

RITUALISERET TALE I HOVEDLØSE SAMFUND

Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas

I antropologien eksemplificeres begrebet om det egalitære samfund gerne med henvisning til indfødte, indianske samfund i Amazonas. Disse er blevet set som prototypiske for en samfundsform, hvor social ulighed ikke er sat i system og gjort til en strukturel egenskab ved samfundets orden. Alle betragtes principielt som ligeværdige og har i hvert fald ideelt set lige muligheder for at skabe og bestemme over deres egen tilværelse. Den sociale differentiering, der findes, baseres alene på køn, alder og personlige egenskaber.

I sådanne samfund er den politisk magt diffus og, altså, „svag“. Her er tale om såkaldte „hovedløse“ samfund, hvor lederen i det højeste er en *primus inter pares*, den fremmeste blandt ligemænd.¹ Han er kun leder i den forstand, at han har pligt til at lede og fordele i anliggender, som vedrører hele gruppen. Han må vise vej,² han er den, som i enhver henseende fører an. Samtidig udgør han den sammenholdsfaktor, omkring hvilken gruppen overhovedet dannes. Som de fleste feltarbejdere i Amazonas har konstateret, eksisterer lederen ikke i kraft af gruppen og dens behov for ledelse. Det er snarere omvendt. Gruppen findes kun i kraft af lederens funktion som et center, om hvilket man samles (Lévi-Strauss 1967; Santos 1993; Dole 1966; Kracke 1978; Rosengren 1987; Hugh-Jones 1995).

En af rapporterne fra mit eget feltarbejde 1985-87 blandt ashéninka i Gran Pajonal i peruansk Amazonas rummer følgende beskrivelse af lederens funktion som samlingspunkter for en indfødt befolkning på ca. 4000 boende i små bopladsgrepper med 2-5 familier spredt over et område på størrelse med Fyn. Om lokale ledere, som ud over at være familieoverhoveder også anses for at være særligt „stærke“ i forhold til de øvrige lokale familieoverhoveder, hedder det:

Sådanne ambitiøse mænd, hvis personlige evner tillader, at de fører sig frem som lederskikkelser, danner de ankerpunkter, om hvilke en række beslægtede hushold samler sig. Disse mænd har som udgangspunkt altid selv en stor familie, fx flere koner og mange sønner og/eller svigersønner, som er loyale og respekterer manden som autoritet, og som holder sammen og oftest også bor sammen på samme boplads. Det er en sådan bopladsgruppe, andre og mindre stærke hushold og bopladser vil knytte sig til som en art satellitter, der kan ligge 'i læ' og drage fordel på forskellig vis af den organisatoriske 'tyngdekraft', som udgår fra den stærke leder. Der findes sådanne lokale ledere, for hvem det faktisk lykkes over en meget lang periode at holde sammen på, eller måske snarere 'skabe', en lokalgruppe,

som fungerer i et løst samarbejde af økonomisk, socialt og politisk tilsnit. I et tidsligt fugleperspektiv aner man således en bestandig vekslen mellem et totalt atomiseret samfund og et samfund momentært centreret omkring et antal stærke lokale ledere. I et mere 'nær-synet' perspektiv tager det sig ud som en vanskeligt overskuelig fluktuation af familier, politisk magt og sociale relationer (Veber 1992b).

Lederen må virke ved sit gode eksempel og sine overtalelsesevner og ved sin formåen med hensyn til at tillægge sig prestige og skabe tillid og respekt om sin person. Som vanligt i amazoniske samfund besidder han ingen autoritet forstået som en magt til at beordre eller tvinge beslutninger igennem. Han har intet monopol på voldsanvendelse, ingen står i hans tjeneste. Principielt er han bestandig i fare for at miste sine støtter og sine tilhængere. Hans magt er ikke sanktioneret eller befæstet gennem overordnede regler, normer eller trosforestillinger, som vedrører lederrollen som position. Der er intet fast, kodificeret, socialt eller religiøst-kosmologisk regelsæt, som han kan forvalte og hente sin legitimitet i. Lederen kan naturligvis henvise til myter som vejledende modeller for adfærd (se fx Kensinger 1995: kap. 15). Men dette fortæller kun, qua henvisningen til tradition, hvordan man bør opføre sig; det legitimerer ikke selve *rollen* som leder. Lederen er stadig kun leder i kraft af sin egen person. Her er i en vis forstand tale om samfund *sans foi, sans loi, sans roi* – uden tro, lov og konge – som det 16. århundredes opdagere formulerede det (Clastres 1977:14).

Vi skal i det følgende se nogle udvalgte eksempler på hvordan det, vi kunne kalde „den svage magts problem“, er søgt tacklet i antropologien. Fremstillingen udgør på ingen måde et udtømmende vue over Amazonforskningens udforskning af magtformer men berører blot enkelte hjørner heraf. Formålet er i første omgang at skitsere problemstillingen vedrørende magtens svaghed. Dette gøres gennem en kort beskrivelse af, hvordan den franske antropolog Pierre Clastres har anskuet magten i det egalitære samfund. Dernæst gives, alternativt, et bud på mekanismer, som kan bidrage til en forståelse af dette magtens problem. Her er tale om former for ritualiseret tale, som kan siges at udgøre aspekter af magt og ledelse i to meget forskellige typer Amazonsamfund. Eksemplerne hentes fra waiwai i det tidligere Britisk Guiana (nuværende Guyana) og ashéninka i Gran Pajonal, Peru.

Det hovedløse samfund

De indianske samfund har, næppe overraskende, udgjort baggrundsmateriale for allehånde europæiske spekulationer og utopier. Bedst kendt er Clastres' formulering af „samfundet imod staten“, hvor han på basis af egne feltstudier blandt indianere i Venezuela og Paraguay tænkte de indianske samfund ind i et ambitiøst anarkistisk/teleologisk projekt. Han argumenterede for, at det via en bestemt formel for konstituering af magten i samfundet, aktivt var lykkedes indianerne at bekæmpe og forhindre statens opståen (Clastres [1974] 1977).

At de indianske ledes magt er svag, hænger ifølge Clastres sammen med, at den konstitueres qua en asymmetrisk udveksling mellem lederen og gruppen/samfundet. Det er lederens opgave gennem sin veltalenhed at vejlede og anspore gruppen. Han skal samtidig udvise gavmildhed og må altid være parat til at huse og bespise gæster og han må sørge for at ingen mangler noget. Der flyder således en strøm af ord og ting fra ham til

gruppen. Til gengæld har lederen et særligt privilegium: han har ret til mere end én kone. Gruppen afgiver derfor, om ikke en strøm af så dog et antal, yngre kvinder til lederen. I små og demografisk labile befolkninger som de amazoniske medfører denne lederens forbeholden sig broderparten af de tilgængelige kvinder, at en del unge mænd får vanskeligt ved at finde sig en mage og eventuelt må gifte sig med ældre kvinder, enker eller fraskilte. Gruppens ydelse til lederen opvejes ikke af aldrig så megen tale, ej heller af de materielle goder, han er i stand til at fremskaffe og distribuere. Derfor ligger det indbygget i relationen og dermed i selve konstitutionen af lederrollen, at lederen er forhåndsdefineret som skyldner i forhold til gruppen. Derfor har han ingen ret til at kræve, kommandere, beordre. Han har højst en pligt til at bære ansvaret for gruppens velfærd og må idelig gennem sine handlinger og sin tale bevise, at han magter at leve op til forpligtelserne.

Ifølge Clastres er lederfunktionen i sin ontologiske dimension eksternt i forhold til samfundet. For magten er udgrænset som noget i logisk forstand fremmed, en størrelse, hvis selve eksistens er funderet i samfundets bekæmpelse af den. Denne udgrænsning er en følge af asymmetrien. Thi samfundet eksisterer, som Lévi-Strauss har redegjort for – og Clastres er enig heri – på basis af relationer af reciprocitet. Hvor magten er konstitueret gennem en asymmetrisk udveksling har vi derfor at gøre med en afvisning af selve reciprocitetens princip. Dermed stilles det politiske uden for samfundets struktur og bliver dets negation. Denne magts udvendighed i forhold til samfundet indebærer, at magten bliver impotent. Gennem det ulige bytte i sit forhold til samfundet „indenfor“ er lederen således betalt/bestukket til at holde sig „udenfor“ og fra denne position varetage gruppens interesser, herunder også varetage rollen som fredsmægler og diplomat i forholdet til omverdenen. Dette, mener Clastres, udgør den indianske formel for neutralisering af magten og for samfundets effektive bekæmpelse af statens opståen (Clastres 1977).

Om den clastreske udlæsning af en sådan formel på basis af den observerede indianske virkelighed er plausibel, eller måske ligefrem sand, er et rimeligt spørgsmål. Det har ikke været vanskeligt for en efterfølgende Clastres-kritik at vise, at Clastres' fremmaning af de indianske samfund som funderede på et veritabelt anti-magt-projekt sagde mere om Clastres' politiske idiosynkrasi end om de indianske folk, som han byggede sin hypotese på (se Jesper Schou 1984 for en detaljeret kritik). Dertil kan så føjes en undren over den bizarre historieløshed i det clastreske projekt, som har gjort det muligt at se helt bort fra erobringen og koloniseringen af Den Ny Verden og herunder det sydamerikanske lavland, som en begivenhed der måske i højere grad end noget som helst andet – såsom fx de indianske samfunds strukturelle udgrænsning af magten – har sat betingelserne for at der gennem fire århundreder hverken har udviklet sig høvdingedømmer, stater eller blot noget der nærmede sig strukturel konsolidering af magtpositioner i de indianske samfund.

Clastres' opfattelse af de indianske samfund som uden for tid og historie stemte overens med en generel antropologisk opfattelse ifølge hvilken de amazoniske kulturer fx afspejlede tilpasninger til karrige naturomgivelser, som ikke tillod produktion af et omfang der kunne tillade stor befolkningstæthed og udvikling af social differentiering ud over den alders- og kønsbestemte (se fx Meggers 1971). Dette syn tillod også, at man kunne opfatte Amazonområdet som en art eksperimentarium for simple kulturformers udfoldelse. Først gennem de seneste tiår er man nået til en erkendelse af, at Amazonas' kulturer udgør tilpasninger, ikke til naturlige men snarere til historiske forhold (Balée 1995). Det er således gennem de seneste årtiers arkæologiske undersøgelser i Amazonas

påvist, at der i regionerne omkring hovedfloderne såvel som i andre områder, hvor de naturlige betingelser var gunstige, ved tidspunktet for opdagelsen midt i 1500-tallet fandtes højt udviklede indianske samfund med tæt befolkede byer, præsteskaber og stærk social differentiering; samfund, som ifølge de tidlige erobreres optegnelser var regeret af konger, som i nogle tilfælde rådede over en stående hær, hvis mandskab taltes i fem-cifrede tal (se fx Roosevelt 1987:154).

Der er således grund til at antage, at de amazonindianske folk hverken repræsenterer en slags ursamfund uden for tiden eller en mere eller mindre sofistikeret menneskelig tilpasning til pauvre naturomgivelser med begrænset potentiale for en samfundsudvikling. Der kan i denne forstand siges at være behov for både en historisk økologi – læren om samspillet over tid mellem samfund og menneskeskabte begivenheder og processer uden for dets egen kontrol – og en i videre forstand politisk økologi – læren om et samfunds forhold til de socioøkonomiske og politiske kontekster, det indgår i.

Mere interessant end den clastreske eller andre utopier kunne det være at forfølge det forhold ved magten, som Levi-Strauss for længst havde påpeget, nemlig det forhold, at magten i et samfund grundlæggende må funderes på samtykke. For Levi-Strauss var dette tydeligt at se hos de simple Amazongrupper, men forholdet, fandt han, gælder magt i det hele taget. Det er blot mindre tydeligt i mere komplicerede samfund. Han antydede også, at det samtykkeforhold, som var så klart i relationen mellem leder og gruppe i Amazonas, var helt forskelligt fra den form for „social kontrakt“, som var konciperet af Rousseau og det 18. århundredes samfundstænkere (Lévi-Strauss 1967). Desværre forfulgte han ikke denne forskel nøjere. Det skal vi heller ikke gøre her men overlader spørgsmålet til dem, som mere systematisk er optaget af problemet omkring vor egen tids „vestlige“ former for socialt sammenhold og, især, det tilsyneladende sammenbrud i de senkapitalistiske samfunds sociale kontrakter.

Ritualiseret tale i Amazonas

Stillet over for den „svage magts“ problem har betragtere imidlertid, ud over spørgsmålet om hvordan magt og lederskab overhovedet konstitueres i disse „hovedløse“ samfund, spurgt sig hvorledes samfundsmæssig ro og orden etableres og opretholdes. Hvad er det, som i fraværet af en klar politisk autoritet med magt til at håndhæve sociale regelsæt kan bringe de genstridige, de dovne, ballademagerne og de eventyrlystne til lydighed og indordning under gruppens tarv og krav? Uanset om udgangspunktet er en forestilling om mennesket som på bunden godt og socialt eller slet og asocialt, må problemet om regulering af adfærd i en gruppe løses.

Amazonetnografien har mange bud på mekanismer, som på forskellig vis udfylder en sådan ordnings- og reguleringsfunktion. Her kan i flæng nævnes sladder, hekserianklager, drab, åndernes vrede, social udstødning, som kan ses at fungere som repressalier over for overtrædere af samfundets uskrevne moralkodeks og traditionsbestemte normer. Oftest vil alene frygten for sådanne mulige konsekvenser tjene til at holde individers adfærd nogenlunde inden for rammerne af den for tid og sted herskende dyd (Dole 1966, 1973; Kensinger 1995). Men selv en stringent holden sig til gældende normer betyder naturligvis ikke at konflikter alene derved kan undgås. Der er sociale felter for udvekslinger, fx af materielle goder, ægteskabs partnere og andet, som må forhandles og som er

potentielt konfliktladede. Der må desuden være plads til eksperimenter, fornyelse og ændringer, hvis samfundet og kulturen skal være levedygtig. Det gælder ikke mindst i egalitære samfund, hvor opretholdelsen af det sociale liv forudsætter en kontinuerlig afprøvning og indbyrdes finjustering af individuelle positioner (Veber 1991; Basso 1984). Af samme grund findes også mekanismer til afværgelse af konflikter, allerede inden de opstår. Det gælder her især reelle og potentielle interessekonflikter mellem individer inden for samfundet og adfærd imellem personer hvis indbyrdes sociale distance er stor nok til at de hver især definerer den anden som en fremmed (fx ikke-beslægtet og/eller ikke-allerede-affinal). I dette grå felt for interpersonelle relationer, i grænseområdet mellem det sociale og det politiske,³ findes i mange amazoniske samfund en kulturel modus operandi for organisering af kommunikation og konfliktløsning/-afværgning i form af hvad der er blevet kaldt ceremonielle dialoger (Urban 1986), eller hvad jeg vil foretrække at benævne som ritualiseret tale, al den stund her ingeniørlunde er ceremoni i religiøs/spirituel forstand involveret, men snarere en ritualisering forstået som en bestemt sætten-på-form af nogle taleforløb, som herefter følger fastlagte mønstre i skema-sætning og koreografi.

Sådanne former for ritualiseret samtale eller ceremoniel dialog findes beskrevet fra mange, og mange forskellige, indfødte Amazongrupper. De udgør former for metakommunikation,⁴ en kommunikation om det at kommunikere, som samtidig giver en model for social handling. Den ritualiserede tale antager således, uafhængigt af sit indhold, altså det som siges, en tegnfunktion, hvilket tillader at den ses som en mekanisme der i fraværet af en instans for tvingende magt og et egentligt politisk felt udfylder et behov for regulering af menneskers samspil (jf. Urban 1986).

Opmærksomheden på disse ritualiserede former for samtale skyldtes til at begynde med den danske etnograf, dr.phil. Niels Fock. Han udførte i 1955 et feltarbejde blandt waiwai-indianerne i grænselandet mellem Britisk Guiana og Brasilien og beskrev i en efterfølgende doktorafhandling bl.a. den messende, ritualiserede samtaleform, som han betegnede som *oho*-messe (Fock 1963). I det danske resumé beskrives den således:

Oho-kari betyder ja-tale og dækker en særlig udtryksform ved officielle meddelelser, forespørgsler og krav, hvor taleren i korte og hurtige sætninger melder sit budskab til sin partner, der besvarer hver sætning med „oho“, ja. Kun to kan deltage i en oho, og de skiftes til at tale og sige ja; de sidder skråt over for hinanden på lave skamler. Oho-messen virker som en retslig institution og er et vigtigt middel til at opnå en urban løsning på et opstået problem. Dens funktion er at undgå interne konflikter, hvilket opnås ved en streng formalisme, der binder de to parter til at respektere ordstridens konsekvenser. Oho-messe anvendes som ægteskabskontrakt, som arbejdsoverenskomst og ved invitationer, for at afværge dødelig blæsning og efter dødsfald (Fock 1963:260; kursiv tilføjet).

Niels Fock foretog yderligere en bred survey af den på det tidspunkt eksisterende etnografiske Amazonlitteratur for til sammenlignende formål at finde optegnelser om tilsvarende samtaleformer andre steder end hos waiwai. Hans undersøgelse viste, at forskellige former for, hvad han kaldte „ceremoniel dialog“, fandtes blandt de indfødte befolkninger i det meste af det vestlige og nordvestlige Amazonas. Niels Fock skrev:

Af sammenlignende undersøgelser fremgår det, at en til oho-messen svarende skik forefindes over store dele af Guiana, men at den aldrig er blevet erkendt som retslig institution. Dens udbredelse som ceremoniel dialog strækker sig mod vest helt til Andesbjergenes østskråninger og derfra nordpå til cuna og cagaba og sydpå til jivaro. Meget taler for, at skik-

ken har spredt sig fra det subandine Columbia til alle sider; dette giver også en forklaring på, at der hos waiwai i forbindelse med oho-messen forekommer et rangsystem, der iøvrigt virker fremmed i kulturen. En analyse lader formode, at oho-institutionen, der hos waiwai er en betydningsfuld retslig og social faktor, i form og indhold genfindes over hele det nordvestlige Sydamerika med samme betydelige funktioner (ibid.).

I en senere artikel søgte Fock at klargøre betydningen af oho-messen i relation til den svage magts problem inden for rammerne af de weberske idealtyper for autoritetsformer, dvs. den karismatiske, den traditionelle og den legale (Fock 1968; Weber 1964). Fock argumenterede for, at magtformerne i et isoleret, og hvad man dengang opfattede som et uberørt, samfund som waiwais kunne rumme kimene til de mere fuldt udfoldede magtformer i Webers fremstilling, eller at man i det mindste ville kunne bruge Webers idealtyper til at få øje på det amazoniske samfunds magtformer.

Niels Fock havde, som det er fremgået, set oho-messen som en retslig institution. Den udfyldte for ham at se funktioner svarende til dem, som hos Weber lå i det bureaukratisk-juridiske system i det mere udviklede samfund. Han argumenterede for, at oho-messen i videre forstand udgjorde en parallel til Webers legale autoritetsform (Fock 1971). Som sådan supplerede og bestyrkede oho-institutionen den traditionelle autoritet, som var basis for waiwailederens magt. Den karismatiske autoritet lå i waiwaisamfundet hos shamanen. Niels Fock understregede endog, at uden oho-institutionen ville waiwailederen slet ikke kunne fungere. Han ville miste en stor del af grundlaget for sin autoritet (Fock 1971:34).

De nærmere mekanismer i forholdet mellem den svage magt og den ritualiserede samtale, oho-messen, og magtens grundlæggende fundering på samfundets samtykke forblev imidlertid uafklaret. Oho-messen var tilsyneladende tilgængelig for alle, og ikke et lederens privilegium. Ser man oho'en som en retslig institution, skulle man muligvis se den som et udtryk for en kollektiv samfundets magt snarere end lederens magt? Dermed ville det problem, som Clastres implicit stillede, dvs. spørgsmålet om samtykke eller vilje og uvilje til/mod at lade sig lede, muligvis kunne belyses konstruktivt. En sammenligning mellem den waiwaiske oho og andre former for ritualiseret samtale, som Niels Fock selv havde søgt, kunne bidrage til en sådan videre belysning af problemet.

Niels Fock lister i sin oprindelige afhandling 42 indianske grupper i det nordlige og nordvestlige Amazonas, hvorfra man på det tidspunkt havde optegnelser om forskellige former for ceremoniel dialog (Fock 1963:221). Disse optegnelser var tilfældige, sporadiske og ufuldstændige. En tilsvarende survey i dag ville naturligvis kunne bygge på flere og langt mere detaljerede informationer, end dem Niels Fock havde til rådighed, og ville måske indbyde til lidt anderledes tolkninger af fænomenet. Den ville formentlig også vise, at den ritualiserede samtale i en eller anden variation forekommer i de fleste amazoniske samfund. (Fænomenet er næppe begrænset til Amazonas eller for den sags skyld den sydamerikanske verdensdel. Se fx et eksempel på rituel tales betydning for lokal identitet i det østlige Indonesien hos Keane 1997).

I 1950'erne var en egentlig Amazonforskning foretaget af faguddannede etnografer just i sin vorden.⁵ Den karrige litteratur begrænsede sig således til alskens typer af mere eller mindre ædruelige optegnelser foretaget af opdagelsesrejsende og missionærer, handelsmænd og ingeniører (de sidste foregangsmændene for vor tids udviklingsekspertes) og derudover enkeltstående sobre og systematiske studier af tidlige pionerer på feltet, autodidakte etnografer som den tyskfødte Curt Nimuendajú, som levede det meste af sit

liv blandt brasilianske indianergrupper, svenskeren baron Erland Nordenskiöld, Alfred Métraux og mange flere. Julian Steward samlede og systematiserede en stor del af denne spredte information i et stort redigeret bind om Amazonregionens kulturer i 7-bindsværket *Handbook of South American Indians*, som udkom i perioden 1946-1950. Men først langt hen i 1960'erne begyndte resultaterne af det foregående tiårs feltstudier så småt at nå frem til publicering. Karrigheden på information gav dog fortsat arkæologen Patricia Lyon anledning til at betegne Amazonas, og hele Sydamerika, som „det mindst kendte kontinent“ i titlen på et redigeret, etnografisk samleværk, som udkom i 1974. Uden i øvrigt at gå i yderligere detaljer med Amazonstudiernes historie turde det være fremgået, at Niels Fock med sit waiwai-arbejde var en af foregangsmændene i den moderne Amazonforskning. Det gælder med hensyn til udførelsen af et feltarbejde i sig selv, men det gælder også, og måske især, i forhold til udpegningen af de indianske former for ritualiseret dialog og undersøgelsen af deres funktion og betydning. De feltarbejder, som fulgte gennem 60'erne og 70'erne satte fokus på alt mulig andet end netop indianske dialogformer, inspireret af især to hovedretninger inden for antropologien, dvs. den Lévi-strausske strukturalisme og den amerikanske kulturøkologi, som den indledningsvis var blevet formuleret af Leslie White og Julian Steward (se herom Hvalkov 1984 og Viveiros de Castro 1996).

Først langt senere, i 1980'erne, blev den ritualiserede tale som fænomen igen gjort til genstand for videnskabelig interesse og taget op af bl.a. Greg Urban, Joel Sherzer og andre ved University of Texas i Austin (Urban 1986). Disse folk anerkender gælden til Niels Fock, som den der „opdagede“ indianernes ritualiserede tale som en særlig institution og emne for antropologisk fortolkning.⁶ Greg Urban har gjort den ceremonielle dialogform til genstand for en semiotisk ransagning og viser, at denne samtale qua sin særlige koreografi antager en tegnfunktion og bliver en model både af og for – i geertz'sk forstand – linguistisk og, i videre betydning, social solidaritet. Urbans arbejde tilføjer en sofistikeret analyse, der viser hvordan den ritualiserede tale i kraft af sin metakommunikative funktion gør det muligt for den sociale aktør at danne sig et, ikke nødvendigvis bevidst, billede af (tale)handlingen som en proces, sætte den på form, og dermed regulere den, samtidig med at den udføres. Men derudover fastholder Urban grundlæggende Niels Focks oprindelige ide om at den ceremonielle samtale bringes i anvendelse i situationer der kan indebære konflikt, hvorfor denne samtaleinstitution netop har vedholdende interesse også i sammenhæng med det videre spørgsmål om magten og den sociale kontrakt i samfund.⁷

Handelspartnerkonversation

Det er herefter på tide at tilføje et vidnesbyrd om ritualiseret tale af anden art (og nyere dato) fra Amazonas, nærmere bestemt fra et hjørne af et interfluvialt område i Øvre Amazonas, som kun fandtes overordentlig sporadisk beskrevet på den tid, hvor Niels Fock søgte at kortlægge og sammenligne de indianske former for ceremoniel samtale. Om den vedholdende forekomst af den ritualiserede taleform i dette tilfælde også er vidnesbyrd om, at den sociale kontrakt i dette indfødte samfund ikke synes at lide af samme tendenser mod sammenbrud, som nogen mener at finde i vor vestlige verden, skal lades usagt her. Den ritualiserede tale, som her er i fokus, regulerer tydeligvis bestemte sociale og

kulturelle felter, hvor faren for konflikt er overhængende. Dette er helt i overensstemmelse med de tolkninger Niels Fock og Greg Urban har lagt på de ritualiserede taleformer. Den indgår derudover i produktionen af prestige og er dermed i videre forstand væsentlig for etableringen af magt og lederskab. Jeg skal derudover søge at godtgøre, at ritualiseringen af samtale virker adfærdsregulerende (jf. Fock) og konfliktafværgende (jf. Urban) i kraft af at ritualiseringen påkalder tilhørere. Derved etableres m.a.o. en offentlighed omkring sagsforholdet.

Den ritualiserede samtale, der beskrives i det følgende, er ikke fornemt udført som waiwais oho, hvor parterne i god ro og orden sidder over for hinanden og på skift melder deres budskab. I stedet er her tale om en deklamatorisk, voldsom dialog, hvor man markerer positioner og afprøver styrkeforhold.

Scenen er Gran Pajonal i peruansk Amazonas, hvor der blandt ashéninkaindianerne benyttes en speciel form for „konversation“ – de indfødtes egen betegnelse – når handelspartnere søger at inddrive gæld hos hinanden. Disse særlige konversationer kunne ofte iagttages på i øvrigt fredelige, søvnige søndage i udkanten af kolonisationen Oventeni i årene 1985-87, hvor denne forfatter befandt sig i perioder mellem ophold på de indianske bopladser i det omliggende område. Handelspartnernes konversationer kunne kendes på lang afstand på lyden. Til at begynde med troede jeg, at jeg var på nippet til at overvære udbruddet af en indiansk borgerkrig, men de mange tilskuere, som altid omgav kombatanterne, og som undertiden gav deres højlydte besyv med, lod altid til at tage situationen med stor sindsro. Når man spurgte sig for, hvad der foregik, var svaret uvægerligt, at de ophidsede, højtråbende mænd i kredsens midte skam blot „konverserede“. Seancerne endte da også altid med, at de to før eller senere brød af, standsede talestrømmen og gik bort i hver sin retning i god ro og orden. Det var imidlertid først da jeg havde opdaget betydningen af den indianske tekstilproduktion og -handel, at jeg begyndte at forstå betydningen af de frygtindgydende konversationer, jeg hørte, når jeg var i Oventeni.

Blandt ashéninka i Gran Pajonal og mellem dem og asháninka i naboområdet omkring floderne Perené, Pichis og øvre Ucayalis venstre bred foregår en byttehandel via et traditionelt system af handelspartnere kendt som *ayompari*-handel (*ayompari* = vore partnere). I dette system skifter genstande hånd i serier af forsinket bytte over lang tid. Hver enkelt byttetransaktion kan strække sig over flere år fra det tidspunkt, hvor en aftale træffes og en genstand, fx en machete, skifter ejermand, til det tidspunkt hvor den aftalte „betaling“ i form af en anden genstand, fx en *cushma* (= bomuldsjortel), erlægges (se også Bodley 1973; Schäfer 1988; Veber 1992a, 1996). De ting, som byttes, omfatter alt fra industrivarer (gryder, knive, økser, macheter, geværer, ammunition) til særlige jungleprodukter (traditionel medicin; særlige fjer; *chamairo* = lian der bruges til cocatygning; *tzíri*, en harpikslignende substans, som bruges til at fastgøre pilespidser med etc.) og hjemmевævede *cushma*'er, skuldertasker, børneslynger, hætter m.v. Ritualiseret tale benyttes blandt ashéninka både som hilseform og i forbindelse med forhandling vedrørende inddrivelse af gæld i *ayompari*-systemet. De „konversationer“ der prægede Oventenis søndage vedrørte sidstnævnte type forhold. Det er tydeligvis et felt sprængfyldt med latent konflikt og – skulle man tro ud fra et generelt indtryk af lydniveau, slag og hastigheden hvormed der tales – sidste skridt før der gås over til blodige håndgribeligheder.

De to mænd, hvoraf mindst en af dem skyldte den anden noget, ville enten stå over for hinanden eller side om side med de let spredte ben solidt plantet på jorden mens de i et højt råbende toneleje afgav en hastig strøm af ord. Undertiden understregede de særlige

pointer ved at stampe hårdt i jorden eller ved at slå sig selv højt på lårene med håndfladen. I sidste tilfælde ville de have smøget den ene side af deres fodlange cushma op over skulderen, som man gør, når der forestår hårdt fysisk arbejde. De voldsomme slag mere end antydede stor ophidselse, vrede og parathed til næste gang at dirigere tilsvarende slag ikke mod egen legemsdel men mod modpartens. Talestrømmene ville undertiden foregå på skift mellem de to parter, og til andre tider ville de tale i munden på hinanden og søge at overdøve hinanden. Ofte ville tilhørere blande sig med tilråb eller argumenter, i reglen nære slægtninge, især brødre eller hustruer, som ville støtte og bakke op om deres bror eller mand. At mestre denne særlige taleform, at tale „stærke“ ord, giver prestige. Det er en kunst, som kræver øvelse og kunnen, og er en forudsætning for at kunne deltage i det traditionelle byttesystem.

Historisk har dette byttesystem befordret cirkulationen af varer og været midlet til at skaffe sig adgang til knappe goder. Men det har også været og er fortsat en måde, hvorpå mænd etablerer sociale netværk, der rækker ud over dem, som baseres på slægtskab og affinale relationer. Ayomparihandelen er imidlertid ikke blot et system til cirkulation af varer og etablering af forbindelser. Som artikulationsfelt for selve bemestringen af byttehandelen og de „stærke“ ords kunst udgør byttesystemet i sig selv en kilde til erhvervelse og opvisning af en prestige, som er vigtig for mænds position inden for den særlige hakkeorden, der gælder i et egalitært samfund som ashéninkas. Inden for denne hakkeorden, hvor alle ideelt set er „lige“, dvs. lige stærke, må de alle bestandig føle hinanden på tænderne for at opretholde den fine magtbalance, som giver egaliteten kontinuitet. Lederens „svage“ magt modsvares af alle andre mænds tendentielle maksimering af egen position.⁸

Prestige kan imidlertid ikke tænkes uden om et forum for dens anerkendelse. Prestige må kunne synliggøres, offentliggøres, genkendeliggøres for at „virke“. Hvilken nytte er der vel til at gennemføre en verbal slåskamp og eventuelt „vinde“ argumentet, hvis ingen ved om det? Når ayomparipartnere i Gran Pajonal råber, fægter med armene og slår om sig, er det fordi de vil både høres og ses – og det helst af andre end blot den mand, der er modstanderen/partneren. Spektaklet tiltrækker tilskuere og tilhørere. Og det er der brug for. Tilskuerne udgør den til lejligheden etablerede offentlighed, der bevidner sagsforløbet og dets udfald. Dermed autoriseres udfaldet som gældende. Det er bindende og gyldigt på en anden måde, end det ville have været, hvis de to mænd blot havde sat sig fredeligt hen bag nærmeste træ og aftalt, hvordan problemet skulle klares. I sidste fald ville ingen jo bagefter kunne huske, hvad der var blevet sagt og hvad der egentlig var blevet aftalt. Det ville være for nemt at glemme, når først man var hjemme igen på egen boplad. I et samfund som ashéninkas, hvor bosætningen er spredt og hvor der ikke findes offentlige rum markeret som fysiske strukturer – som fx en fælles plads foran en klynge huse, en landsbymidte eller blot en fodboldbane eller lignende – kan man kun skabe offentlighed som noget forbigående og til en lejlighed hastigt etableret.

Ritualiseringen af tale er en af de få måder det gøres på i Gran Pajonal. Til gengæld er den altid for hånden. Men mekanismen er den samme, som den der gør sig gældende, når waiwai i den ceremonielle oho-messe i Niels Focks beskrivelse sætter sig på to stole skråt over for hinanden alt mens de kigger mod en imaginær tredje person. Hermed markerer de, at nu foregår der noget andet end en hyggelig privat snak mellem to gode venner. Der tales til nogen, som i dette tilfælde slet ikke behøver at stille sig op og tilkendegive, at der lyttes. For i en waiwailandsby er der allerede et offentligt rum, dvs. den åbne plads midt i det store runde fælleshus, hvor familierne bebor hver sin sektion. Her kan

alle principielt følge med i hvad alle andre siger og gør. Man må formode, at waiwais praksis i den retning har lignet alle andre landsbyfolks praksis i Amazonas og andre steder i verden: Alle ved nøje, hvad alle og enhver foretager sig, men man opretholder nogle diskretionslinier, som tillader illusionen om i hvert fald noget der ligner et „privatliv“. Den lille markering af, at her sker noget særligt, dvs. de to stole i stilling på skrån over for hinanden og den messende tone meddeler i al stilfærdighed landsbyens folk, at nu må der lyttes, eller måske snarere: nu bør der lyttes. Hos ashéninka er der ingen landsby, intet fælleshus, end ikke et mandshus, ingen flok af mennesker, som altid allerede befinder sig inden for hørevidde. De to mænd, som kan have en uindfriet gæld at gøre op med hinanden, mødes tilfældigt eller med forsæt på en sti i skoven, midt på en græsslette, i udkanten af nybyggerkolonisationen, hvor som helst. De må på stedet og på stående fod kunne improvisere rammerne og forløbet i den offentlige forestilling, som deres „konversation“ udgør. Deres rejsefæller bliver den forhåndenværende offentlighed, andre kommer siden til, tiltrukket af lyden og udsigten til en smule spænding og drama.

Ayomparipartnerens bastante konversationer peger på, at det er gennem en gørendet-offentligt, at den ritualiserede samtale kan fungere som adfærdsregulerende og konfliktafværgende, overtalende mekanisme – kort sagt en institution, som „hjælper“ magten i samfund uden „hoved“. I og med at et publikum overværer og bevidner samtaleforløbet sanktioneres den afgang, som bliver resultatet. Den får m.a.o. karakter af noget bindende. Thi det er vanskeligt at løbe fra sit ord, hvis det er sagt højt i offentligt regi og ikke blot mumlet på tomandshånd i en mørk krog.

Dette udgør en tredje dimension i forståelsen af den ritualiserede tale. Den kan suppleres Niels Focks tolkning af den ritualiserede tale som en præpolitisk legitimitetsform (Fock 1963,1971) og Urbans (1986) videre fremhævnings af dens metakommunikative tegnfunktion. Pajonal ashéninkas eksempel kan måske vise os et skridt videre mod løsningen af de mange åbne spørgsmål om magt og lederskab i Amazonas – fortsat et af de mindre velundersøgte felter i Amazonforskningen. Hvad den ritualiserede tale angår, var det Niels Focks waiwai, som allerede for længst inspirerede begyndelsen og hele midten af historien.

Noter

1. Lederen er som hovedregel en mand. At finde en kvinde som politisk leder er højest usædvanligt. Den engelsksprogede litteratur benytter i reglen betegnelsen „headman“ for denne type leder, og betegnelsen i sig selv henviser til en person af hankøn. Undertiden ses ordet „chief“ anvendt, hvilket kan være problematisk pga. de konnotationer i retning af „høvdingedømmeagtige“ magtformer, som ligger i ordet og som er misvisende i forhold til Amazonas' etnografi (se fx Fried 1975 for en diskussion af begreberne). I mangel af et dansk ord, der modsvarer det engelske „headman“, bruges her det mere kedsommelige „leder“. Man kunne også have brugt „anfører“, hvis ikke det i så høj grad vakte mindelser om spejderliv og holdsport og derfor kunne virke en kende kuriøst i den etnografiske sammenhæng.
2. Lévi-Strauss citerer Montaigne for et referat af en brasiliansk indianers svar under et besøg i Rouen i 1560 på et spørgsmål om hvori kongens (dvs. høvdingens/lederens) privilegier bestod i hans land. Svaret var: Han går forrest på krigsstien! (Lévi-Strauss 1967:51-2) Som metafor er billedet klart. Men i praksis er rollerne som leder og kriger ikke altid sammenfaldende.
3. Niels Fock har undertiden benævnt felten som det „præ-politiske“ (1997, pers. komm.).

4. Metakommunikation indebærer, at kommunikationen foregår inden for forskellige typer af „rammer“, der giver anvisninger på hvorledes kommunikationen skal fortolkes, se fx definitionen i Seymour-Smith (1986).
5. Disse tidlige Amazonstudier blev indledt af amerikanere som bl.a. Gertrude Dole og Robert Carneiro (kuikuru) (1953), Kenneth Kensinger (cashinahua) (1955), Maybury-Lewis (sherente) (1955), William H. Crocker (cana) (1957), samt de brasilianske Cardoso de Oliveira og Darcy Ribeiro, for blot at nævne nogle stykker. Før den store 50'er-bølge havde bl.a. Charles Wagley, A. Holmberg og Claude Lévi-Strauss indledt etnografiske undersøgelser i Amazonas. Sidstnævntes studier udgør et teoriehistorisk kapitel for sig.
6. Anerkendelsen indbragte Niels Fock en stående applaus under den 46. Internationale Amerikanistikongres i Amsterdam i 1988, da man under et symposium om indfødte latinamerikanske kulturers diskursformer opdagede, at han befandt sig blandt tilhørerne (Søren Hvalkof 1988, pers. komm.).
7. Niels Fock har berørt disse spørgsmål i forbindelse med utallige foredrag og med sin undervisning gennem årene på Institut for Antropologi. Uanset om emnet i øvrigt kunne være alt fra kaosteorier til antropologiens historie, kunne den waiwaiske oho-institution gerne snige sig ind i en sidebemærkning til belysning af et og andet argument.
8. Mænds indbyrdes markeringer af position indebærer ikke at Ashéninka kvinder nødvendigvis er domineret af mændene. Forholdet mellem de to køn er berørt i Veber (1991, 1992a, b, c, 1994).

Litteratur

- Balée, William
1995 Historical Ecology of Amazonia. I: Leslie E. Sponsel (ed.): *Indigenous Peoples and The Future of Amazonia*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Basso, Ellen B.
1984 *A Husband for His Daughter, a Wife for Her Son. Strategies for Selecting a Set of In-laws among the Kalapalo*. I: K. Kensinger (ed.): *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bodley, John H.
1973 *Deferred Exchange among the Campa Indians*. *Anthropos* 68:589-96.
- Clastres, Pierre
1977 [1974] *Society against the State*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, Ronald & John, Middleton (eds.)
1967 *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*. New York: Garden City.
- Dole, Gertrude E.
1966 *Anarchy without Chaos. Alternatives to Political Authority among the Kuikuru*. I: Swartz, Turner & Tuden (eds.): *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
1973 *Shamanism and Political Control among the Kuikuru*. I: D. R. Gross (ed.): *Peoples and Cultures of Native South America*.
- Fock, Niels
1963 *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Ethnographic Series No. 8. Copenhagen: Danish National Museum.
1971 *Authority – its Magico-Religious, Political and Legal Agencies – Among Caribs in Northern South America*. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*. Band III. Stuttgart-München 1968.
- Fried, Morton H.
1975 *The Notion of Tribe*. Menlo Park: Cummings Publ. Co.
- Hugh-Jones, Stephen
1995 *Inside-Out and Back-To-Front: The Androgynous House in Northwest Amazonia*. I: Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones (eds.): *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hvalkof, Søren
1984 Antropologiens grønne bagland. Den økologiske antropologis historiske, teoretiske og epistemologiske udvikling, med særlig reference til Amazonas. Magisterafhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Keane, Webb
1997 *Knowing One's Place: National Language and the Idea of the Local in Eastern Indonesia.* *Cultural Anthropology* 12(1):37-63.
- Kensingler, Kenneth M.
1995 *How Real People Ought To Live.* Prospect Heights, Illinois: Cambridge University Press.
- Kracke, Waud H.
1978 *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
1967 *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso.* I: R. Cohen & J. Middleton (eds.): *Comparative Political Systems.* New York: Garden City.
- Lyon, Patricia J. (ed.)
1974 *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent.* Boston: Little, Brown & Co.
- Meggers, Betty J.
1971 *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise.* Chicago: Aldine.
- Roosevelt, Anna C.
1987 *Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. I: Robert D. Drennan & Carlos A. Uribe (eds.): Chiefdoms in the Americas.* Lanham: University Press of America.
- Rosengren, Dan
1987 *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon.* Göteborgs Etnografiska Museum.
- Santos Granero, Fernando
1993 *From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. An Approach to the Issue of Power in Lowland South America.* *L'Homme* 126-8:213-30.
- Schou, Jesper
1984 *Pastorales Tropiques. En kritisk præsentation af Pierre Clastres' etnologi.* Magisterafhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Schäfer, Manfred
1988 *Ayompari, Amigos und die Peitsche: Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninka in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu.* Ph.d.-afhandling, Ludwig-Maximilians Universität, München.
- Seymour-Smith, Charlotte
1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology.* London: Macmillan Press Ltd.
- Urban, Greg
1986 *Ceremonial Dialogues in South America.* *American Anthropologist* 88(2):371-86.
- Veber, Hanne
1991 *Amazon-indiansk politik. At tale når man ingen stemme har.* *Den Ny Verden* 24(4).
1992a *Why Indians wear Clothes: Managing Identity across an Ethnic Boundary.* *Ethnos* 57(1-2):51-60.
1992b *Kvinder, kødgryder og termitter. En antropologisk analyse af ashéninka kvinders arbejde i Gran Pajonal, peruansk Amazonas.* Arbejdsrapport. Forskningspolitisk Råd (5.17.8.535)
1992c *Amazon-indianske kvinder mellem kulturens centrum og periferi.* SAMKVIND, skriftserie

- nr. 11. Det Samfundsvidenskabelige Fakultet, Københavns Universitet.
- 1994 Painted Birds – and the Dynamics of Gender Complementarity among Pajonal Ashéninka. Paper præsenteret på 48th International Congress of Americanists, Uppsala 4.-9. juli.
- 1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1(2):155-82.
- Viveiros de Castro, Eduardo
- 1996 Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.
- Weber, Max
- 1964 *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.

