ting derude, der kan blive opdaget eller gravet op, men snarere om hvordan autenticitet bliver konstrueret“ (Bruner 1993:326).
12. Angående begrebet rammedannelse („framing“), se Bateson (1972) og Goffman (1974).
13. Turino gør opmærksom på, at „såvel begrebsmæssigt som rent fysisk er rammer metakommunikative indretninger, som definerer, hvorledes den sociale handling, der finder sted inden for dem, skal fortolkes“ (Turino 1993:219).
14. For en mere indgående diskussion af forskellen mellem folklorefestival og folklorepaser, se Fernández (1984).
15. Inspireret af returnemigranterne, som havde set og deltaget i folkloreattendementr i Lima og Arequipa, organiserede landsbyboerne i Tapay og andre Cayllomalandsbyer i 1994 en folklorefestival. Her konkurrerede tapeñerne med dansegrupper fra nabolandsbyerne. Nummeret, de gav, forestillede en dans, som tidligere blev danset i forbindelse med frugthøsten i Tapay.

## Litteratur

Abercrombie, Thomas

1991 To Be Indian, to Be Bolivian: "Ethnicity" and "National" Discourses of Identity. I: Greg Urban & Joel Sherzer (eds.): Nation-States and Indians in Latin America. Austin: University of Texas Press.

Bateson, Gregory

1972 Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballentine Books.

- Bruner, Edward  
1993 *Epiloque: Creative Persona and the Problem of Authenticity. I: Smadar Lavie, Kirin Narayan & Renato Rosaldo (eds.): Creativity/Anthropology. Ithaca: Cornell University Press.*
- Castillo, Hernán  
1970 *Pisac: Estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano.*
- Cook, Noble David  
1981 *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620. Cambridge: Cambridge University Press.*
- de la Cadena, Marisol  
1990 *De utopías y contrahegemonías. El proceso de la cultura popular. Revista Andina 8(1):65-76.*
- Degregori, Carlos Iván og Romeo Grompone  
1991 *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.*
- Dobyns, Henry  
1966 *Estimated Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. Current Anthropology 7(2):395-449.*
- Dundes, Alan  
1989 *Folklore Matters. Knoxville: The University of Tennessee Press.*
- Fernández, James  
1984 *Convivial Altitudes: The Ironic Play of Tropes in an International Kayak Festival in Northern Spain. I: Edward Bruner (ed.): Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society. Washington, DC: The American Ethnological Society.*
- Fock, Niels  
1981 *Ethnicity and Alternative Identification: An Example from Cañar. I: Norman Whitten (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.*
- 1989a *En by ved navn Azogues. Tidsskriftet Antropologi 19:21-42.*
- 1989b *Den tjenstvillige kammertjeners dilemma. Kulturel tilpasning i Ecuador. I: Kirsten Hastrup og Kirsten Ramløv (red.): Kulturanalyse. Fortolkningens forløb i antropologien. København: Akademisk Forlag.*
- 1992 *Tendencies and Strategies in the Composition of Ecuadorian Identities. Manuskript. Københavns Universitet.*
- Goffman, Erving  
1974 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. New York: Harper Colophon.*
- Guaman Poma de Ayala, Felipe  
1980 [1614] *Nueva corónica y buen gobierno. Mexico: Siglo Veintiuno.*
- Mayer, Enrique  
1988 *De la hacienda a la comunidad: el impacto de la Reforma Agraria en la provincia de Paucartambo, Cusco. I: Ramiro Matos (ed.): Sociedad andina. Pasado y presente. Lima: Fomciencias.*
- Pærregaard, Karsten  
1997 *Linking Separate Worlds: Urban Migrants and Rural Lives in Peru. Oxford: Berg Publishers.*
- Seligmann, Linda  
1989 *To Be in Between: The Cholas as Market Women. Contemporary Studies in Society and History 31(4):694-721.*
- Stark, Luisa  
1981 *Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador. I: Norman Whitten (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.*

- Turino, Thomas  
1993 *Moving way from Silence: Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor  
1986 *Are there Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? I*: Richard Schechner & Willam Appel (eds.): *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Berghe, Pierre  
1974 *The Use of Ethnic Terms in the Peruvian Social Science Literature*. *International Journal of Comparative Sociology* 15(3-4):132-42.