LUND UNIVERSITY

# Identitet och Nationalism i Peru - Quechua-kulturen konfliktens spegel

Cronehed, Johan

1997

Link to publication

*Citation for published version (APA):*
Cronehed, J. (1997). *Identitet och Nationalism i Peru - Quechua-kulturen konfliktens spegel*. Demos.

*Total number of authors:*
1

**General rights**
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

**Take down policy**
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

# IDENTITET OCH NATIONALISM I PERU

## Quechua-kulturen konfliktens spegel

av Johan Cronehed

DEMOS

Johan Cronehed

# IDENTITET OCH NATIONALISM I PERU

## Quechua-kulturen konfliktens spegel

*Spanjorernas erövring "konflikt" quechuakulturens strategier av motstånd, men också av anpassning.*

*I modern tid; storskalig urbanisering, ekonomisk ruin och inre väpnade konflikter.*

*Med ett socialantropologiskt synsätt analyserar bokens författare, Johan Cronehed, det peruanska samhället och dess sociala uppbyggnad.*

*Utifrån quechuaindianernas etniska tillhörighet visar författaren hur det är möjligt att få fördjupad förståelse av Peru, men också av mänskliga förhållanden och processer som är överförbara till andra länder i Latinamerika.*

*This Book has a summary in English.*

*Este libro tiene un resúmen en español.*

ISBN 91-630-4563-X

Avdelningen för Socialantropologi
Lunds Universitet

Cultural Center

© Johan Cronehed 1996
Omslagsbilden fotograferad av J. Cronehed

Du kan beställa boken av:
Cultural Center Demos
Box 1210
221 05 Lund - Sweden
http://www.algonet.se/~demos
e-mail: demos@algonet.se
demos@nn.apc.org

Producerad av Tryckericentralen - Lund
januari 1997

ISBN 91-630-4563-X

Printed in Sweden

*Till Helen, som alltid finner de rätta orden "på spanska",*

*och ett tack till*

Marta Cuesta vid Lunds universitet för konstruktiv kritik och inspirerande rådgivning.

Socialantropologiska Institutionen i Lund, för positiv respons.

DEMOS för deras latinamerikanska kontaktnät, som varit oumbärligt för bokens tillkomst.

Blanca Lilia Lozano och Helen Zetterholm för sammanfattningen på spanska.

Eduardo Cáceres samt organisationen för mänskliga rättigheter, APRODEH i Lima, som via internet utförligt svarade på mina många frågor och gav mig en aktuell överblick över läget i Peru.

Den peruanska journalisten och författaren Carlos Arroyo Reyes, för nya och givande infallsvinklar.

Rosa, som har delat med sig av sina erfarenheter, som medlem av såväl quechua som den spanskspråkiga sfären av det peruanska samhället.

Klas Cederin, för kartan på Peru.

Jaime Gómez, som har hjälpt mig i analysen av den peruanska antropologen Rodrigo Montoyas poetiska symbolspråk.

Och naturligtvis till de quechuaindianer, samt peruaner som i Peru har låtit mig få ta del av deras personliga erfarenheter och berättelser.

# Innehåll

**Inledning** ..... 1

**Problemformulering, syfte, metod** ..... 3

**Bokens teorier och dess teoretiker** ..... 4

**Disposition** ..... 9

**Peru; fakta översikt och geografi** ..... 10

**HISTORISK BAKGRUND OCH IDENTIFIERING AV QUECHUAS I PERU** ..... 12

Den kulturella konfrontation

Kontinuitet och förändring

Parallell kulturutveckling

Det nationella projektet

En möjligt nationell identitet

Den nya samhällshierarkin

**IDENTIFIERING AV QUECHUA INDIANERNA I MODERN TID** ..... 26

Etnicitet som arv och livstil

Vem är indian, quechuaindian?

Indian, mestis, svart eller vit

Cholo, quechuaindianens sociala förflyttning

Cholificación

Städernas informella spelplaner

**NATIONELL INTEGRATION, MODERNISERING OCH IDENTITET** ..... 39

Nationella moderniseringsmetoder
Modernisering; främling möter främling
Urbanisering; livsvillkor förändras
Ekonomisk stagnation
Maktens spegel
Quechuaindianernas identitetskris
Känslomässigt medlemskap
"Campesinostrategin" och dess misslyckande

**UTBILDNING SOM ETT KULTURELLT PROJEKT** ..... 56

Statliga intentioner
Nationell utbildning och Quechuas egen andinska syntes
Utbildning som ett kulturellt projekt
Myten om utbildning och frustrationens maskineri

**SENDERO LUMINOSO; DEN LYSANDE STIGEN** ..... 66

Vägledning i alternativa sanningar
Från "ingen mans land" till något nytt
En social antirörelse
Totalitet och den "ideologiska behållaren"
Projektet Sendero Luminoso
Frihetskämpar eller terrorister

ARMÉN KONTRA SENDERO, INSTITUTIONELL NATIONALISM OCH ALTERNATIV ..... 83

I ett fält av väpnat våld
Quechuas etnicitet och andras syften
Rationalitet, handling och mytologi
Återberättandets konstruktion av ny verklighet
Institutionell nationalism och alternativ

**Sammanfattning** ..... 97
**Epilog** ..... 106
**Summary in English** ..... 107
**Resumen en español** ..... 118
**Referenser** ..... 130

## Inledning

En dag i januari 1981 befann jag mig på Plaza de Armas, torget utanför regeringspalatset i Lima, perus huvudstad. Jag deltog i och observerade en nationalistisk manifestation, som hade utlösts av gränstvister med grannlandet Ecuador.

Solen stod högt på himlen och gjorde det stenlagda torget till en varm gryta. Manifestationen kändes avslagen och torget var långt ifrån "fullbesatt". En del barn red på sina föräldrars axlar och viftade med små peruanska flaggor. Mängden av tal, som hyllade fosterlandet, skapade aldrig någon egentlig nationell känsla. När nationalsången spelades var det bara ett fåtal som sjöng med. Kulsprutebeväpnade poliser bevakade torgets in och utfarter, som om de väntade sig en konflikt, en motdemonstration.

Manifestationen verkade vara en rutinmässig del av det peruanska samhällets vardag. Bakom palatsets gallergrindar befann sig den "vita" överklassen och höga militärer. På torget fanns människor från medelklassen, samt några enstaka indianska skoputsarpojkar och glassförsäljare. De enda som verkade berörda av det "nationella allvaret" var människor, som troligtvis kom från den lägre medelklassen. Deras kläder var rena och hela, men ändå nötta och välanvända. Det var människor, som såg ut att ha så mycket att de klarade sig men inte mycket mer. Dessa människor sjöng med i nationalsången och stod i stram givakt inför den peruanska flaggan. Den högra handen höll de över hjärtat för att visa, och kanske också känna, kärleken till fosterlandet.

I egenskap av utomstående betraktare, så var mina ögon ännu inte blinda för de mycket skarpa sociala kontraster som existerade på Plaza de Armas. Torget utanför regeringspalatset blev i mina ögon en av många spegelbilder av det peruanska samhället. Jag minns att jag i torgets "mänskliga kontraster" försökte identifiera quechuaindianernas verklighet i den nation som bär namnet Peru.

Foto J. Cronehed 1981.

Liknande nationella manifestationer skulle jag få uppleva i flera peruanska städer och småsamhällen. Manifestationer, som endast verkade beröra ett fåtal av det peruanska samhällets medborgare. En form av nationalism, som styrdes från de översta samhällsskikten och utan någon större folklig förankring.

Jag började tänka i tankebanor om en typ av *institutionaliserad toppstyrd nationalism* och vilka strategier den kunde ha. Om det fanns alternativa former av nationalism och alternativa rörelser, strategier. Vilka uttryck det i så fall tar sig, för vem och inom vilka samhällsfält dessa alternativ verkar.

Utifrån dessa tankegångar skall jag försöka beskriva och analysera den andinska quechuakulturen i Peru.

## Problemformulering , syfte , metod.

Jag har i mitt arbete utgått från att identifiera och positionsbestämma quechuaindianerna i det peruanska samhället, samt att se vilka krafter som påverkar quechuakulturen. Jag har också försökt se vilka krafter och strategier som utgår från dem själva. Perspektiven kontinuitet, förändring och konflikt har utgjort viktiga utgångspunkter. I bokens avslutande delar tar jag upp den peruanska gerillan Sendero Luminosos framväxt och utveckling. Där analyseras aktörerna i den väpnade konflikten mellan Sendero och den peruanska armén -även i dessa sammanhang identifieras quechuaindianerna- samt hur konfliktens krafter av väpnat våld påverkar det peruanska samhället.

Jag har ställt quechuakulturen och alternativa former av nationell identifikation gentemot perus institutionella form av nationalism. Begreppet *institutionell nationalism* ligger i linje med en av Gellners (1993:1) definitioner av nationalism enligt följande:
*Nationalism är en teori om politisk legitimitet, som kräver att etniska gränser inte skall kunna skära tvärs över politiska och speciellt att etniska gränser inom en given nation...inte skall avskilja makthavarna från resten av befolkningen. Den nationalistiska principen kan hävdas i en etik, en universell anda.*

Med institutionell nationalism menar jag den fasta form av nationalism som vanligtvis utgår från perus ekonomiskt och politiskt dominanta grupperingar. Den bärs upp av en toppstyrd nationell anda, som består såväl av det koloniala arvet, som försök till samhällelig modernisering efter västerländsk modell. Det är intressant att se hur denna "peruanskt nationella anda" både kan verka som polariserande och integrerande kraft gentemot quechuaindianerna. Hur den institutionella nationalismen "behöver" den traditionella quechuakulturen för att definiera sin egen moderna samhällssträvan, samtidigt som quechuas enligt detta synsätt måste inlemmas i det nationella utvecklings och moderniseringsprojektet för att den sk. nationella andan skall bli tillräckligt allmänt gällande.

### *Syfte*

Mitt syfte är att förstå olika samhällsaktörers perspektiv och därmed också processer av självidentifikation i det peruanska samhället. Jag sätter givetvis quechuaindianerna i fokus eftersom de utgör bokens centrum, men kring detta centrum kretsar även en mängd andra aktörer som exempelvis perus vita befolkning, mestiser, *cholos*, *Sendero Luminoso* och den peruanska armén. Jag vill även belysa dessa aktörers positioner i förhållande till quechuakulturen och vilka former av strategier och själv-

identifikation utbytet mellan aktörerna skapar, oavsett om utbytet bygger på den fria viljan eller ej. Jag visar hur olika samhällsaktörer kan utnyttja quechuaindianernas etniska tillhörighet för sina egna syften i det peruanska samhället.

Ett annat syfte har hela tiden varit att skriva en berättande och relativt bred bok, eftersom jag vill att antropologin även skall kunna rikta sig till personer utanför det egna fackområdet. Att i själva skrivandet föra upp nivåer av teoretiskt djup till ytan för att på så sätt känna att jag har läsaren med mig. Jag hyser förhoppningen att den läsare som är intresserad av perus sociala konstruktion, i min bok kan finna nya och intressanta infallsvinklar till den peruanska samhällsproblematiken.

***Metod***

Utan alla de intryck och impulser som jag fick under vistelsen i Peru i början av 1981 hade det varit mycket svårt att skriva den här boken. Alla deltagande observationer, intervjuer, samtal som jag i Peru hade med brett urval av den peruanska befolkningen, har haft stor betydelse för mitt arbete. Allt från samtal och intervjuer med människor i Limas slumförorter till samtal med medlemmar ur det dåvarande och regerande politiska partiet Accion Popular.

Det existerade stora skillnader mellan regeringspartiets symboliska liknelser om att de skulle återerövra den förflutna andinska inka-andan, för att leda Peru vidare i ekonomisk utveckling och den sk. verkliga "inka-anda" som jag sedan mötte hos quechuaindianerna uppe i de andinska bergen. Banden som jag knöt med Peru och den andinska kulturen har funnits kvar inom mig som en stor inre tillgång. En tillgång som jag sedan har haft möjlighet att följa upp. Något som flera av de peruaner som jag har mött under årens lopp fått känna på, när jag "plågat dem" med mina många frågor. Mina informatörers namn är mestadels fingerade -utifrån deras egna önskemål eller av nödvändighet- och på så sätt skyddade av anonymitet.

Rent konkret, består min analytiska metod i boken av att omväxlande arbeta med text, egna fotografier och grafiska figurer. På så sätt vill jag förmedla en närvarokänsla till både den kultur och till de enskilda människor som den här boken handlar om. Jag ser boken som en form av dialog med de människor som har hjälpt mig att genomföra den och mina egna erfarenheter. I dialogen utgör olika antropologer och sociologers egna texter, en viktig del. I en del fall använder jag mig även av deras källmaterial för att illustrera mina egna tankegångar.

***Bokens teorier och dess teoretiker***

Jag skall nu kortfattat presentera de teorier -och teoretiker- som jag anser vara viktiga nycklar i boken.

Den peruanska antropologen Montoya är intressant därför att han själv har en tillhörighet i quechuakulturen och därför kan se den inifrån. Han försöker även definiera quechuaindianernas identitetsutveckling inifrån. I sin analys utgår han mycket från etnicitet kontra identitet. Han ställer frågor som: *Vem är peruan, är Peru en nation ?* Montoya åskådliggör teoretiskt på det tankemässiga planet vad som händer när indianbefolkningen konfronteras med den peruanska nationella modellen, eller om man så vill, "livet i den vita urbana världen". För en quechuaindian handlar det om möjligheten att bli såväl erkänd som inplacerad i den samhällsmodell som dominerar. Den beslutar om hudfärg, kroppsstorlek och kulturell karaktäristik. Denna process kallar Montoya att spegla sig via maktens spegel dvs. att på det imaginära planet se vad som händer, hur utfallet blir, när man anpassar sig efter och tar till sig den starka, dominerande partens karaktärsdrag. Montoyas självspeglingsteori, samt hans teorier angående quechuaindianernas historiska process av anpassning och adaption i förhållande till den koloniala dominansen, utgör viktiga beståndsdelar i min bok.

Även antropologen Degregōri arbetar utifrån ett peruanskt inifrånperspektiv. Hans teorier angående den andinska kulturens målmedvetna strävan efter formell utbildning, har stor betydelse när jag på det nationella planet belyser quechuaindianernas egna strategier av anpassning och motstånd gentemot perus nationella utvecklingsmodell. I Degregoris analys är vägen till utbildning en form av mytomspunnen skapelse. För quechuaindianerna kan det handla om att frigöra sig från den vita koloniala världens dominans, att via utbildning få det verktyg som gör att man kan genomskåda och bekämpa den dominerande partens monopol på sociala, ekonomiska resurser. Ett monopol, som i den andinska befolkningens ögon kan ses som uppbyggt av falskspel och lurendrejeri. Myten om utbildning får i Degregoris analys en dubbel karaktär. Där den ena sidan kan upplevas som frigörande dvs. att få kunskap om sig själv i ett större nationellt och internationellt sammanhang samt att utbildning är lika med ett yrke, en tryggad framtid. Den andra sidan av karaktären utgörs dock av befästande och förtryckande krafter dvs. att "myten om utbildning" inte motsvarar den samhälleliga verklighetens villkor samt att den traditionella samhällsstrukturen återspeglas i relationen *lärare från staden* kontra *student andinsk indian från landsbygden.*

Hos statsvetaren Bourque och antropologen Warren ingår strävan efter utbildning i Peru i det mönster som inrymmer olika former av moderniseringsteorier. Exempelvis beroendeskolan med dess nationella protektionism för att försöka bygga upp en egen och bärkraftig industri. Där skall nationellt välstånd producera regional utveckling. Ett annat alterna-

tiv är att se Peru som en integrerad del av världsekonomin och att globalt välstånd skall alstra regionalt välstånd för de länder som aktivt kan deltaga på den internationella marknaden. Utbildning utgör enligt Bourque och Warren en central process för nationell integration samt modernisering. Utbildning innebär att man förflyttar värderingar och budskap genom själva undervisningens sammansättning men också via lärarna som undervisar i skolorna. Dock visar skolformen i sig självt på gapet mellan den nationella undervisningsideologin och regionala behov. För mig är ovanstående teoretiska närmande -i likhet med Degregoris- viktig i min analys av skillnaden mellan nationellt utformade utbildningsstrategier och quechuaindianernas egna förhoppningar om vad utbildning skall kunna leda till.

Sociologen Quijanos teorier angående *cholificación* av den indianska kulturen har också varit viktiga som ett "teoretiskt bollplank" i min bok. Cholificación bygger på att det existerar en kontinuerlig konflikt mellan den vita och indianska världen i Peru. När indianen exempelvis flyttar till staden och därmed anammar delar av den "vita världens" livsstil kallas han för *cholo*. Det är ett tillstånd av utanförskap gentemot både den traditionellt indianska livsvärlden och den moderna västerländskt influerade livsvärlden. I Quijanos teoretiska analys är det peruanska samhället format efter ett system där de spanskspråkiga vita kulturbärarna har en socialt fördelaktigare position än de andinska och indianska. Den kulturgrupp som utsätts för dominans -exempelvis quechuaindianernablir klienter till den dominerande kulturen. Enligt Quijano minskar då deras förmåga att fungera som självständiga kulturbärare, eftersom den dominerande gruppen aldrig släpper in några andra än sig själva i den sektor som kan utöva dominans.

Antropologen Friedmans definitioner av etnicitet har utgjort ett bra teoretiskt verktyg för att åskådliggöra det spektrum av etnisk identifikation som quechuas befinner sig inom. Han utgår från traditionell etnicitet vilket är en kollektiv identitet som baseras på medlemskap, arv och släktskap. I den starka formen av etnisk identitet har den enskilda medlemmen sina kulturella egenskaper så att säga "i blodet" enligt Friedmans sätt att uttrycka sig. Denna form av etnisk identitet kan i sin starkaste form ingå i konceptet ras eller biologiskt arv. I sin svagaste form kan den däremot identifieras som kulturell tillhörighet eller enbart som en livsstil. Jag anser att Friedmans båda definitioner dvs. *traditionell etnicitet* och *etnicitet utifrån en identifikationsskala* -stark till svag och vice versa- är användbara för att belysa quechuas etniska spektrum. Traditionell etnicitet i ett regionalt perspektiv, och etnicitet som en form av identifikationsskala i ett nationellt perspektiv.

I min beskrivning av quechuaindianernas sökande efter alternativa former av livsvärldar -i förhållande till perus institutionella nationalism- har sociologen Alberonis teorier om sociala rörelser varit fruktbara. I Alberonis analys är uppgåendet i en ny social rörelse något som den enskilda individen -i mitt fall quechuaindianen- upplever som en slags kärleksförklaring i sitt teoretiska idealtillstånd. Rörelsens medlemmar befinner sig då tillsammans i en gemensam sfär av positivt laddad energi. Ändå befinner sig den sociala rörelsen inom samma fält som det omgivande samhället, båda hämtar näring från varandra och föder på så sätt sig själva såväl som den andre. Dagens sociala rörelse kan på så sätt få en fast och rutinmässig form i morgondagens institution. En annan möjlighet enligt Alberonis teorier, är att dess medlemmar till slut upplever att rörelsen befinner sig i en återvändsgränd både ideologiskt och rent konkret. Självutsläckning genom att medlemmar hoppar av rörelsen eller väpnad kamp gentemot den omgivande och rådande samhället, kan då utgöra andra tänkbara utvecklingsförlopp för den sociala rörelsen. I detta resonemang anser jag att man kan finna delar av det mönster, som åskådliggör den peruanska gerillan Sendero Luminosos utveckling från en ganska löst sammansatt social rörelse till en revolutionärt militant organisation. Sendero Luminoso hade i början av sin väpnade kamp -i inledningen av 1980-talet- ett starkt stöd av många quechuaindianer.

Slutligen, har jag använt mig av sociologen Wieviorkas beskrivning av en *social antirörelse,* eftersom jag anser att den ligger nära den alltmer militanta form av totalitet som kännetecknade Sendero Luminosos utveckling under 1970-talet. Enligt Wieviorka utgår en social antirörelse från dimensionen *totalitet*. Tillsammans med skapandet av en identitet som leder till opposition formar den sociala antirörelsen en bild av fienden, som blir en slags fusion av hela den fientliga omgivningen dvs. antirörelsens totalitet och opposition bygger på konflikt med det etablerade samhället. Det handlar inte längre om att leda samhället i rätt riktning utan snarare om att rasera den rådande ordningen för att i en obestämd framtid införa en ny. I Senderos fall en samhällsordning som grundar sig på en syntes av Marxism, Leninism och Maoism.

I mina egna teoretiska tankegångar anser jag att det är viktigt att betona quechuakulturens historiskt förankrade kontinuitet och dess förändring. Kulturell tradition och förändring utgör två beståndsdelar som samexisterar dvs. en kulturell kontinuitet innehåller alltid element av kommunikation med den sociala omgivningen, samt omvandling och anpassningsprocesser. Oavsett om omgivningen en gång i tiden utgjordes av andra indianfolk, spanjorer eller som idag de sk. vita urbana livsvärldarna i Peru.

*Kontinuitet* och *förändring* utgör alltså två viktiga nyckelord i mina analytiska tankegångar. Två andra viktiga nyckelord är *modernisering* och *utbildning*. Hur nationellt centralstyrda moderniserings och utbildningsprojekt utgör krafter av påverkan, som för quechuaindianerna är dualistiska till sin karaktär. En quechuaindian kan exempelvis via att lära sig spanska och utbilda sig till ett yrke, försöka få inträde i den "vita sfären" av det peruanska samhället. Frustrationen kan bli stor när utbildningsstrategin inte lyckas eller om målet inte uppfyller förväntningarna. En annan risk är att quechuaindianen kan förlora sin ursprungliga etniska identitet på vägen, utan att för den skull kunna integreras i den vita sfärens nationella samhällsmodell. Teoretiskt benämner jag i boken denna process och livssituation för *frustrationens maskineri*.

Utbildning kan då istället för att vara den kraft som skall leda till modernisering och integration i det nationella samhället, bli ett verksamt medel -för en quechuaindian- för att påverka, förändra eller tom. försöka störta den rådande samhällsstrukturen. Jag anser att "frustrationens maskineri" utgör en viktig grogrund för alternativa sociala rörelser och organisationer i Peru. En av dessa är gerillan Sendero Luminoso. Jag anser också att det är svårt att förstå quechuas situation och det nutida peruanska samhällets tillstånd utan att analysera den inre konflikten i Peru dvs. den väpnade konflikten mellan Sendero och den peruanska armén.

I min analys av Sendero och armén har jag utgått från att båda parter befinner sig i ett gemensamt fält av våld. Där får Sendero etiketten *terror* och armén etiketten *anti-terror*, trots att båda parter i princip drabbar den andinska civilbefolkningen på samma sätt dvs. med likartade våldsmetoder. Jag åskådliggör hur själva konstruktionen av terror på individplanet utgör mentala speglingsprocesser. Hur dessa kan få ett samhälles enskilda individer att isolera sig, bli anonyma, passiva eller att gå samman i rörelser som bygger på kommunikation, aktivitet och protest gentemot terrorns mycket påtagliga konsekvenser. Rent teoretiskt visar jag hur själva efterkonstruktionen dvs. återberättandet av terrorns konkreta handlingar ofta är fiktiv till sin karaktär. Hur dess mytologi understödjer de rationella mål som skall uppnås med hjälp av terror. I vissa fall understödjer terrorns efterkonstruktion, rationalitet och mytologi varandra så starkt att de konstruerar nya former av verklighet. En verklighetsuppfattning som av terrorns utövare -dvs. den peruanska armén eller Sendero- kan uppfattas som äkta eller den enda sanna versionen oavsett deras eget reella agerande samt våldet och skräckens mänskliga konsekvenser.

*Disposition*

boken består av sex stycken kapitel. Det första kapitlet tar upp den historiska bakgrunden till quechuakulturen. Hur quechuaindianerna utifrån den spanska, västerländska dominansen skapade sin egen kulturella syntes och varför de exkluderades från det "nya nationella projektet" under 1800-talets nationella frigörelse gentemot den spanska kronan. Det andra kapitlet identifierar quechua som etnisk grupp utifrån deras individuella identifikation och tillhörighet på den sociala samhällsstegen i Peru. Det tredje kapitlet visar på internationella, samt nationella krafter av modernisering och integration. Hur dessa krafter har skapat nya identifikationsmöjligheter hos quechuakulturen utifrån både klass och etnisk grupptillhörighet. Det fjärde kapitlet tar upp quechuas kamp för ökad utbildning, som en strategi för att avslöja falskspel och förbättra sina livsvillkor i det peruanska samhället. Denna strategi utgår till stor del från quechuaindianernas egna ambitioner. I det femte kapitlet analyserar jag på vilka grunder unga människor ansluter sig till den peruanska gerillan Sendero Luminoso -även bland quechuaindianerna. Samt hur Sendero har utvecklats från social rörelse till antirörelse och från frihetskämpande gerilla till en organisation som alltmer använder sig av terror som medel. Det sjätte och avslutande kapitlet tar upp den väpnade konflikten i Peru och polariteten mellan den peruanska armén kontra Sendero Luminoso. Hur quechuaindianernas etniska tillhörighet strategiskt används av både Sendero och armén. Slutligen ställer jag den institutionella nationalismen mot alternativa inriktningar i Peru. Jag åskådliggör där hur både Sendero Luminoso och armén kan ses som förespråkare för ett mer homogent peruanskt samhälle utifrån ett klassperspektiv dvs. ett samhälle som i egentlig mening inte företräder kulturell mångfald.

## Peru : kortfattad faktaöversikt.

**Befolkning:** 22,3 miljoner invånare. Ca. hälften av befolkningen utgörs av indianer, den andra hälften av mestiser och vita. Höglandsindianerna quechua och aymará utgör majoriteten av indianbefolkningen. Quechuaindianerna är i sin tur den absolut största indiangrupperingen i Peru. Officiella språk är spanska och formellt även quechua och aymará. Medellivslängden hos den peruanska befolkningen är 63 år. Andelen läskunniga är 85 % räknat från 15 års ålder och uppåt. Befolkning är huvudsakligen koncentrerad till städerna i kustområdet och till delar av höglandet. Mer än 70% av befolkningen bor i tätorter med över 2000 invånare. Quechuaindianerna i Peru har sin ursprungliga tillhörighet i högländerna där den gamla Inkahuvudstaden Cuzco utgör såväl ett regionalt som nationellt centrum för quechuakulturen. I modern tid har ett stort antal quechuas flyttat från högländerna till Lima och kustområdet. Många bosätter sig i slumförorterna.

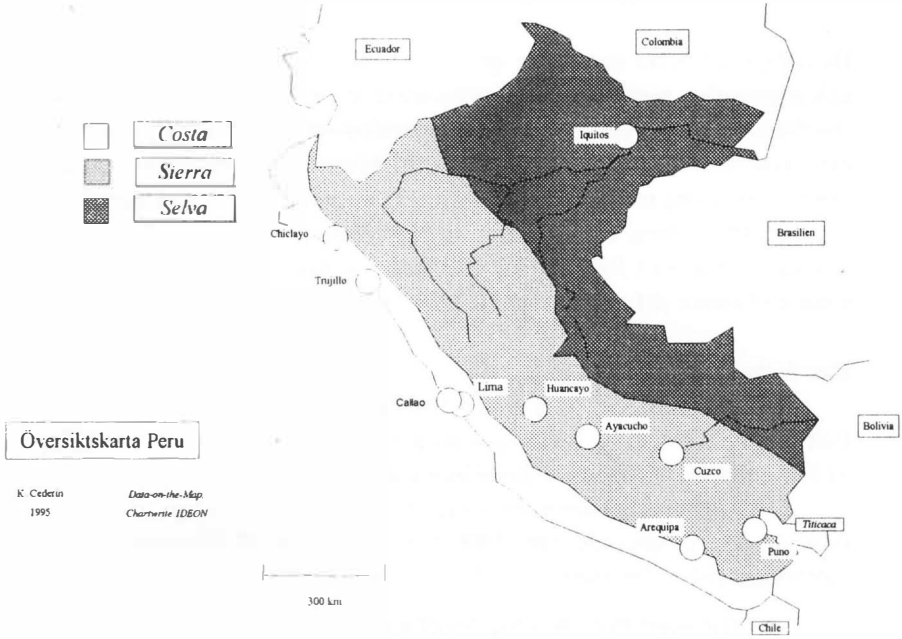
**Huvudstad:** Lima med ca. 6 miljoner invånare. Hamnstaden Callao, räknas ofta som sammanhängande med Lima. Invånarantalet uppgår då till nästan 7 miljoner. Befolkningsmässigt ligger inga andra städer i Peru på Limas nivå.

**Ekonomi:** BNP per invånare är ca. 1490 US dollar enligt 1993 års beräkningar. Olika näringsgrenars andel av BNP är följande; tillverkningsindustrin 25%, gruvindustrin 19%, handel transport 18%, jordbruk fiske 14%, offentliga sektorn 10% och servicesektorn 7%. Av den ekonomiskt aktiva delen av befolkningen arbetar huvuddelen inom service och jorbrukssektorn, som tillsammans utgör mindre än 20% av BNP. 51,4% av perus ekonomiskt aktiva räknas som partiellt arbetslösa, 7.9% som helt arbetslösa. Quechuaindianerna arbetar huvudsakligen inom jordbruket och inom den tunga manuella sektorn, exempelvis gruvindustrin. Quechuas som flyttar till de stora städerna hamnar ofta inom servicesektorn eller den sk. parallella och informella delen av perus ekonomi. Vanliga arbeten är småskaligt hantverk, gatuförsäljning eller olika tillfällighetsarbeten. Viktiga exportvaror för Peru är fiskmjöl, metaller, kaffe, olja, bomull och socker. Viktiga importvaror är kapital-, konsumtions- och råvaror. Även baslivsmedel som vete, majs och ris måste importeras. Viktigaste exportländer är USA ,Japan, Italien och Tyskland. Viktigaste importländer är USA, Japan, Tyskland och Colombia. Anförda siffervärden och procenttal bygger på 1991, 1992 eller 1993 års beräkningar.

**Religion:** Övervägande romersk-katolsk.

**Statsskick:** Republik, med starkt centraliserad presidentmakt

Källor: Statistik från Europa publication, London 1996.
Peru in brief ur boken, *Peru time of fear*, av Pool och Rénique , London 1992.
Utrikespolitiska institutet,*Peru länder i fickformat*, Stockholm 1995.
Boken *The other path* av Hernando de Soto, London 1989.




**Geografi:** Peru brukar geografiskt delas in i tre regioner; *Costa* (kustremsan), *Sierra* (höglandet) och *Selva* (regnskogsområdet). Landet är det fjärde största i Latinamerika och är tre gånger större än Sverige. Det gränsar i norr till Ecuador och Colombia, i öster till Brasilien och Bolivia samt i söder till Chile.

*La Costa* är det ökenartade kustområdet, *La Sierra* är den andinska bergskedjan, som sträcker sig genom landet med höjder på 7.000 meter över havet. Öster om bergskedjan ligger *La Selva* , det stora regnskogsområdet, som upptar två tredjedelar av landets yta. Följaktligen existerar stora klimatskillnader inom perus gränser, från kustremsans ökenklimat till tropiskt klimat i den östra regnskogsregionen. I *Sierra* där många quechuaindianer har sina hemtrakter varierar temperaturen kraftigt på grund av den höga höjden samt höjdskillnaden mellan bergen och dess dalgångar.

I de andinska bergen är det därför möjligt att vandra mellan flera olika klimat på en och samma dag. Från de ofta snötäckta bergssluttningarnas tunna luft , isande vindar, till bergsdalens fuktiga nästan tropiska värme och grönskande växtlighet. I Anderna uppe i bergen, är skillnaden mellan sol och skugga också skillnaden mellan värme och kyla. Natt och dag präglas av samma kontraster. Det är omöjligt att inte känna sig utlämnad till vädrets, bergens och regnets makter. Detta är en del av quechuaindianernas påtagliga verklighet, men också en verklighet för alla andra som lever och vistas i det peruanska höglandet.

## 1. Historisk bakgrund och identifiering av quechuas i Peru.

**Huvudtema i detta kapitel är quechuaindianernas strategi av motstånd och anpassning gentemot de spanska erövrarnas inflytande dvs. hur quechuaindianerna tar till sig spanska kulturelement och omvandlar dem i en egen andinsk syntes. Jag påvisar även det historiska mönstret av parallell kulturutveckling mellan den spanska-vita respektive indianska-andinska livsvärldarna i Peru. Slutligen tar jag upp några anledningar till att de andinska indianerna i Peru, under 1800-talets nationella frigörelse från den spanska kronan aldrig inlemmades i det "nya nationella projektet".**

***Den kulturella konfrontationen.***

Quechua som språk har sina rötter i inkafolkets språk. Quechua som kultur har sitt ursprung både i pre-inka, inka och i spanjorernas erövring av Peru, detta frivilliga och ofrivilliga kulturmöte.

1532 påbörjade spanjorerna erövringen under ledning av Pizarro, den spanska conquistadoren. 1800-tals historikern W. Prescott utmålar erövringen enligt följande:

> Han upprätthöll en sträng disciplin under marschen, befallde sina soldater att avstå från allt onödigt våld och straffade snabbt och bestämt all ohörsamhet. Infödingarna bjöd knappast något motstånd, och när det hände blev de snabbt kuvade. Pizarro var öppen för minsta tecken på underkastelse och var långt ifrån hämndgirig.... Överallt förklarade Pizarro att han kom i Guds och den spanske suveränens namn och krävde lydnad av invånarna som kyrkans sanna barn och vasaller till hans herre och härskare. Det enkla folket protesterade inte mot denna formel, som de inte förstod en bokstav av, och de godtogs som trogna undersåtar till kronan i Kastilien.
>
> (W. Prescott, s 185 från den svenska utgåvan 1979.)

Om denna version får man tro vad man vill men en sak är säker, 1532 öppnades och ställdes två olika kulturer definitivt inför varandra; *inkas, den andinska* kontra *spanjorernas och den europeiska.*

Historikern Mörner (1985:39ff ) ger en mer saklig bild av erövringen och dess följder. Han beskriver hur den byggde på personlig lojalitet och del i bytet. Sist men inte minst fick erövraren i förskott rätten att styra över det erövrade området, samt rätten att förfoga över indianernas tillgångar och arbetskraft. Spanska kronan fodrade dock sin andel. Utifrån spansk synvinkel var erövringen en succé. Tidpunkten var perfekt.

Inkariket hade precis skakats av ett inbördeskrig under ledning av två rivaliserande inkabröder, Huascar och Atahualpa. Pizarro lyckades vända detta till sin fördel. Inkas undervärderade sina motståndare och bjöd inte enat motstånd trots numerär överlägsenhet. Spanjorerna hade en militär överlägsenhet med hästar, järnbrynjor, krut och svärd. Spanjorerna bildade allianser med flera grupperingar, som var fientligt inställda gentemot inkas.

Informerad om Atahualpas seger över sin bror Huascar korsade Pizarro bergen med sina soldater för att besöka inkan vid hans högkvarter i Cajamarca. I november 1532 var Atahualpa i Pizarros händer. Inkahärskaren blev tagen som gisslan mot guld. En enorm lösesumma betalades för Atahualpas frigivning, men det var förgäves. Genom att konvertera till kristendomen blev Atahualpa barmhärtigt strypt i stället för att brännas på bål.

Anklagelseskriften mot Atahualpa och dödsstraffet var baserat på europeiskt rättfärdiga grunder:

- Förräderi mot spanjorerna.
- Förberedelse till uppror.
- Brodermord på Huascar.
- Incest, inkan var gift med sin egen syster.
- Bigami

(Assuncao,Gregor 1992:86)

Nya tider hade kommit för den andinska befolkningen och med dem nya europeiska lagar. Manco Inka, en arvinge till Huascar installerades som marionettkung. Spanjorerna blev de nya dominanterna.

Mörner (1985:33,38) tar upp det spanska begreppet *encomienda,* vilket var det system spanjorerna använde för att exploatera det indianska jordbrukssamhället. Meriterade spanjorer fick under två generationers tid oinskränkt rätt till indianernas arbetskraft och tillgångar. Inkarikets centralstyre bröts därmed ned till ett antal löst sammansatta enheter. De första peruanska encomiendas var väldigt stora och kunde bestå av 5.000 till 10.000 hushåll.

Historikern Åke Wedin (1992:73) skriver under rubriken "Fria slavar"; *att trollformeln som skulle klara av att förena motsatserna frihet och tvång var alltså encomienda systemet.* I Wedins (1992:72ff) beskrivning har encomiendasystemet en dubbel karaktär dvs. en juridisk, teoretisk idealiserad sida och en konkret, verklighetsbaserad. Den idealiserade delen utgick huvudsakligen från den spanska kronans påbud. Därifrån erkände man i princip indianerna som fria människor under spansk över-

höghet och med rätt till human behandling. Ett visst mått av tvång var dock nödvändigt för att omvända dem till den kristna läran. I teorin skulle de kristna krafterna av civilisation överföras via spanjorernas inflytande och påverkan på sin indianska omgivning. Indianerna skulle därför förflyttas och samlas i byar nära de spanska bosättningarna. Den spanska förvaltaren av encomiendan anförtroddes sina "egna" indianer. Det var även deras intressen han i teorin skulle försvara inom systemets ramar. Den verklighetsbaserade karaktären hos encomiendasystemet utgår däremot från dess reella funktion i latinamerika under 1500-talets första hälft. Denna karaktär hos encomiendasystemet kan rubriceras som "informellt slaveri". Behovet av billig oavlönad arbetskraft var förmodligen en av de primära drivkrafterna för både systemets tillkomst och upprätthållande.

Det är dock viktigt att poängtera, att system av arbetsplikt och tvångsarbete inte var okända för den andinska befolkningen. Det var redan tidigare integrerat i den andinska idévärlden, men arbetsplikten möttes med social och försörjningsmässig trygghet. Familjerna, gamla, sjuka och barn togs om hand av *ayllun,* vilket var en släktskapsbaserad grupp vars gemensamma härstamning ansågs stå i samband med en religiöst definierad förfader. Ledaren för ayllun kallades för *curaca* och han var utsedd av centralmakten -inkariket- bla. för att förvalta aylluns avkastning från jordbruket. Han kan också ses som en slags mellanhand mellan centralmaktens inflytande och regionala behov (se Bejder 1992:39ff). I Peru omvandlades både ayllu och arbetssystemet efter den spanska erövringen. Det gick nu mer ut på att möta spanska, europeiska behov och inte de andinska indianernas.

Antropologen Silverblatt (1987:45,64ff,109f,125ff) beskriver hur den spanska invasionen inympade nya ekonomiska, politiska och religiösa element i det andinska samhället. För många spanjorer var den nya världen en möjlighet att ackumulera välstånd i hemlandet och inte i Peru. Koloniala institutioner slog sönder andinska släktskapsrelationer. Koloniala sekulära och religiösa auktoriteter angrep systematiskt de religiösa och sociala grunderna i andinsk kultur. Innan erövringen existerade en form av jämvikt, ett ömsesidigt läge av balans, mellan könen. Det tog sig tydligt uttryck i en parallell könstillhörighet som bla. var grundad på olika gudar och religiösa ritualer för män respektive kvinnor. Månen utgjorde källan för de specifikt kvinnliga krafterna av fruktsamhet, medan solen var fadern till allt manligt och de erövrande krafterna. Även olika göromål i vardagen var parallellt uppdelade beroende på könstillhörighet och vilka krafter man ansågs stå i förbund med. Hushållsenheten dvs. den gifta mannens och kvinnans gemensamma tillgångar var den minsta

beskattningsbara enheten i inkaimperiet. Under spanjorerna blev däremot alla andinska män mellan 18 och 50 år -oavsett civilstånd- skatteskyldiga eller tvingade att arbeta för spanjorerna, exempelvis i gruvorna eller i encomiendasystemet.

Silverblatt (1987:127ff) åskådliggör hur många curacas samarbetade och även kände sig tvingade att samarbeta med spanjorerna. Delvis för att möta spanjorernas krav på skatteintäkter och nya pålagor vad som gällde arbetsplikten, men också för att trygga deras egen position i den nya samhällshierarkin. Curacas tvingade unga andinska kvinnor och män att gifta sig med varandra. På så sätt kunde curacas möta spanjorernas ökade krav på skatteintäkter. Detta trots att de gifta männen och kvinnorna enligt andinsk uppfattning ansågs som alltför unga för att kunna understödja varandra på ett bra sätt i det gemensamma arbetet. De andinska kvinnorna var inte skyldiga att betala skatt enligt den nya spanska lagstiftningen. Trots detta tvingades de olagligt in i spanjorernas system av tvångsarbete och skatteplikt när männens arbetsinsatser inte räckte till för att möta överhetens krav. I inkasamhället existerade rätten för kvinnor att äga jord. Det existerade en kvinnlig arvslinje vilket också förstärkte kvinnornas position i såväl familjen som samhället. Under spanjorernas inflytande förstärktes däremot den manliga arvslinjen och därmed också den manliga dominansen i det andinska samhället.

Bitterli (1989:36) tar upp hur många indianer flydde från tvångsarbetet. Hur andra inte återvände hem utan stannade kvar på spanjorernas gods som lantarbetare. Detta avskilde dem från deras ärvda samhälle. De blev främmande inför sina traditioner och sitt ursprung utan att få möjlighet att fullvärdigt inlemmas i det nya koloniala samhället.

Mörner (1985:40) beräknar att perus indianbefolkning minskade från nio miljoner till sjuhundratusen mellan åren 1532-1625. Det finns dock anledning att se Mörners siffror som ganska osäkra skapelser. Jag har sett väldigt många olika uppgifter angående indianbefolkningens storlek i Peru innan den spanska erövringen. Åke Wedin (1992:42,49ff) utvecklar problematiken kring möjligheten att beräkna invånarantalet i dåtidens Peru och han ifrågasätter siffror angående befolkningsminskningens påstådda storlek. Han exemplifierar med att hänvisa till siffror angående inkarikets invånarantal innan och efter erövringen. Vidare menar han att det inte fanns någon egentlig anledning för spanjorerna att hejdlöst "slakta" indianer, eftersom indianerna var en tillgång i form av arbetskraft. Hur som helst, även i Wedins numeriska analys är hans egna siffror, som rör befolkningsminskningen efter erövringen, mycket höga.

Mörner (1985:40f) skriver hur epedemiska sjukdomar, mässling, smittkoppor mm, orsakade de flesta dödsfallen i erövringens spår. Befolkningsminskningen underminerade encomiendasystemet och tvingade fram ett mer rationellt sätt att använda arbetskraften. Resultatet blev en koncentration av den andinska befolkningen till urbana boplatser och det arbetsintensiva terassodlandet fick delvis överges. Vakuumet fylldes ut av spanska godsägare och slavimport.

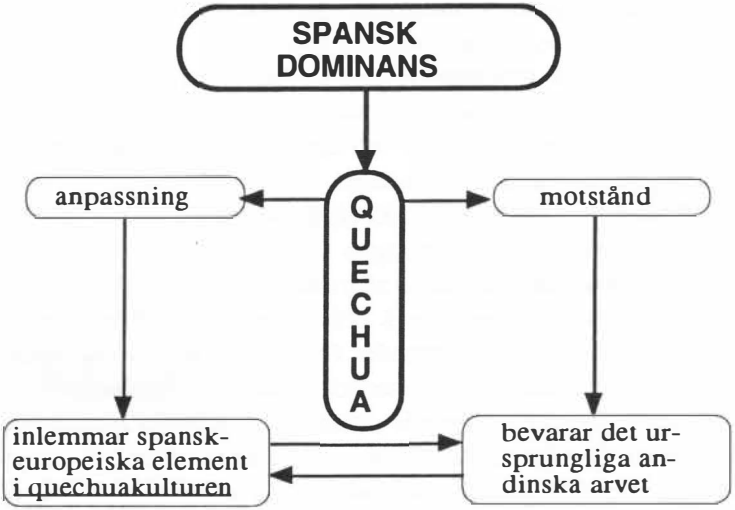
***Kontinuitet och förändring.***

De indianer som i dag kallas quechuas började nu att definiera sig själva gentemot trycket utifrån, gentemot spanjorer och importen av slavar från andra världsdelar. Det var dock inte en homogen andinsk grupp utan det var en heterogen sammansatt befolkning bestående av flera andinska indiangrupperingar, som nu påbörjade en kulturell omvandling. Språket, en liknande kosmologi och idévärld utgjorde gemensamma kulturelement. För quechuaindianerna var processen av omvandling också en process av kulturell marginalisering där spansk överhöghet, spansk kultur blev den dominanta. Ett annat viktigt perspektiv är *kontinuitet* och *förändring.* Det är viktigt att inte se dessa begrepp som alltför isolerade ifrån varandra. Begreppen bygger på möjligheten att kunna ställas gentemot varandra, att kunna "kontrasteras". Följaktligen grundas förändring på existensen av kontinuitet dvs. för att identifiera och uppleva förändring krävs även kontinuitet.

Antropologen Orin Starn (1991: 63ff) är inne på liknande tankegångar när han kritiserar antropologiska studier som behandlar den andinska befolkningen. Han menar att många antropologer har uppfattat den andinska kulturen som alltför statisk och traditionellt bunden till kollektiva värderingar, att de har missat dynamiken och förändringsaspekterna.

För mig är *tradition* och *förändring* två begrepp som samexisterar. Det är förvisso möjligt att se quechuakulturen ur ett perspektiv av långvarig kontinuitet där tom. inkarikets uppgång och fall bara var en kort tid av den andinska kontinuiteten. Men det är en kontinuitet, som även består av interaktion och kommunikation. Kort sagt, en kontinuitet som innehåller element av förändring dvs. kulturen ändrar form men bibehåller delar av sitt innehåll. Utifrån dessa tankegångar fortsätter jag nu med den peruanska antropologen Montoyas teorier angående quechuakulturens överlevnad. Han hävdar att quechuas började med aktivt motstånd, men i samband med flera misslyckade inkauppror blev passivt motstånd, anpassning och adaption överlevnadsstrategier när tidigare samhällsstrukturer inte längre gick att återerövra (se Montoya 1987:9ff).

Utifrån spansk dominans där element som det spanska språket, att läsa och kommunicera via skrift, var viktiga beståndsdelar, samt Montoyas teorier angående motstånd, anpassning och adaption, så är det möjligt att i följande grafiska figur visa quechuakulturens inre överlevnads- och utvecklingsmekanismer.




Anpassning och motstånd
figur 1. J Cronehed 1995

Med figuren vill jag förtydliga själva grundstrukturen i quechuakulturens medvetna och omedvetna överlevnadsstrategi. Hur quechuakulturen överlevde men delvis ändrade form och idémässigt innehåll. Det blev en ständigt pågående inre process av anpassning, motstånd, utbyte och utveckling. Jag anser att i en anpassningsprocess bakomliggande dynamik, ligger olika aspekter av förändring bla. för kunna uppgå i det sociala skeende eller det mål som man eftersträvar. I quechuaindianernas fall var det dock ofta processer av anpassning utifrån den tvångssituation som skapades av den spanska dominansen. Men även en ofrivillig anpassning till andras målsättning och sociala ramar kräver en inre dynamik bestående av förändring. För quechuakulturen handlade det om att delvis omskapas för att kunna fortsätta överleva som en egen kultur. I denna medvetna och omedvetna överlevnadsstrategi inlemmades olika spansk-europeiska element i quechuakulturen.

I den grafiska figuren löper den inre processen av motstånd parallellt med processen av förändring och blir den kraft som upprätthåller den egna kulturella kontinuiteten dvs. en slags motvikt som för quechuas förhindrade ett uppgående i det tankemässiga och sociala system som utgick från den spanska dominansen. I utbytet mellan sfärerna av anpassning och motstånd skapas den egna syntesen. Det som blev quechuaindianernas egen syntes av olika spansk-europeiska element samt därmed också en vidareutveckling av den egna kulturen.

Ovanstående processer av anpassning, motstånd, utbyte samt utveckling, innebar inte för alla quechuaindianer det främlingskap både inför den ursprungliga traditionen och den nya koloniala ordningen som Bitterli konstaterar (se sidan 15 i boken).

Daniel W. Gade (1994:37ff) utgår från ett perspektiv där han ser den andinska höglandsbefolkningen som geografiskt isolerade. Han redogör för hur indianerna i perus södra högländer kunde motstå den nya administrativa ordning som utgick ifrån spanjorerna och omvandla den till sin egen ordning. 1572 tvingades de andinska indianerna -quechuaindianerna- att bosätta sig i nygrundade indianbyar. Byarna kallades *reducciones* eftersom de reducerade antalet indianska bosättningar. Reducciones var de spanska myndigheternas strategi för att försöka underlätta kontrollen, skatteindrivningen och utnyttjandet av indianerna som arbetskraft. I praktiken omvandlade höglandsindianerna byarna till släktskapsindelade ayllus under ledning av en eller flera *curacas* vilket var den traditionella formen av regionalt ledarskap. Det skedde också utflyttningar från reducciones och uppdelningar till nya byar, allt på indianernas eget bevåg. Varje ny uppdelning hade sin egen kyrka, präst och sitt eget torg i spansk stil.

Vi kan se hur spanskt inflytande möttes med andinskt återskapande utifrån en traditionell och släktskapsbaserad struktur. I återskapandet ingick spanska beståndsdelar mao. skedde det förändringar utifrån det Montoya benämner *anpassning och passivt motstånd.* Omvandlingen inlemmades i quechuaindianernas egen kulturella syntes och resultatet blev efter en tämligen kort tid enligt Gade (1994:38f) ganska olikt spanjorernas ursprungliga planer.

***Parallell kulturutveckling.***

Utifrån spansk dominans definierade sig två världar inför varandra; den spanska,vita världen i Peru och den andinska, indianska världen. Det blev nu möjligt att tala om en parallell kulturutveckling. Spanska kulturelement gjordes andinska av quechuakulturen, motsvarande process ägde också rum på den spanska sidan, dock inte utifrån motsvarande

dominans. Det är viktigt att betona ömsesidigheten i denna parallella samhällsutveckling. Hur den redan från början även initierades och förstärktes av spanjorerna själva. Den spanska administrationen av Peru utgick från Lima nära kusten och inte ifrån den tidigare inkahuvudstaden Cuzco i perus södra inland. Det vi får är en polaritet där Lima blev den vita spanskspråkiga kulturens nationella centrum och Cuzco quechuaindianernas sk. nationella centrum.

Mark Thurner (1995:295) skriver i klartext, att i den koloniala och offentliga diskursen existerade det ett uppdelningsmönster där människor av spansk härkomst sågs som medlemmar av den spanska nationen dvs. kolonialisatörer. De av indiansk härkomst sågs däremot som tillhöriga den indianska nationen dvs. de kolonialiserade. Dessa olika nationer hade på lokalplanet -i den juridiskt konstruerade teorin- specifika rättigheter och skyldigheter gentemot den spanska kronan. Med andra ord så kom det att råda en klart definierad uppdelning av vem som var spansk respektive indian i det peruanska samhället. Denna distinkta uppdelning initierades redan i begynnelsen av den spanska kronan.

Hos quechuaindianerna har även utbytet mellan ovanstående tillhörigheter lämnat tydliga spår inom bland annat religionsutövning, musik och konst, men också något så konkret som klädesdräkten har påverkats av spanjorerna.

Foto J. Cronehed 1981.

De "typiskt andinska" kjolarna som quechuakvinnorna bär har sitt ursprung i tvång. De andinska kvinnorna påbjöds under slutet av 1700 talet att bära kopior av folkdräkter som kom från Estremadura, Andalusien och Baskien. Tom. mittbenan har sitt ursprung i tvång genom den spanska vicekungens edikt (se Galeano 1979:60).

Hatten eller huvudbonaden visar för en quechua på regional tillhörighet. Sländan och *mantan*, dvs. det vävda tygstycke som kvinnorna använder för att bära sina barn i, har en mycket lång andinsk historisk tillhörighet. Sländan utgjorde bla. under inkatiden ett tecken på kvinnlighet. Den ingick i den andinska strukturen av parallella könslinjer och kvinnorna tog med sig sländan i graven. Kvinnorna stod för de krafter som markerade fruktsamhet, reproduktion. Männen plöjde och kvinnorna sådde (se Silverblatt 1987: 9ff, 20ff), än idag görs offer till jordgudinnan Pachamama för att trygga skörd och återväxt.

***Det nationella projektet.***

1821 proklamerade den argentinska frihetshjälten José San Martin den peruanska självständigheten. Spanjorerna besegrades sedan slutgiltigt 1826 av Simón Bolivar, frihetshjälten från Venezuela.

Det är intressant att se hur den peruanska självständigheten -gentemot den spanska kolonialmakten- uppnåddes med hjälp av krafter från andra länder. Det är möjligt att säga, att det peruanska sk. nationella oberoendet var något som skapades och initierades från utsidan. Befrielsesidans styrkor fick under krigets slutskede aktivt stöd från England. De många och ganska småskaliga befrielsekrigen i Peru, fördes huvudsakligen av andra latinamerikanska nationaliteter. På båda sidor utgjordes styrkorna mestadels av fattiga mestiser ( dvs. av både indianskt och spanskt påbrå), afrikanska slavar och indianer (Mörner 1985:112ff).

Enligt min tolkning av Mark Thumers (1995:295ff) artikel angående bildandet av den peruanska nationalstaten, så sammansmälte i det nationellt fria Peru de två tidigare juridiskt åtskilda "nationerna" bestående av spanjorer och indianer. Resultatet blev i sin teoretiska uppbyggnad, en konstitutionell och folkrättsligt hel nation. José San Martin deklarerade att alla indianer från och med nu skulle benämnas *peruaner*. I Praktiken blev dock processen av nationell sammansmältning inte större än att frigörelsen istället skapade en befolkningsmässigt uppdelad nation bestående av indianer, mestiser, afrikanska slavar och den vita spanska befolkningen. I praktiken förvärrades indianernas och därmed också quechuaindianernas situation i Peru efter den nationella självständigheten.

Thurner har i sin artikel med ett utdrag från en petition som är undertecknad av quechuaindianska åldermän i slutet på 1880-talet. Petitionen är ställd till den dåvarande peruanska presidenten Andrés Cáceres. Den hade bla. föregåtts av en stor andinsk maktdemonstration 1885, då indianerna i samverkan med röda nationalister bekämpade den sittande peruanska regimen. Regimen samarbetade med den chilenska ockupationsmakten alltsedan förlusten mot Chile i Stillahavskriget 1879 -1883 (Thurner 1995:312, Mörner 1985:153ff).

Om vi återgår till den indianska petitionen, så anser jag att den tydligt exemplifierar hur delar av quechuaindianerna definierade sina försämrade livsvillkor i det "nya och nationella" Peru på 1800-talet.

> ...Orsakerna som ligger till grund för denna vädjan är följande:
> Under det koloniala styret åtnjöt vi indianer, precis som ers excellens är mycket väl medveten om, tillgång -utan restriktioner- till statens betesmarker, skogar och vatten i enlighet med det som var fastställt av *lagen för indianer*. Och trots att vi var skyldiga att betala skatt, så betalade vi den enkelt genom att hugga ved i uppe i bergen och sälja den i staden, och genom att föda upp våra små fårhjordar på höglandets betesmarker utan att betala för det till någon, inte ens en gång till de som hävdade sin äganderätt över skogarna och betesmarkerna.

Sedan kom *oberoendet*, och inte med mindre, än som om det bara hade uppnåtts för att gagna mestiserna och spanjorerna, såg vi med smärta hur de började lägga hinder i vägen för vårt sätt att nyttja våra rättigheter. De låtsades som statens betesmarker, skogsbeklädda bergssluttningar och vatten nästan helt hade försvunnit. För att få nyttja dessa tillgångar fick vi nu betala så mycket för varje dussin-knippe ved, eller så mycket varje år för grödan som våra djur skulle -förmodades- äta. Detta skulle vi betala till samma markägare med ensamrätt, som tidigare aldrig riskerat att ta ut någon avgift av oss, av rädsla för att rådsförsamlingen, domstolen och rättsväsendet skulle bötfälla dem enligt den taxa som specificeras i lag nr. 5 -indianernas lag... Detta är hur sakernas tillstånd var till år 1855, när skatteskyldigheten blev avskaffad och de fick oss att förstå att dessa rättigheter, eller för att uttrycka det bättre, att staten som vi hade tillhört under flera årtionden på ett absolut sätt under kolonialt styre och med bara vissa små restriktioner efteråt hade försvunnit liksom den traditionella skatteskyldigheten hade försvunnit... Det är värt att notera att sedan...de har avkrävt en ny tillträdesavgift av oss, som består av ett äkta spanskt silvermynt för varje last av is -glaciäris. Precis som om Cordillera Blanca -den vita bergskedjan- i sig själv var privat egendom. Hur mycket har inte våra levnadsförhållanden förändrats, ers excellens.
...Och om vi klagar kallar de oss oförskämda, och om vår berättigade vrede övergår till konkret handling, så kallar de oss för rebeller och barbarer, och de kan i sin måttlöshet rasera våra hem, med alla våra ägodelar inuti, precis som det som skedde tidigare i en inte alltför avlägsen epok. Ers excellens, vi vill inte att dessa sorgliga scener skall hända igen; istället vill vi använda oss av rätten att skriva en petition, den rätt som lagen garanterar oss.

(Thurner 1995:314f)

Petitionen visar hur det spanska systemet med *reducciones* från slutet av 1500-talet dvs. tvångsförflyttningen av andinska indianer till nyuppförda indianbyar hade inlemmats i den indianska livsvärlden. Utdraget åskådliggör också hur ovanstående quechuaindianer kände sig skyddade och var medvetna om den koloniala lagstiftningen, som hade utgått från den spanska kronan. Slutligen ser vi hur quechuas såg sina livsvillkor hotade, samt definierade sig själva gentemot både mestiserna och den spanska vita befolkningen. Detta är dock inte samma sak, som att det därmed inte fanns en nationalistisk potential hos de andinska quechuaindianerna dvs. en sammanlänkning av en indiansk och en peruansk nationell identitet.

***En möjlig nationell identitet.***

Thurner (1995:301ff) har i domstolsprotokoll från 1800-talet funnit hur andinska indianer efter 1826 presenterat sig som *republicanos* -republikaner- och inte som *peruaner* inför rätten. Enligt Thurner gav benämningen *republicano* indianen flera olika möjligheter till identitet i det peruanska samhället. En indian kunde som republicano hänvisa sin tillhörighet till såväl förkoloniala förhållanden och rättigheter, som till efterkoloniala. Att vara en god republicano hade en lokal betydelse som inkluderade fullföljandet av medborgerliga, ekonomiska och religiösa skyldigheter till det indianska samhället. I ett nationellt perspektiv gick det ut på att som medlem av det lokala indiansamhället vara en god skattebetalare, att genomföra sin arbetsplikt gentemot staten på ett tillfredsställande sätt, men det handlade även om att man ville ha något i gengäld av staten.

I petitionen kan vi utläsa hur quechuaindianerna förväntade sig att bli skyddade av staten gentemot de privata jordägarna när dessa införde privata avgifter på den nyttjanderätt som tidigare -under den koloniala tiden- varit fri för indianerna. I tidigare anförda resonemang går det också att utläsa att *republicano* kunde ha blivit en del av den sammanlänkande identitet, som krävdes för att inlemma de andinska indianerna -däribland quechuaindianerna- i en peruansk politisk ram bestående av nationell och ömsesidig förståelse. Thurners (1995:318) egen slutsats är problemet med nationalism inte låg i avsaknaden av nationellt engagemang hos de andinska bönderna dvs. indianerna. Utan problemet var att samhällseliten inte kunde acceptera att känna sig utmanade av patriotiska "republicano-indianer". Personligen anser jag att den indianska beteckningen *republicano,* var en identitet som förmodligen alltför mycket utgick från de andinska indianernas egna definierade livsvillkor, för att passa den dåvarande vita makteliten i Peru.

I nästan poetiska ordalag avslutar Mark Thurner (1995:318) sin artikel enligt följande:

*I förnekandet av det historiska deltagandet av "republicano-indianer" öppnades en ideologisk rymd som skulle komma att fyllas av tidig 1900-tals indigenism* (dvs. indianerna sågs som ursprungsinnevånare) *som slutgiltigt utkristalliserade indianerna som förpolitiska varelser. Kampen för upplyftandet av den tidigare "degraderade rasen" fördes så att indianen skulle kunna ta sin rätta och riktiga plats i det nationella monumentet, där han redan stod - bara för att kastas ut.*

Det som är intressant med Thurners resonemang är att han går emot uppfattningen om att den koloniala tidsepoken bara var av ondo. Han exemplifierar regionalt hur de andinska indianerna funnit en väl fungerande

livsstil under slutet av den koloniala epoken. Det är även intressant att se hur Thurner kritiserar den peruanska "indigenism-rörelsen" i början på 1900-talet. Det var en rörelse som utgick från perus unga intellektuella. De försökte höja ursprungsbefolkningens -indianernas- status, samt förbättra deras livsvillkor i det peruanska samhället. Enligt mitt synsätt, så berör Thurner i sin kritik av indigenism de krafter av exotism, som ofta i all välmening kan få en grupp indianer att hamna i alltför väldefinierade fack av indiansk livsstil. Detta kan innebära att man därmed bara får bli det man anses vara dvs. i quechuaindianernas fall en exotisk spillra av ett indianfolk från en svunnen tid.

***Den nya samhällshierarkin.***

1800-talet kan beskrivas som en tidsepok då perus andinska indianbefolkning alltmer exkluderades från det peruanska samhällets sfär av social och ekonomisk utveckling. Inte så mycket för att förhållandena för exempelvis quechuaindianerna förändrades i grunden, utan snarare för att nya produkter och produktionssätt fick ett allt större inflytande. De andinska indianernas betydelse som lågavlönad arbetskraft fanns fortfarande kvar, men deras betydelse som sk. "skattebetalande tillgång" minskade i det peruanska samhället under mitten och slutet av 1800-talet (se Mörner 1985:157ff,181ff).

Det som hände, var att under 1800-talet "passerades" indianerna dvs. även quechuaindianerna av mestiserna på den sociala samhällsstegen. Delvis på grund av det stora och ständigt ökande antalet mestiser i förhållande till indianer i Peru. Men det berodde också på att mestisernas funktion som hantverkare, lantarbetare, affärsinnehavare etc. i den breda samhällsbasen blev alltmer betydelsefull för det peruanska samhället (se Wedin 97f, Mörner 157ff, 181ff ).

Mörner (1985:182f) tar upp förändringsaspekten i ett regionalt perspektiv. Han åskådliggör hur sociala rangordningen bland "gräddan" i Cuzco hade formerat sig i början på 1900-talet. Den ekonomiska och politiska eliten kunde då indelas i sex stycken grupperingar enligt följande.

1. Godsägare - produktion av socker (Rom) och grödor från plantager i bergen.
2. Godsägare - boskapsuppfödning.
3. Godsägare - produktion av majs och frukt.
4. Grosshandlare och föreståndare för lokala agenturer, som mestadels hade sin bas i Arequipas utländska handelshus.
5. Entrepenörer inom industrinäringen (textil och öl)
6. Höga civila och militära tjänstemän samt individuella yrkeskategorier.

Den peruanska elitens samhällsfält hade nu blivit bredare och mer varierat än tidigare under den koloniala perioden. Indianerna befann sig nu däremot längst ner i samhällshierarkin. Mörner (1985:181ff) tar upp hur indianerna bla. som ett resultat av deras låga löner och rasfördomar ansågs som underlägsna alla övriga samhällsgrupper i Peru. Det existerade en kvasi-vetenskaplig peruansk rasdebatt i början på 1900-talet och Mörner (1985:181) har med följande uttalande från en ansedd intellektuell i dåtidens Peru: *Indianen är inte nu, inte heller kan han någonsin bli, annat än en maskin.*

Enligt Florencia E. Mallon (1992:36ff) är Peru ett exempel på ett latinamerikanskt samhälle, där staten -från slutet av 1700-talet ända in i vår nutid- aldrig lyckats inlemma sin indianbefolkning i den förenande processen av *mestizaje.* Vilket är lika med omvandlingen av indianerna in i en form av gemensam nationell medvetenhet som mestiser. I Mallons analys får mestistillhörigheten ett mycket bredare register än den ursprungliga definitionen "spanjor + indian". Det handlar om att indianerna dränerar sig själva på sin ursprungliga etniska identitet och dess kulturella innehåll, för att ta in sin nya historik samt nationella identitet som mestiser.

*Mestizaje* blev med andra ord, inte något väl fungerande verktyg av nationell integration för centralmakten. Mallon (1992:40ff) visar hur den indianska medvetenheten hela tiden löpte som en stark parallell kraft i det peruanska samhället. Hon redogör även för hur den peruanska nationalstatens administration av det andinska höglandet sköttes av lokala mellanhänder sk. *gamonales.* Gamonales var ofta godsägare och lokala handelsmän. De fungerade som regionala maktutövare och hade tillgång till centralmaktens politiska maktmedel i utbyte mot deras lojalitet gentemot staten. Gamonales ingick alltså i ett kontrollsystem gentemot de andinska indianerna som gick via mellanhänder. Det är viktigt att betona att det i Peru aldrig skapades något fungerande centralt kontrollsystem, som utgick från en strategi av nationell integration av quechuaindianerna.

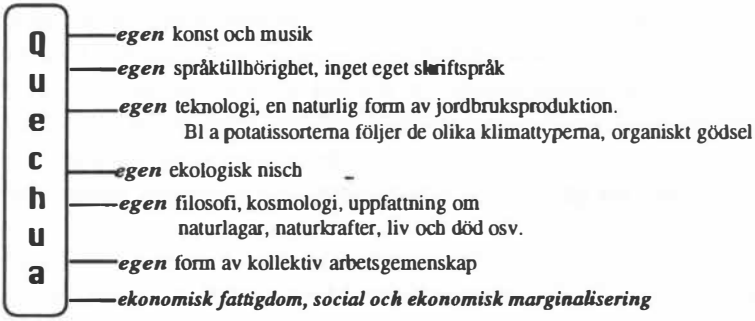
Systemet med gamonales, som lokala maktutövare har bestått in i vår moderna nutid (se Paponnet-Cantat 1994) och det utgör en del av det decentraliserade förfaringssätt för maktutövning som fortfarande existerar i anderna. Ett system, som jag anser har sina rötter i de parallella livsvärldarna för den indianska respektive vita befolkningen. I detta synsätt förlänger den växande skaran av mestiser bara avståndet mellan den indianska och vita befolkningen i Peru. Mestiserna blir den förmedlande länken mellan dessa båda livsvärldar (se Mallon 1992:36ff), där den indianska respektive den vita befolkningssfären utgör varandras motpoler i det perspektiv som utgår från nationalstaten Peru.

## 2. Identifiering av quechuaindianerna i modern tid.

**Jag redogör i detta kapitel för quechuaindianernas olika former av identitetsuppfattning utifrån huvudsakligen ett nationellt perspektiv. Jag åskådliggör quechuaindianernas olika sociala, ekonomiska sk. spelplaner, samt hur deras samhällsidentitet och position i det peruanska samhället varken behöver vara statisk eller permanent till sin karaktär.**

### *Etnicitet som arv och livsstil.*

Om vi ser på quechuas utifrån ett perspektiv av etnisk tillhörighet i det peruanska samhället så finner vi följande viktiga beståndsdelar.




Quechuaindianernas kulturelement,
figur 2. J. Cronehed 1995.

Om quechuas - som släktskapsbaserad grupp - enbart skulle hålla sig inom figurens fält av etniska "kvaliteér" hamnar de i det fack som antropologen Jonathan Friedman (1992:354f) benämner *traditionell etnicitet.* Det är en identitet som baseras på medlemskap och arv. Det handlar om släktskapsbaserade strukturer med en stark kollektiv identitet där gruppens enskilda individer inte utgör kulturens "filosofiska centrum". I traditionell etnicitet utgår inte självdefinition från individualitet.

Att stoppa in quechuas etniska identitet i en så pass väldefinierad behållare med etiketten *kollektiv och släktskapsbaserad* kan vara frestande, men det är att göra det alltför enkelt för sig.

Friedman (1992:354ff) tar även upp andra möjliga former av etnicitet. I en av definitionerna visar han på en skala, som sträcker sig från stark till svag kulturell identitet. I den starka formen har den enskilda medlemmen sina kulturella egenskaper så att säga "i blodet" enligt Friedmans sätt att uttrycka sig. Jag ser det som egenskaper och förhållningssätt, som finns där av den enkla anledningen att de upplevs som om de "alltid" har existerat. Enligt Friedman kan denna etniska identitet i sin starkaste form ingå i konceptet ras eller biologiskt arv. I sin svagaste form kan den däremot definieras som kulturell tillhörighet eller tom. enbart som en livsstil. Något som inte nödvändigtvis behöver härledas ur en långvarig tradition.

Båda definitionerna, traditionell etnicitet och etnisk identitet utifrån en identifikationsskala - stark till svag och vice versa - är användbara för att belysa quechuas etniska spektrum. Det förstnämnda i ett regionalt perspektiv och det sistnämnda i ett mer nationellt. Quechuaindianerna är inte bara isolerade öar i det peruanska samhället dvs. att vara socialt-ekonomiskt marginaliserad är inte alltid likvärdigt med att vara socialt isolerad. Quechuas har bla.varit mycket aktiva deltagare i perus moderna process av storskalig urbanisering.

Det är också viktigt att framhålla att quechuakulturen i sig själv inte är homogen. Det är alltså en decentraliserad struktur, regionalt orienterad, men med gemensamma möjligheter till etnisk identifikation. Kort sagt, man lever med gemensamma traditionella och kulturella nämnare.

Trots ekonomisk fattigdom pga. sin position längst ner på den nationella samhällsstegen, har quechuas en stor kapacitet för egen överlevnad. Quechuaindianernas ekonomiska marginalisering har sina historiska rötter i Limas och kustregionens ökande ekonomiska dominans. 1800-talets storskaliga export av naturgödsel "Guano-boomen", 1900-talets gruvbrytning och oljeutvinning, samt utvecklingen av en storskalig fiskeindustri på 1960-talet, var och är näringsgrenar som har Lima som sitt ekonomiska, administrativa centrum. Jag anser att själva processen av marginalisering, är en av de omständigheter som har bevarat de andinska quechuaindianernas förmåga att förlita sig på den egna kraften, för försörjning och överlevnad. I quechuas fall är tom. marginaliseringen en samhällskraft som har bibehållit deras identitet och kollektiva sammanhållning på lokalplanet.

Foto J. Cronehed 1981.

Fotografiet visar hur quechuabyns kvinnor har samlats för att planera uppförandet av en medicin och hälsocentral. Den peruanska flaggan markerar att det är ett betydelsefullt och viktigt möte, men hälsocentralens verklighet eller ej beror enbart på bybornas gemensamma ansträngningar.

***Vem är indian, quechuaindian ?***

Magnus Mörner (1977:4) skriver:

*En individ vars seder och bruk åtminstone delvis är av förcolumbianskt ursprung och som av sig själv och andra betraktas som indian.*

Jag håller med med Mörner, om att en indiandefinition bör utgå från individer vars seder delvis är av förcolumbianskt ursprung. Mörners definition bygger också på ömsesidig identifikation och igenkännande. I "vi och dem-perspektivet" skall både indianen själv och av andra identifieras som en indian. Förvisso är förhållandet "vi och dem" viktigt i många former av identifikation, men för quechuaindianerna är processen av självidentifiering något mer komplicerad. Precis som jag tidigare i boken nämnde *republicano* (se sid. 23) som en möjlig andinsk quechuaidentitet, finns det även i modern tid olika alternativa identiteter. Själva ordet indian är i det peruanska samhället ofta förknippat med ett negativt stigma. Detta gör att en quechuaindian kan välja att lägga betoningen på sin identitet i ett annat spektra; exempelvis som *campesino* -bondetillhörighet, som *indigena* -ursprungsbefolkning, eller som enbart tillhörig kultu-

ren quechua dvs. att endast vara en *quechua* och därmed utelämna den ofta negativa beteckningen indian. Det mönster som vi får, är att den andinska quechuaindianen befinner sig i ett ganska brett spektrum av alternativa identitetsbenämningar. Detta spektrum av alternativa identiteter använder jag mig av i boken bla. för att den skall bli språkligt varierad, men också för att de samhälleliga krafter som utövar ett regionalt inflytande på quechuas dessutom ofta inbegriper andra grupperingar inom samma ekonomiska eller geografiska fält. Exempelvis benämningarna *andinska höglandsindianer* eller *den andinska bondebefolkningen* kan även omfatta aymaráindianerna i Peru trots att de är i klar minoritet i förhållande till quechuaindianerna. På samma grunder använder jag i ett nationellt perspektiv ofta endast ordet *indian,* eftersom mycket av det som gäller för indianbefolkningen i Peru naturligtvis också gäller för quechuaindianerna.

Olika identitetsbeteckningar kan ha olika egenskaper och funktioner för en quechua i det peruanska samhället. Quechuas kan exempelvis betona sitt indianska ursprung när de hävdar sin tillhörighet och rätt av hävd, till sina traditionella landområden. Bondetillhörigheten kan markeras när man kämpar för bättre villkor att bedriva jordbruk, bättre möjlighet till utbildning etc. Med andra ord *vi och dem-perspektivet* i Mörners indiandefinition är fortfarande viktig, men en quechuaindian kan i olika situationer välja att befinna sig inom olika slag av vi-tillhörighet. Jag anser ändå att beteckningen *indian* är relevant att använda eftersom den kan härledas till såväl quechuaindianernas kulturella kontinuitet som till deras specifikt indianska deltagande i det peruanska samhället. I mina ögon är det ej rättvisande att göra indiandefinitionen alltför snäv som i Mörners definition. Man gör inte heller quechuaindianerna rättvisa, genom att enbart hänföra dem till en begränsad ekonomisk klasstillhörighet, som exempelvis andinska bönder.

Följande två definitioner ligger tillsammans i linje med mina tankegångar kring benämningen quechuaindian. Den första hämtar Rudolfo Stavenhagen (1970:237) från Alfonso Casos version från 1948 när han vill visa på olika definitioner av begreppet indian. Den lyder enligt följande:

*En indian är en som känner att han tillhör ett indianskt samhälle och ett indianskt samhälle är då ett som innehåller en dominerande andel av icke-europeiska element. Det huvudsakliga språket är indianskt. I den materiella och själsliga kulturen finns ett stort antal indianska element. Slutligen att det finns en social känsla av att vara ett isolerat samhälle omgivet av andra samhällen, att det går att skilja från vita och mestisbyar.*

Stavenhagen (1970:238f) hänvisar också till Wolf; *att en analys som bara består av kulturella faktorer är en svag analys. Man måste se indiansamhällen, som kopplade till nationella institutioner och även inkludera de som vänder sig i nationell riktning.*

Om vi summerar föregående indiandefinitioner inklusive Mörners, så finner vi att gränserna mellan indian och icke-indian genast blir mer diffusa. Dessa diffusa gränsdragningar stämmer ganska väl överens med quechuaindianens placering i det moderna Peru. Såväl på individnivå som på kulturell nivå existerar ganska otydliga skiljelinjer. Jag anser det möjligt att beskriva situationen - om vi undantar den sk. vita överklassen - som att gränserna mellan quechuas och mestiser teoretiskt sett är öppna. En indian har möjlighet att avsäga sig yttre attribut, lära sig spanska och uppgå i populationen av mestiser. Den som ser alltför indiansk ut har dock svårare att passera gränsen. En mestis kan också återgå till sitt indianska ursprung vilket i Peru är ganska sällsynt. Att vara indian eller mestis i Peru är mycket en fråga om identifikation och om att deltaga i en västerländsk eller indiansk livsstil. I ett sådant perspektiv kan inte gränserna mellan indian och icke-indian dvs. mestis, varken vara för snäva eller definitiva.

Antropologen Skar (1981:74f) beskriver situationen:
*Medlemskap i mestisgruppen kräver inte att man är född i den. Den är öppen för alla, som vill ta till sig de kulturella särdrag som det innebär. Exempelvis att tala spanska, bära skor osv.*

Tidigare anförda indiandefinitioner bärs huvudsakligen upp av en kulturell och social dimension. Det utesluter inte att man dessutom kan uppleva sina etniska och kulturella egenskaper, som något som finns i blodet. Antropologen Peter Gose (1994:165) har med ett uttalande från en mestis, som identifierar sig själv enligt följande.

> Vi har två sorters blod som rinner i våra ådror.
> En sort är indiansk , ödmjuk och hårt arbetande,
> en annan sort är spansk , högdragen och lat.

***Indian, mestis, svart eller vit.***

Gose (1994:165ff) menar att man inte kan bortse från att rasbegrepp ingår i det andinska medvetandet och att det understödjer skapandet av fasta former av identitet. Det handlar inte i Gose´s beskrivning av "ras" utifrån biologiskt givna grunder, som placerar in människor i redan färdigdefinierade biologiska fack. Det ingår snarare i en komplicerad process av självidentifiering där man upplever sig som mer eller mindre indian eller mestis.

Rasbegrepp är dock inte något exklusivt för enbart den andinska befolkningen utan den bygger på en medvetenhet, som bärs upp av de flesta peruaner. Uppdelningen i indianer, mestiser och vita är allmän kunskap. Man känner också till inom vilket spektrum som uppdelningen existerar. Historikern Åke Wedin (1992:90) åskådliggör enkelt grunderna enligt följande;
*mestiser* (vit+indian) , *mulatter* (vit+neger) , *zambos* (indian+neger).
I Peru finns dessutom en grupp som kallas *chinos,* som härstammar från kinesiska kontraktsarbetare.

I det moderna Peru är grupperingarna inte alls lika tydliga och avgränsade. Mestiserna har blivit en mycket bred samhällsgrupp där inträdesbiljetten har blivit att tillägna sig mestisernas språkliga och sociala egenskaper. Även identitet och yttre attribut måste förändras. Under tiden står man endast upptagen på "väntlistan" till mestistillhörighet. Det går att känna igen Skars resonemang tidigare i boken.

För den enskilda individen är geografisk tillhörighet, identitet, samt ekonomiska och sociala faktorer viktiga när hon ska placeras in i den peruanska samhällspyramiden. Det hindrar inte att dessa faktorer kan samexistera med stereotypa uppfattningar som baseras på olika gruppers förmodade egenskaper. *Vita -blancos-* kan ses som rika, högmodiga och lata. *Indianen -el indio-* karaktäriseras ofta som tystlåten och hårt arbetande. *Zambos* kan ibland definieras som "redskap" för den vita mannens vilja. Det är en uppfattning som härleds ända tillbaks till slaveriet.

Antropologen Susan Lobo (1982:20f) konstaterar att perus svarta befolkning mestadels bor i kuststäderna och följaktligen ser sig själva utifrån en identitet som stadsmänniskor. Hon skriver -dock utan att vilja generalisera- att relationerna mellan den svarta och den inflyttade andinska höglandsbefolkningen i hennes undersökningsområde karaktäriserades av försiktig distans. Lobo (1982:20) har med en ironisk ramsa:

*La peor cosa que le puede ocurrir*
*es que un cholo tenga mando,*
*un negro tenga plata,*
*y un blanco sea pobre.*

Det värsta som kan hända
är när indianen blir chef
den svarte får pengar
och den vite blir fattig.

cholo står här i betydelsen indian

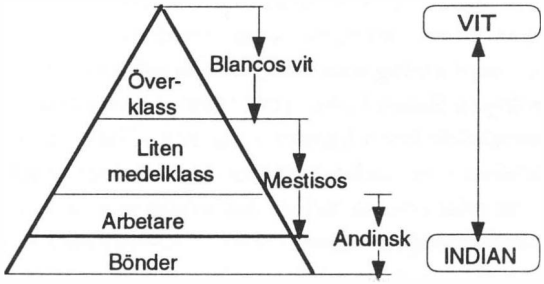
Under en kort tid 1981 vistades jag och en vän -Per Lidén- i en *barriada* dvs. en slumförort till Lima. Vi noterade att det fanns en allmän uppfattning bland de andinska immigranterna, att de som kom från bergen kämpade mycket mer mot myndigheterna för att få till stånd förbättringar än den infödda kustbefolkningen mao. man såg sig som mer initiativkraftiga än kustbefolkningen.

Antropologen Poole (1994:16f) visar på grunderna för en antagonism mellan Lima och högländernas befolkning. Lima var ur spansk synvinkel ett centrum för "civilisation" och anderna för "barbari".

Lima blev också ett centrum för perus mestiser. Den moderna formen av antagonism -mellan mestis och indian- bygger på att social integrering i Peru utgår från en dominant hierarkisk modell och inte från en kompletterande bestående av kulturellt mångfald. Indianen är socialt sett underordnad mestisen. Skar (1981:77) uttrycker det enligt följande, vilket jag tycker är viktigt:

*Fortfarande är det ingen möjlighet till social rörlighet för indianer - som indianer - bara för indianer som blir mestiser.*

Ur andinskt quechua-perspektiv kan den peruanska klasspyramiden se ut enligt följande;




Quechuas klasspyramid i Peru,
figur 3. J. Cronehed 1995.

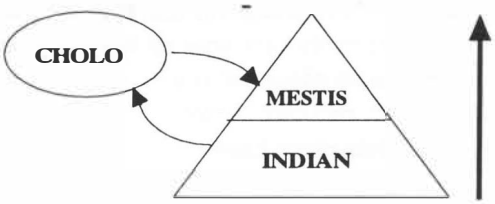
Pyramiden består av tre former av tillhörighet; *klass, grupp,* och *identifikation.* Den andinska befolkningen i Peru klassificeras ofta som bönder. Klassifikationen utgår från deras traditionella livsstil där odling och jordbruk är den existensiella grunden. När en quechua flyttar till Lima är det inte möjligt att leva utifrån traditionella villkor. Han börjar lära sig eller förbättra sin spanska, anammar stadens livsstil och levnadsvillkor mao. han har hamnat på "väntlistan" till mestistillhörighet. Förflyttningen möjliggörs dock först efter en ganska komplicerad process.

Det handlar om att se sig själv annorlunda men också att omgivningen identifierar förändringens resultat. Resultatet kan vara lika med " inträdesbiljetten" in i mestisgruppen, men det innebär vanligtvis bara en fortsatt placering långt ner på samhällsstegen.

***Cholo, quechuaindianens sociala förflyttning.***

Det finns också en mellanliggande grupp, *cholo,* som befinner sig mellan indian och mestis. Cholo kan i Lima användas som ett skällsord, "Cholo de mierda" -förbannade Cholo- är synonymt med indian.

Enligt Skar (1981:75) är cholo ett begrepp som används för första generationen indianer, som bara delvis transformerats in i mestistillhörigheteten. En cholo har alltså bara till en del lämnat sin indianska tillhörighet och kan därför ses som en kulturell mellanhand. Att fullfölja förflyttningen till mestis tar oftast en eller två generationer i anspråk. En figur som grafiskt skall illustrera quechuaindianens möjligheter till förflyttning inom olika samhällsgrupper kan se ut enligt följande:




Quechuas sociala förflyttning,
figur 4. J. Cronehed 1995

Med figuren vill jag visa hur *cholo* kan definieras som ett tillstånd av såväl social förflyttning som utanförskap gentemot grupperna indian och mestis. Pilen markerar att tillhörigheten mestis anses vara högre upp på den peruanska samhällsstegen än indian.

Antropologen Robin Shoemaker (1981:155ff) analyserar begreppet cholo i ett regionalt avgränsat perspektiv. Han upplever hur indian och cholo relationen är fylld av spänningar mycket beroende av dess inkonsekvens mao. cholo är en samhällsposition där man markerar ett avstånd till sin forna indianska identitet, samt de komponenter som ger uttryck för indiansk tillhörighet. En cholo är på väg mot något nytt dvs. en ny tillvaro som mer bärs upp av västerländska samhällselement än indianska och traditionella.

I Shoemakers regionala studie är vägen till något nytt frivillig dvs. den enskilda individen försöker på eget initiativ komma en bit högre upp i den peruanska samhällshierarkin. Shoemaker (1981:157f) kopplar samman cholos med olika yrkesidentiteter, exempelvis handelsmän, hantverkare och lastbilsförare. Han ser dem som en länk i den kedja som exploaterar indianbefolkningen och Shoemaker exemplifierar; hur regionens lastbilsförare, som mestadels är cholos köper och säljer olika grödor som indianerna producerar. De måste köpa in produkterna till lägsta möjliga pris för att gå med vinst. En lastbilsförare gjorde följande uttalande:

> Det enda sättet som jag kan gå med vinst är genom att exploatera indianen värre än vad jag själv blir exploaterad av stadens köpman.
>
> (Shoemaker 1981:158)

Gränserna mellan cholos och indian är ganska flytande. Det är möjligt att både ha ett mer modernt yrke och en indiansk identitet. På det individuella planet är cholo ett tillstånd av en slags främlingskap till den ursprungliga identiteten och övergången till cholo bygger inte alltid på frivillighet. Begreppet cholo har dessutom inte samma innebörd i hela Peru. I Lima används ordet cholo ofta som ett nivåreglerande uttryck. Det används för att markera att någon befinner sig under dig och i Lima används det mest av vita och mestiser. Antropologen Lobo (1982:20) har även med en annan ramsa från ett av Limas ytterområden:

*Tus ojos son luceros*
*tu boca es un corral*
*por eso, bajaste del cielo*
*cholo, bruto y animal*

Dina ögon är stjärnor
din mun är ett staket
därför kom du ner från himlen
cholo, ditt dumma djur

För att bibehålla rytmen på ramsan har jag gjort en ganska fri översättning. Ordet *corral* betyder inhägnad och *cholo, bruto y animal* kan också översättas till; cholo, brutal och djurisk.

Jag tycker att ramsan på ett bra sätt illustrerar Limas och mestisernas ambivalens gentemot den andinska inflyttningen till Lima. "Mierda cholo" blir synonymt med indian."Cholito" är också ett vanligt uttryck i Lima. Det kan användas milt tillrättavisande eller för att uttrycka kärlek till sitt eget barn. Betydelsen blir "lilla indian, lilla barn". Det som är

viktigt är att inget av uttrycken visar på ett jämbördigt förhållande för indianerna gentemot Limas breda skara av mestiser.

***Cholificación.***

Sociologen Quijano (1980:30,80ff) använder begreppet *cholificación* av den indianska världen. cholificación bygger på att det finns en dominerande kultur, som utövar ett tryck på en annan kulturgrupp. Vid övergången från den indianska världen till den urbana och industrialiserade sker ytterligare en form av marginalisering. Indianen blir en *cholo* och hänvisas till stadens ytterområden samt de arbeten som har lägst status i det peruanska samhället. Cholon svarar enligt Quijano upp till industri och servicesektorns behov av arbetskraft, men det är inte enbart en process av anpassning. Landsbygdens immigranter påverkar även den sociala strukturen i städerna. cholificación blir i Quijanos ögon den peruanska övergången till ett mer modernt klassamhälle.

I Quijanos analys (1980:24ff, 51ff) är *el cholo* symptom på den kulturella konflikten i Peru. Konflikten mellan den vita och indianska världen. Det handlar om konflikten mellan en industriell kultur och en förindustriell. De existerar sida vid sida, men inte utan stridigheter. När dessa olika poler möts skapas nya strukturer, men dessa är instabila. Det peruanska samhället är format efter ett system där de spanskspråkiga kulturbärarna har en socialt fördelaktigare position jämfört med de andinska och indianska. Den kulturgrupp som utsätts för dominans blir klienter till den dominerande kulturen och deras förmåga att fungera som egna självständiga kulturbärare minskar. Den dominerande gruppen skriver alltid sin egen historia och släpper aldrig in några andra än sig själva i den sektor, som kan utöva dominans.

Det är alltså enbart individer inom sektorn av dominans som tillåts få de kunskaps- och idémässiga medel som behövs för att kunna praktisera makt över andra grupper i samhället. Quijano (1980: 26) hävdar vilket jag tycker är viktigt att ur denna situation framväxer det också en idémässig struktur av antagonism vänd mot den grupp som dominerar och som jag ser det, är det återigen möjligt att tala om skilda kulturvärldar i Peru och att det mellan dessa världar pågår en aktiv tolkning.

Foto J. Cronehed 1981.

Fotografiet föreställer två järnvägsanställda på centralstationen i Lima. Bilden åskådliggör också en relation, som visar hur mestisen till vänster har makt över cholon dvs. indianen till höger. Mestisen är tjänsteman, indianen kroppsarbetare. Manuellt kroppsarbete klassificeras i Peru som mycket underlägset administrativt, byråkratiskt arbete. Det vi ser på bilden är två representanter för två av det peruanska samhällets skilda livsvärldar med skilda livsvillkor dvs. mestis kontra indian. Indianens lön är nästan alltid på existensminimum, mao. en tillvaro utan större ekonomiska resurser där tex. sjukdom är lika med arbetslöshet, fattigsjukhus och en vård utan större resurser

Jag kan hålla med Quijano (1980:24ff) om att den dominerande gruppen i ett samhälle sällan godvilligt släpper in andra grupperingar i sin dominans, men det är också viktigt att betona utbytet och kommunikationen mellan dessa "skilda" världar. Quechuas är inte enbart sociala och ekonomiska offer i det peruanska samhället. Quechuaindianerna befinner sig i ständig utveckling och resultatet blir kanske något helt annat än att bli inlemmade i ett industrialiserat modernt klassamhälle. Jag upplever det som att Quijano (1980) arbetar utifrån traditionella centrum kontra periferiteorier, där västvärlden -centrum- exploaterar tredje världen -periferin. Den globala strukturen avspeglas då också lokalt.

Lima och kustregionen blir ett lokalt centrum, som exploaterar det övriga perus resurser. De mänskliga offren i denna process blir bland annat quechuaindianerna, eftersom de tvingas in i ytterligare marginalise-

ring. Quechuas blir cholos i Lima och i kustregionerna när de flyttar dit. cholificación är symptom på en kapitalistisk process enligt Quijano.

Själv anser jag att det är viktigt att betona att både quechuaindianer och cholos i modern tid är ganska aktiva deltagare i den kapitalistiska processen. Shoemaker (1981:157) visar hur cholos köper upp jordbruksprodukter av quechuaindianer och sedan transporterar varorna vidare till städerna.

I högländerna finns det quechuabyar, som har specialiserat sig på olika former av hantverk, exempelvis vävning och silversmide. Produkterna köps upp och säljs sedan vidare, ofta inom turistnäringen. Lokala marknader är också betydelsefulla för att få avsättning för jordbruks och hantverksprodukter. Det ger kontanter till bla. utsäde, redskap, västerländska produkter mm. En av mina informatörer -Rosa- sade spontant; "alla gatans affärer -i Cuzco- görs på quechua" dvs. handeln med dagligvaror i Cuzco handhas till stor del av quechuaindianer.

***Städernas informella spelplaner.***

En annan viktig ekonomisk och social spelplan för quechuas i Lima är den informella sektorn dvs. den svarta marknaden av varor och tjänster. Ekonomen Hernando de Soto (1989:5ff) målar upp en bild av det moderna Peru som ett byråkratiskt, korrupt samhälle där den offentliga och formella sektorn inte kan möta grundläggande samhälleliga behov som vägar, transporter, el, vatten, avlopp etc. Ett samhälle som tom. har förlorat förmågan att upprätthålla "lag och ordning". I de Sotos neoliberala perspektiv blir Lima och de större städerna en djungel för de anpassningsbara och initiativrika. Det går dock inte att överleva enbart av egen kraft, släkt och vänner samt personliga kontakter tar vid där samhället inte längre räcker till.

Enligt de Soto (1989:12f) arbetar nästan hälften av perus ekonomiskt aktiva befolkning inom den informella sektorn och bidrar med motsvarande 40% av BNP. Limas ca. 90 000 gatuförsäljare försörjer över 300 000 släktingar och anhöriga. Försäljare inom den informella sektorn har byggt upp 274 egna saluhallar i Lima, som är värderade till 40 miljoner US dollar. Mer än 90% av Limas fordon för transporter tillhör den informella sektorn.

Hernando de Soto (1989) beskriver framväxten av en parallell ekonomi där initiativkraften och tillväxten finns inom den svarta sektorn. Han berör däremot ytterst sparsamt myntets baksida; organiserad brottslighet, brottssyndikat, gatubarn, narkotikahandel etc.

När quechuaindianerna flyttar till kustregionens storstäder är det vanligtvis också en förflyttning från den formella sektorn av samhället in i den informella. Den distribuerar inte allmän välfärd, men oftast överlevnad om än med mycket små marginaler. En del immigranter kan även se framtida möjligheter till förbättrade levnadsvillkor.

Jag har nu försökt att identifiera quechuas i det moderna Peru. Jag har velat visa att quechuaindianerna inte bara befinner sig i statiska och permanenta positioner i det peruanska samhället utan att det finns en mängd av olika varianter. Även inom de enskilda regionala grupperingarna existerar det naturligtvis stora sociala och ekonomiska skillnader.

## 3. Nationell integration, modernisering och identitet.

**Jag presenterar i detta kapitel nationella utvecklingsstrategier, som har försökt att inlemma perus olika sociala och etniska grupperingar -däribland quechuaindianerna- i den "nationella familjen". Jag redogör för den andinska vågen av inflyttning till huvudsakligen Lima och kustregionen i modern tid. Hur quechuaindianerna kan uppleva sin situation när de efter inflyttningen till storstaden konfronteras med den nationella modell, som står för samhällsutveckling och modernisering enligt västerländska riktlinjer.**

***Nationella moderniseringsmetoder.***

Statsvetaren Bourque och antropologen Warren (1991:179f) åskådliggör några av de nationella utvecklings- och moderniseringsmetoder som prövats i Latinamerika. De skriver att tidigare moderniseringsteorier hävdade att industrialisering, urbanisering och kommersialisering av jordbruket samt att därmed ödelägga landsbygdens bondestruktur, skulle leda till ekonomisk utveckling. I dessa modeller var utveckling förknippad med ökad nationell integration, utvecklande av demokratiska institutioner och en högre levnadsstandard för en allt större del av befolkningen. Utifrån mitt synsätt bestod dessa utvecklingsstrategier av en form av "tryck på knappen och låt det sätta igång" filosofi. Västvärldens väg till utveckling och välstånd skulle vara allmängiltiga för resten av världen. Utvecklingsmodellen byggde på självregenerering dvs. modern industrialisering = högre levnadsstandard = välfärd = demokratisk utveckling = nationell integration. Den stora bromsklossen för utveckling ansågs vara de underutvecklade ländernas föråldrade ekonomiska och sociala sammansättning. I Latinamerika blev det ofta synonymt med landsbygden och jordbruket dvs. där quechuaindianerna har sin ursprungliga tillhörighet, men också perus stora jordägare.

Bourque och Warren (1991:180) nämner också den traditionella beroendeskolans teorier, som hävdar att de ekonomiska beroenderelationer som utvecklas mellan utvecklade och underutvecklade länder har samma struktur inom länderna. I Latinamerika är det relationer av beroende mellan urbana centrum och landsbygdens regionala samhällen. Ju hårdare band mellan urbana och rurala sektorer, desto större beroende och underutveckling på landsbygden. Det går att känna igen Quijanos centrum - periferi resonemang, som jag nämnde tidigare i boken. Utveckling utifrån beroendeskolans ståndpunkt är att försöka upprätthålla ett nationellt oberoende gentemot den internationella marknaden.

Den peruanska generalen Velascos "revolutionära" regim 1968 - 1975 är intressant, eftersom den aktivt försökte modernisera Peru utifrån en syntes av både beroendeskolan och traditionella moderniseringsteorier. Ekonomen och historikern Claes Brundenius (1972:190f) sammanfattar regimens målsättning i fem punkter:

> 1.Transformera statsförvaltningens struktur så att den dynamiskt och effektivt kan genomföra regeringens beslut.
>
> 2.Befrämja en högre levnadsstandard för de missgynnade samhällsskikten.
>
> 3.Försvara nationens suveränitet och värdighet.
>
> 4.Moralisera landet på alla dess nivåer och återställa respekten för lag och ordning.
>
> 5.Befrämja enighet och harmoni mellan alla medborgare för att på så sätt stärka det nationella medvetandet.

Velascos regim förde under slutet av 1960- och början av 1970-talet, en politik där man försökte hävda nationellt oberoende bla. genom att nationalisera banker och tung industri. Samtidigt ville man få in utländska investeringar för att bygga upp exportindustrin (se Brundenius 1972:195ff, Quijano 1971:37). Det var en politik som i sig själv var en paradox. Enligt Brundenius (1972:195ff) så fungerade politiken enbart genom väl tilltagna kompensationer till de fd. industri och bankägarna.

På det regionala planet exproprierade regimen jordegendomar som bla. omvandlades till kollektiva jordbrukskooperativ under statlig ledning. Inom kooperativen infördes arbetsvillkor som utgick från höglandsindianernas -däribland quechuas- kollektiva form av arbetsgemenskap (se Brundenius 219ff).

Velascos regim försökte alltså integrera höglandsindianerna i det nationella utvecklingsprojektet. Även fd. jordägare vars egendomar hade exproprierats skulle integreras in i den nationella moderniseringen. Quijano (1971:52) beskriver hur skuldsedlar som jordägare fick i utbyte för exproprieringen kunde omvandlas till industriaktier i statligt kontrollerade företag. Quijano skriver vidare, att det åtminstone skapade en formell möjlighet för jordägarna att låta sig omvandlas till ett industriellt inriktat borgerskap. Vi kan se hur Velascos regim försökte integrera det peruanska folket i ett nationellt utvecklingsprojekt samtidigt som man försökte förändra landsbygdens nästan feodala ägarstruktur dvs. uppdelningen i godsägare och lantarbetare. Strategin gick ut på att få bort landsbygdens så kallade bromsklossar för att sedan utifrån en politik av nationellt obe-

roende trycka på "moderniseringsknappen" och låta det ske... I praktiken genomfördes aldrig projektet fullt ut och regimen lyckades heller aldrig integrera perus alla grupperingar i det "nationella samförståndets" utvecklingspolitik.

Jag tycker att Bourque och Warren på ett ganska bra sätt summerar olika teorier angående utveckling och modernisering, som styrt nationella utvecklingsstrategier i Peru från 1950-talet och fram till vår nutid. Det har handlat om beroendeskolan och nationell protektionism för att försöka bygga upp en egen och bärkraftig industri eller att alternativt se Peru som en integrerad del av västvärldens ekonomiska struktur och att låta dessa krafter verka under relativ stor frihet. Globalt välstånd skall då också till slut alstra regionalt välstånd för de länder som aktivt kan deltaga på den internationella marknaden.

Bourque och Warren (1991:180) konstaterar i klartext att industrialisering och urbanisering har misslyckats att producera förväntade nivåer av ekonomisk tillväxt, politisk integration och stabilitet i Latinamerika. Med detta som grund visar de på moderna ekonomiska teoribildningar, som hävdar att nationella ekonomier i tredje världen nu erfordrar internationellt kapital, ny teknologi och nya avancerade utbildningsprogram för ekonomisk expansion. För att dessa behov skall kunna fyllas kommer de berörda länderna att konfronteras med en försvagad politisk autonomi, en koncentration snarare än en distribution av välfärd, samt en ökad import från den industrialiserade och kapitalistiska världen.

***Modernisering; främling möter främling.***

På det tankemässiga planet, kan våra inre bilder av modern samhällsutveckling befinna sig i själva övergången mellan olika begreppspar som ofta utgör varandras polaritet; exempelvis traditionell/modern, land/stad, profant/sekulariserat, känsla/rationalitet, det lokala kontra det kosmopolitiska samhället, familjeuppbundna relationer respektive moderna kontraktsuppbundna relationer etc. Vi kan i ordparen indirekt finna ett mönster som antyder ett skeende av utveckling eller övergång till något nytt och modernt. Vi kan även finna hur själva orden trots deras motsatta innebörd kan samexistera i en och samma nation dvs. i vårt fall Peru. Johan Asplund (1991:53) skriver följande: *Det normala i en storstad är att främling möter främling; det normala i en småstad eller by är att bekant möter bekant. Är en småstad eller en by tillräckligt småstads- eller byaktig kan det vara lika uppseendeväckande att där stöta på en främling som det är att i en stor stad stöta på en god vän eller en gammal bekant.*

Citatet från Asplund illustrerar enligt mina tankegångar hur modern nationell utveckling påverkar samhället i ett vardagligt mikroperspektiv. I takt med ökad urbanisering tillförs nya och mer individuellt anonyma sk. sociala spelplaner i samhället. I den andinska quechuabyn känner alla varandra, i storstaden däremot existerar utanför bostadsområdet -redan i bussen in till centrum- en ökad individuell anonymitet. I mitt synsätt på modernitet är det betydelsefullt att kunna se det traditionella i det moderna, men också att teoretiskt kunna frigöra respektive beståndsdelar från varandra. Den ökade mänskliga individualiseringen, rationella relationer, stadstillväxt, global integration är element som står för modern samhällsutveckling i vårt europeiska samhälle. Samma element för samhällsutveckling existerar också i Peru, även om villkoren är annorlunda. En viktig skillnad är dock att i vårt västerländska samhälle är modern utveckling riktad mot det okända dvs. något som ännu inte finns eller som man bara kan skönja konturerna av. I Latinamerika -även i Peru- står ofta modern utveckling i relation till den existerande moderna samhällsutvecklingen i västvärlden. Den västerländska samhällsutvecklingen kan då tjäna som eftersträvansvärd förebild eller till vissa delar som ett avskräckande exempel.

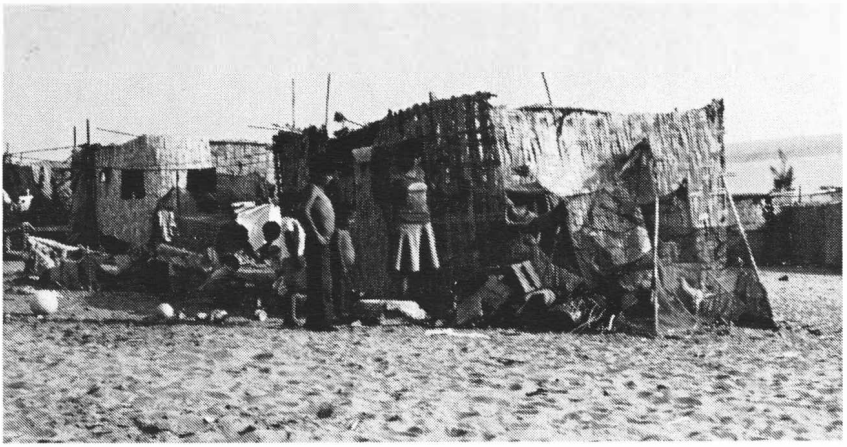
***Urbanisering; livsvillkor förändras.***

Under 1950-talet in i vår nutid har industrialiseringen samt urbaniseringen av Lima och kustregionen hela tiden stegrats. Alltmer av den inhemska produktionen har förlagts till landets metropoler. Lima och *la costa* (kustregionen) har därmed fått en ökad politisk, ekonomisk och social betydelse. Brundenius (1972:156) benämner processen i beroendeskolans anda för *regional underutveckling*. Brundenius (1972:156f) redovisar att under tiden 1955-67 ökade perus BNP med 2,2% per capita varje år, men att det handlade om en ojämnt fördelad tillväxt. Inkomsten per capita till och med sjönk i *la Sierra* (anderna, höglandet) under åren 1961-67 med 0,5% per år. Detta trots att befolkningsökningen i la Sierra hade avstannat på grund av den ökande emigrationen till Lima och la costa området.

Gösta Wennerberg (1977:82) hänvisar till en studie av Dwyer från 1975 när han skriver att mellan åren 1945-65 ökade antalet migranter till Lima från 25.000 till 80.000 årligen och svarade för mer än hälften av stadens hela befolkningsökning. Två tredjedelar av migranterna kom från mindre provinsstäder vilket tyder på en stegvis migration. Förr kom de flesta från kustområdenas oaser, men i modern tid är alltfler andinska indianer. Brundenius (1972:155) ger följande siffervärden på befolkningstillväxten i Lima och hamnförorten Callao; 1940 ca 604.000 invånare,

1961 ca 1,6 miljoner och 1970 över 3 miljoner. I dag har Lima och Callao-området nästan 7 miljoner invånare tillsammans.

För att mer konkret illustrera hur livsvillkoren kan vara för en nyinflyttad familj från bergen in till Limas förorter, förflyttar vi oss nu till en *barriada* (slumförort) väster om Lima. Där gjorde jag och Per Lidén en studie under februari 1981.



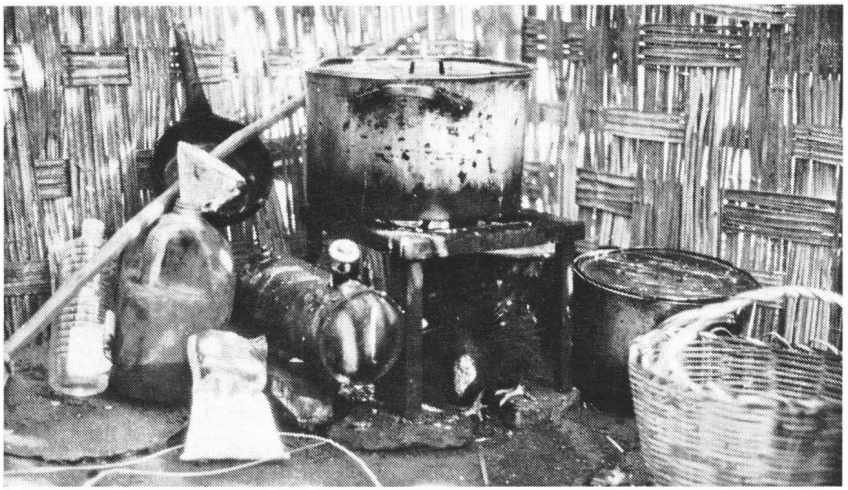


Foto J. Cronehed 1981.

"Maria"är 39 år. I tre månader har hon bott här tillsammans med större delen av sin familj dvs. sin man, fyra av sina yngre barn, samt en vuxen dotter med två egna barn. Huset som de bor i är ungefär tjugo kvadratmeter stort. Det är byggt av bastmattor och pappkartonger. När det blåser ryker sanden in. I ett hörn står ett litet fotogenkök, där lagar familjen sin mat. Toaletten finns utanför i sanden och det sprids mycket magsjukdomar, diarréer i området. Marias vuxna dotter skulle egentligen bo i ett liknande hus vid sidan av sina föräldrars, men än så länge har hon inte haft råd eftersom varje bambustolpe kostar 500 soles (7 kronor) och det går åt ca. femton stycken för att bygga ett hus.

Familjen kommer ursprungligen från en bergsby ca. tio mil sydost om Lima. I byn hade de tillgång till en jordlott där de bla. odlade majs. De hade även några får, höns och ankor. Familjens medlemmar arbetade åt ägaren till en hacienda och tjänade ungefär 2-300 soles om dagen (3-4 kr.), mao. så klarade de sig ganska bra enligt Maria.

1980 blev allt mycket sämre. Det hade varit en längre tids torka , byns vatten sinade, fåren dog och priserna steg. Enligt Maria hade de inte längre någon möjlighet att stanna kvar utan var tvungna att flytta till Lima. Första natten i barriadan sov de på sanden, nästa dag införskaffades bastmattor och huset började byggas. Maria säger att de inte har fått någon större hjälp av de andra familjerna i området.

Marias man har inget fast arbete, istället flätar han rep av bast som han sedan säljer på gatorna inne i Lima. Genom att sälja rep får han in ungefär 700 soles för tre dagars arbete. Maria arbetar med att tvätta kläder åt andra hushåll. När hon tvättar åt andra i barriadan tjänar hon 500 soles per dag, inne i Lima tjänar hon 1000 soles per dag. För att hela familjen skall klara sig behöver få in ungefär 1500 soles om dagen och ofta blir det bara ett mål mat om dagen. Basfödan är bönor och ris. Maria försöker ge sina minsta barn pulvermjölk varje morgon, märket heter Gloria och det tillverkas av Nestlé.

Vanligtvis stiger familjens medlemmar upp tidigt i gryningen och kommer i säng först vid elva eller tolvtiden på kvällen. Nya kläder finns det inte resurser till och absolut inte till skoluniformer åt alla barnen. Därför får bara ett av barnen gå i skolan än så länge.

Maria säger ändå, att hon hoppas att familjen ska få det bättre, lite i taget, att hennes man skall få ett bättre arbete, att de skall få möjlighet att bygga ett riktigt hus och att barnen inte skall bli sjuka...

Förutom sin vuxna dotter har Maria ytterligare tre äldre barn. Dem har hon lämnat kvar hos sina föräldrar i byn.

Marias situation är naturligtvis inte generellt gällande. I den barriada som Per och jag vistades i var det mycket stora skillnader i levnadsstandard. Jag anser ändå att det är relevant att utifrån ett konkret perspektiv av "överlevnad" åskådliggöra livsvillkor som säkert gäller för många av Limas immigranter, inte minst idag.

Det är också svårt att finna ett allmängiltigt mönster vad som gäller könsroller och dess förändring när andinska familjer flyttar till Lima. Personligen har jag erfarenhet -Peru 1981, även Bolivia 1984- hur andinska kvinnor efter inflyttningen till *barriadan* dvs. slumförorten, har organiserat sig i kvinnogrupper för att ge varandra stöd och finna nya vägar till ekonomisk försörjning. De har på så sätt fått en mycket stark ställning såväl i slumkvarteren som i sina respektive familjer. En del äktenskap klarar inte av omställningen till det nya livet i storstadens förorter och ofta är det männen som överger familjen. Enligt min erfarenhet är dock en vanligare utveckling för de nyinflyttade, att mannen och kvinnan måste samarbeta för att trygga familjens fortsatta existens. Det är också viktigt att betona att de andinska familjemedlemmarna vanligtvis ingår i ett mycket större släktskaps eller bybaserat nätverk i slumförorterna och att även nätverkets medlemmar samarbetar för att förbättra sina livsvillkor.

På ett plan kan inflyttningen till barriadan ses som en slags frigörelseprocess för den andinska kvinnan. Hon kommer i kontakt med kvinnor som inte svarar upp mot den form av kvinnlig underordning som härskar i anderna. Hon kan också uppleva att hennes ekonomiska bidrag via lönearbete är minst lika viktigt och ofta lika stort som mannens. Enligt mitt synsätt är det dock en frigörelse som fortfarande befinner sig inom en ganska begränsad kvinnlig sfär. Lönearbetet består ofta av typiska kvinnosysslor; exempelvis tvätthjälp eller hushållsarbete åt andra och rikare familjer.

Bourque och Warren (1991:188) visar även hur det på det nationella planet i Peru, härskar en bild av kvinnlig underordning och självförsakelse via det "heliga moderskapets" ansvar gentemot övriga familjemedlemmar. Tankegångarna illustreras med hjälp av följande sammanfattning av texter ur peruanska skolböcker:

> En moder kan inte vara en moder
> utan att vara självförsakande...
> En moder är syntesen av kärlek,
> försakelse och helighet...denna
> varelse -modern- är i texterna an-
> sedd som en religiös symbol,
> som något gudomligt.

Med hjälp av ett stort intervjumaterial har den peruanska forskaren Cecilia Blondet (1990:12ff) funnit att inflyttningen och den första tiden av etablering i Limas slum kräver kollektiva ansträngningar utöver de enskilda familjemedlemmarnas. Om man sedan får det ekonomiskt bättre i slumområdet avtar samarbetet familjerna emellan. Inom familjerna utvecklas samtidigt en alltmer individualiserad livsföring dvs. familjelivet blir privat och även kvinnorna får ett ökat privat manöverutrymme. När sedan tider av arbetsbrist och resursknapphet kommer tillbaka, återupprättas de kollektiva grunderna för samarbete igen. I hennes konklusion blir slumområdets familjeenheter likt en biologisk organism, som dynamiskt låter sig delas -privatiseras- eller går samman -kollektiviseras- alltefter den fysiska samhällskroppens ekonomiska förutsättningar.

***Ekonomisk stagnation.***

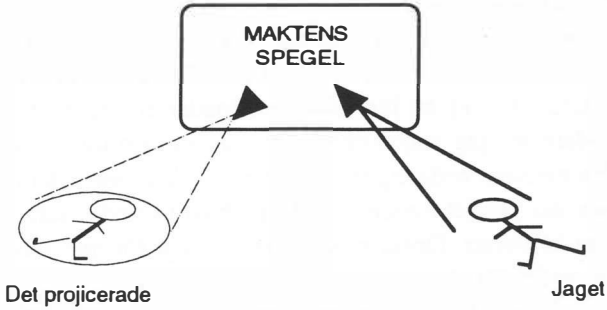
Det moderna Peru är inte längre ett land av ständigt accelererande tillväxt om man undantar produktionen av kokablad och kanske den svarta marknaden. När jag läser igenom Europa Publications (1993 och 1996) statistiska översikt för åren 1988 till 1993 -grundad på officiella peruanska källor- ser jag att levnadsomkostnader är något som har ökat markant. Vidare ser jag stagnation inom nästan samtliga produktionsområden . En markant nedgång finner jag inom den inhemska jordbruksproduktionen där produktionen av viktiga baslivsmedel som majs och potatis nästan halverats. Dessa grödor utgör basen för quechuaindianernas egen livsmedelsförsörjning.

Antropologen Poole och den peruanska historikern Rènique (1992:19ff) uttrycker i klartext att Peru är ett land vars ekonomi har kollapsat. Minimilönen 1989 var mindre än en fjärdedel av 1980 års motsvarighet. Under enbart 1989 var inflationen över 3.000%. Hyperinflation och minskad jordbruksproduktion, delvis beroende på prisstopp på inhemskt odlade grödor, har ytterligare försämrat möjligheten till egen försörjning i Peru. För många av perus bönder är det inte längre lönt att odla för avsalu på marknaden. Poole och Rènique (1992:23) redovisar siffror, som visar hur gapet mellan fattiga och rika bara har ökat i Peru. Mellan 1985 och 1989 fick 10% av de rikaste hushållen hela 30,5% av nationalinkomsten, medan 50% av de fattigaste hushållen bara fick del av 19,6% under samma tidsperiod. Med andra ord, siffrorna visar framför allt hur en oproportionerlig stor andel av perus fattigaste hushåll bara kommer upp till en mycket låg procent av nationalinkomsten. I praktiken betyder det en tillvaro utan några större ekonomiska levnadsmarginaler. I de av militären kontrollerade undantagszonerna pga. den peruanska gerillan Sendero Luminosos väpnade aktioner har den ekonomiska situationen

kraftigt försämrats. Många andinska quechuabyar har övergivits för massiv migration till Lima, Ica, Arequipa samt höglandsstäderna Huancayo och Ayacucho.

***Maktens spegel.***

I ett språkligt perspektiv är urbaniseringen i Peru en kraft som ökar antalet tvåspråkiga indianer. Den ingår också i den "cholificación" som Quijano (1980) redovisar i den studie jag tidigare anfört i boken. Jag anser att man kan likna perus urbanisering vid en storskalig kulturell interaktion mellan den vita urbana livsvärlden och den andinskt indianska livsvärlden. Antropologen Montoya (1992:22ff) använder sig av en *spegelmetafor* för att med indianska ögon och utifrån individnivå förklara processen dvs. vad som händer när indianen konfronteras, eller snarare ställs inför den nationella modellens värdenormer. Det är möjligt att grafiskt illustrera utgångsläget för hans tankegångar enligt följande:

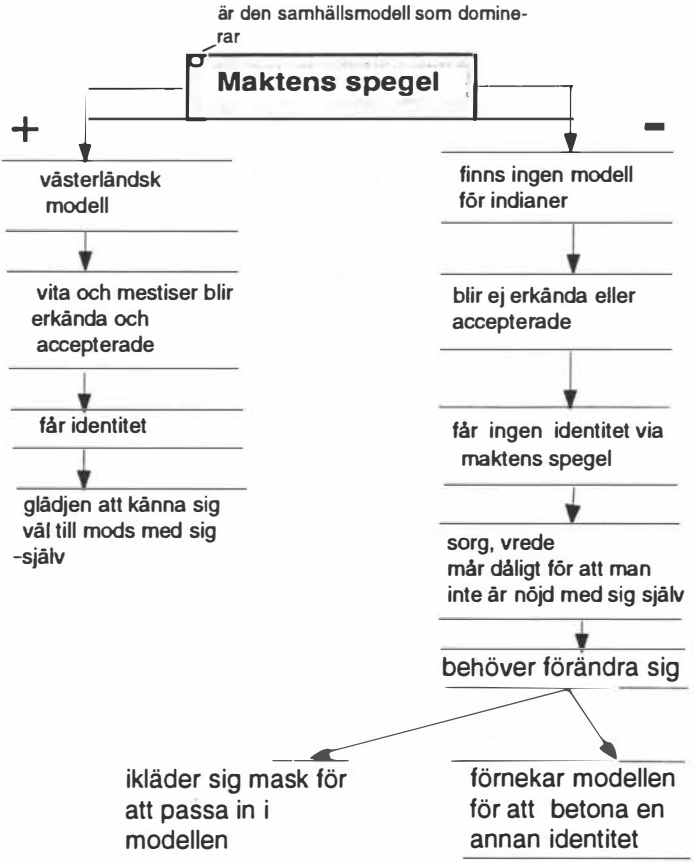



Spegelmetaforen, figur 5. J. Cronehed 1995.

Montoyas speglingsprocess bygger på att quechuaindianen projicerar en fiktiv bild av sig själv via *maktens spegel* och det system av egenskaper hon tycker att den representerar. Indianen -*jaget* - kan därefter studera projektionen av sig själv -det *fiktiva jaget* - för att se vad som händer om hon placerar in sig själv i det system av normer, värderingar, karaktärsdrag etc. som maktens spegel företräder. Processen av självspegling bygger på att quechuaindianen på det imaginära planet tar till sig ett nytt rollmönster och provar det för att se hur det tänkta utfallet blir dvs. om hon passar in i samhället eller ej, om hon skall träda in i den etablerade samhällsmodellen eller ej. Maktens spegel är lika med den samhällsmodell som dominerar och Montoya (1992:22) utgår från att den dominerande modellen i Peru är spanskspråkig samt kolonial. Denna livsvärld är influerad av västerländska värderingar samt är den värld som härskar och den får därför ett positivt värde i maktens spegel.

Naturligtvis finns det modeller utanför maktens spegel som har ett positivt värde för perus indianbefolkning. Montoya försöker bara schematiskt åskådliggöra kulturmötets mekanismer. Vad som händer när indianbefolkningen konfronteras med den peruanska och nationella modellen. Eller om man så vill: " livet i den vita urbana världen".

Montoya (1992:22ff) liknar identitet vid ett ID-kort med förnamn, efternamn och fotografi. ID-kortet behövs för att bli erkänd som en person i det större nationella samhället. Det är en process som går via *maktens spegel* dvs. att bli erkänd i den samhällsmodell som dominerar och beslutar om hudfärg, kroppsstorlek och kulturell karakteristik. Makten kan vara synlig, delvis dold eller helt osynlig. Modellen som dominerar i Peru är kolonial, västerländsk, att vara vit är överhöghet, att vara bättre och "renare".




Figur 6. Baserad på Montoyas egen figur
sid 23 i boken *Al borde del naufragio* Lima 1992

Individen projicerar sig via maktens spegel. Om projektionen stämmer överens och passar in i samhällsmodellen så får individen sitt ID-kort dvs. en slags yttre och därmed också inre behörighet att få deltaga i den dominerande samhällsmodellen. En indian behöver förändra sig för att passa in och han kan då ikläda sig en mask. Han kan även förneka modellen för att betona en annan identitet. Enligt Montoya (1992:24f) är alla perus etniska grupperingar utanför när de ser sig i maktens spegel. Det gäller alltså även quechuaindianerna. Deras hudfärg är mörk, deras kultur är lantlig och bygger på muntlig tradition. Quechuas är kortväxta och deras folkliga tradition befinner sig i en omodern epok. Deras spanska är nästan alltid med en tydlig brytning på quechua och de betraktas därför som okunniga. Om vi utgår från maktens spegel samt den vita livsvärldens typifiering av quechuaindianen, kan vi se följande polaritet när vi ställer den *vita världen* och *quechuavärlden* mot varandra.

| vit | quechua |
|---|---|
| västerländsk, kolonial | andinsk, indian |
| urban, kustregionen | bergen, lantlig |
| ljus | mörk |
| högväxt | kortväxt |
| utveckling | underutveckling |
| modern | omodern |
| industri | jordbruk |
| industriell produktion | hantverksproduktion o s v |

Vit kontra Quechuaindian
figur 7, J. Cronehed 1995.

***Quechuaindianernas identitetskris.***

Montoya (1992:22ff) använder spegelmetaforen för att beskriva nutidens situation och identitetsutveckling i Peru. En del grupper är nöjda med bilden av sig själva i spegeln medan andra tvingas bära olika former av masker för att passa in i den bild som spegeln projicerar. Det handlar med andra ord om att förändra identitet för att passa in i den nationella modellen, men att förändra sin identitet och kanske hamna mellan två livsvärldar är ingen enkel omställning som kan ligga obearbetad. Montoya (1992:15ff) illustrerar quechuaindianernas "identitetskris" på individnivå med fyra intervjuer. Jag presenterar nu i översättning från spanska två av dem. Text nr 1 är från ett samtal med en grundskollärare i provinsen San Roman 1986:

Vem är jag? Båda mina föräldrar var quechua. Min modersmjölk var quechua. Min farfar och farmor var arrendatorer hos en mestis. Denna mestis drev oss som boskap. Han behandlade oss som sin privata egendom. Mina förfäders ögon var blinda fast de kunde se. De var döva fast de kunde höra och stumma fast de kunde tala. Vi som är av den nya generationen har också fötts till världen, som är full av lidanden. Är jag quechua eller är jag peruan? Vad är det att vara quechua? Att var quechua innebär följande; att respektera och hedra quechuas traditioner, att vara stolt över att både lyckas och misslyckas som quechua. Det handlar om att inte skämmas över sin tillhörighet. Dessutom är det att äta på en tallrik av lera... Det är att klä sig med ullen från våra djur, det är att äta våra egna maträtter och att dansa quechuas traditionella danser.

Det är att tala Runa Simi (inkas benämning på sitt eget språk, betyder översatt *människornas språk*) men inte för att visa oss exotiska för främlingar, utan för att det här sättet att leva skapar för oss identitet som quechuas. Det betyder hälsa för oss ur såväl kroppslig som samhällelig synpunkt att vara quechua.

Är jag peruan? I verkligheten vet vi inte orsaken till att detta landområde heter Peru. Vi som numera bor i detta område kommer inte bara från ett och samma ursprung. Det viktigaste är att vi nu bor som barnen av bara en mor, men med olika fäder. Det betyder att vi strider med varandra, speciellt när vi vill klättra uppför samhällsstegen på de svagas bekostnad. Jag är personligen quechua. Jag bor som en quechua, men min kärlek till det landområde som kallas Peru är inte så stor, därför att Peru är de stora ägarnas egendom. Det är en *förläning* till de som har ekonomisk makt. Vi indianer deltar inte i den världen av Peru. Därför är vi bortglömda som medlemmar av detta landområde.

Text nr 2 är från en intervju från 1987 som som Montoya hade med en ung quechuakvinna född i staden.

Kanske var min identitet i början, som både peruansk och quechuatalande, inte så tydlig. Jag arbetade och blev medborgare i det peruanska samhället och var inte intresserad. Jag var likgiltig och kunde inte förstå den konkreta verkligheten i landet. Jag fick aldrig någon vägledning i skolan. Jag hade heller aldrig något intresse av att förstå verkligheten. Först när jag kom ut på arbetsmarknaden konfronterades jag med detta problem. För mig blev det frustrerande. Jag kanske inte var medveten om problemet därför att jag är uppfostrad och uppväxt i en stad. Jag lärde mig att alltid kritisera människor, som kom från landsbygden. I skolan undervisade jag alltid eleverna i att överträffa sig själva, att bli något mer, att göra karriär. Det var människor som kom från landet till staden och jag stimulerade dem på detta sätt för att de inte skulle bli marginaliserade. De skulle uppnå samma nivå som alla andra.

Jag gav dessa råd, jag spred kunskap, och utvecklade de attityder som kom från undervisningsministeriet (läroplanen). Jag förbjöd dem att prata sitt hemspråk och lade ingen vikt eller värdering av andinsk kultur. Jag förstod heller inte så mycket av den. Jag hade bara utövat en del av de saker, som mina föräldrar tvingat mig att göra, men utan att tänka efter varför. Bara under dessa sista år har jag försökt att förstå, eftersom jag nu bor tillsammans med många andra (quechuas) på landsbygden. Nu får jag vägledning av medvetna personer, som har utbildat sig på universitetet. På så sätt börjar jag att uppnå medvetenhet om det som existerar i Peru, speciellt i Punodistriktet. Nu börjar jag bli stolt över den andinska kulturens rikedom.

Översättning av Montoyas spanska originaltexter (Montoya 1992:15f,17)

Något som slår mig när jag läser intervjuerna och Montoyas texter är hur språkligt vackra, nästan poetiska de är. Kanske beror det på att muntlig överföring är mycket viktig för quechuaindianerna eftersom de inte har något ursprungligt eget skriftspråk. Montoya (1992:18) skriver i sin tolkning av samtalen att de visar på en tydlig lokal identitet medan nationell identitet inte alls visar sig. Meningen; *min känsla för landet Peru.....* i text 1 måste förstås som att ta avstånd från det Peru, som är synonymt med kustregionen och med spanska som det dominerande språket. Det handlar om att ta avstånd från Limas centrala inflytande. Enligt Montoya skapas individuell och kollektiv glädje för quechuas enbart inom det lokala samhället. Betydelsen av meningen; *en moder, två fäder.....* i text 1, visar det traumatiska i perus födelse. Ett samhälle, som inte är som en familj vars medlemmar har samma rättigheter.

Jag tycker att Montoyas sistnämnda intervju från 1987 är intressant, eftersom det visar på möjligheten att lära sig bli quechuaindian dvs. kvinnan har både en spanskspråkig och en quechuatalande tillhörighet. Från att ha förnekat sitt ursprung som quechua börjar hon alltmer betona den delen av sin identitet. Hon så att säga "återinlär" den andinska kulturen. I mina ögon visar detta inte enbart på disharmoni utan också på möjligheten för en enskild person att harmonisera två kulturella tillhörigheter. Något som förvisso är svårt i dagens Peru eftersom den andinska kulturen inte betraktas som jämbördig.

***Känslomässigt medlemskap.***

Mönstret av andinsk identifikation möjliggör även andra närmanden. En av mina informatörer "Rosa"kom till Sverige för några år sedan av politiska skäl. Hennes uppfattning av den andinska kulturen baseras

på att hon är quechua på modersidan och att hon fram till 11-12 års åldern växte upp hos sin mormor som var bosatt i en by utanför Cuzco. Rosa berättar att hon ansågs vara skicklig danserska och att hon därför fick uppträda på flera stora andinska festivaler. Först när hon flyttade till Lima med sin man som enbart är spansktalande slutade hon att dansa offentligt. Ett av skälen var att Rosas barn tyckte att det kändes genant att ha en mamma i Lima som framträdde med quechuaindianernas traditionella danser.

Flera gånger under våra samtal säger Rosa att hon hyser stor kärlek till quechuakulturen, att det är där hon har sin själsliga grund. Jag uppfattar det som att hennes tillhörighet i huvudsak är känslomässig eftersom enbart hennes mormor levde som quechua i traditionell mening. Ändå måste hon av andra identifierats som quechuaindian när hon deltog i andinska festivaler. Jag tycker Rosa är ett exempel på hur man kan färdas från ganska nära centrum till periferi i kulturell tillhörighet, men att man ändå kan känna en form av känslomässig medlemskap.

Väven av självidentifiering är dock en mångfasetterad skapelse vilket även gör motsatsen möjlig, att färdas från periferi till närmare centrum i kulturell tillhörighet. Det som vi brukar kalla att söka sina rötter. Montoya exemplifierar denna process utmärkt i intervjun med den unga kvinnan som alltmer börjar bejaka den andinska delen av sin identitet.

Montoya (1992:33ff) skriver också om den oundvikliga nödvändigheten att i framtiden kanske behöva dela Peru efter dess olika minoriteter. Men som jag tolkar Montoya, så förespråkar han ändå ett samhälle av kulturell mångfald och där hittar jag en paradox i hans resonemang. Jag tror att han utifrån en vision av "lika värde" söker ett samhälle av kulturell mångfald där alla dess medborgare är någorlunda jämställda. Det är viktigt att veta att Montoya inte bara är antropolog, han är också ett språkrör för quechuaindianerna och han vill visa på de krafter som hotar att bli deras undergång.

***"Campesinostrategin" och dess misslyckande.***

Montoya ser den peruanska urbaniseringen och den sk. kulturkonfrontationen med andinska ögon. Jag ser däremot också perus modernisering och urbanisering, som en form av nationell integrationsstrategi, även om internationella krafter naturligtvis är involverade. Det handlar för quechuaindianen om att få en nationell identitet genom att kunna spegla sig i *maktens spegel* och därmed bli positionsbestämd inom den peruanska nationen. Dock inte som indian utan i så fall som lantarbetare eller bonde (campesino). Om vi återanknyter till general Velascos regim, så märktes denna strategi tydligt i den "revolutionära regimens" jordreformslag 1969.

Brundenius (1972:204) skriver följande:

*Den jordreform som militären proklamerade den 24 juni 1969 på el dia del indio (indianens dag), senare omdöpt till el dia del campesino (bondens dag) har så gott som i hela världen hälsats som en vändpunkt i perus långa historia av underutveckling och utsugning.*

Brundenius (1972:213,215) tar också upp själva inledningstexten på jordreformslagen:

> 1.Det är den revolutionära regeringens huvudmålsättning att höja de minst privilegierade sektorernas levnadsstandard och att genomföra ekonomiska, sociala och kulturella strukturförändringar i samhället.
>
> 2.Jordbruksstrukturen har lett till ojämlikhet och extrem orättvisa på landsbygden.
>
> 3.Alla sektorer av befolkningen har efterlyst en strukturförändring av landets jordbruk.
>
> 4.Jordreformen bör avgjort bidra till att skapa en större marknad, samt att skapa fonder för en snabb industrialisering.

Jordbruksreformer och jordbrukets överskott skulle mao. utgöra grunden till nationellt styrda industrialiseringsprogram.

Sett ur antropologiskt perspektiv menar Skar (1981:75) att Velascos dekret från 1969 avskaffade termen *indian* i all form av offentlig dokumentation och ersatte ordet indian med *bonde* (campesino). Regeringen hoppades att förstärka enigheten mellan indianerna och den lantbruksarbetande befolkningen i Peru. Skar fortsätter med att hänvisa till en studie av John Strasma från 1976, som skriver att dekretet verkar vara regeringens önskan att integrera den indianska populationen och förebygga alla tendenser till separatistiska rörelser.

Skar (1981:75f) hävdar att regeringens avsikt var att undvika det stigma som fanns i ordet indian. Strategin fick dock motsatt effekt. Termen *indian* bannlystes under förevändning att ordet *campesino* var mer värdigt, men termen campesino omvandlades till att bli synonymt med indian. Icke andinska jordbrukare kallar sig konsekvent för *agricultores,* vilket är ungefär likvärdigt med den svenska benämningen *jordbrukare*. Uppdelningen bibehölls fast med nya etiketter, campesinos och agricultores.

Termen *campesino* blev alltså ett synonymt ord för indian och därmed misslyckades försöket att integrera indianerna i den nationella gruppen av spansktalande befolkning på landsbygden.

Det som hände enligt Skar (1981:76) var att "campesino-strategin" inte tog hänsyn till etniska och kulturella särdrag hos olika indiangrup-

per. Med termen campesino avpolletterades indianerna och hänvisades som bönder till en marxistisk ekonomisk klasstillhörighet. Indianernas kulturella särdrag betraktades som något oviktigt och inte önskvärt.

Jag har nu gett exempel på nationella integrationsstrategier, som utgår från Lima och kustregionerna. Hur såväl modernisering, industrialisering, urbanisering och jordreformer påverkar den andinska quechuakulturen. Dessa krafter kan ses som både integrerande och polariserande dvs. hur strategier som skall försöka skapa nationell "vikänsla"och utgöra grunden för den nationella smältdegeln ofta verkar i motsatt riktning. Villkoren för integration skapar för quechuas snarare nya gränser baserade på både klass och etnicitet. Quechuaindianerna är välkomna in i den nationella modellen, men inte utifrån sin indianska tillhörighet utan bara som arbetare, bönder och gatuförsäljare längst ner på den peruanska samhällsstegen. Det kan därför vara intressant att i nästa kapitel belysa begreppet utbildning, eftersom det ofta sammankopplas med samhällsmodernisering. I quechuaindianernas fall är det också en form av motstrategi för att kunna hävda deras egna intressen och rättigheter i det peruanska samhället.

## 4. Utbildning som ett kulturellt projekt.

**I detta kapitel tar jag upp hur quechuaindianerna prioriterar utbildning för att få formell kunskap att hävda sina egna intressen i det peruanska samhället. Jag visar också hur det för quechuas existerar en myt om att utbildning, kunskap ger tillträde till den vita livsvärlden och en tillhörighet som mestis. Quechuaindianens väg till mestis kan bli en färd genom "Frustrationens Maskineri".**

***Statliga intentioner.***

Utbildning kan få väldigt olika innebörd och funktion i ett samhälle beroende på från vem ambitionerna och strategierna utgår. Om utbildning utgår från ekonomisk och politisk dominans kan den ta formen av en central kraft som försöker påverka regionala grupperingar i önskad riktning. Nationellt styrd utbildning kan vara etniskt förgörande. I ett annat perspektiv kan utbildning och nationellt inriktad kunskap vara en ambition som utgår från lokala etniska grupper. Det kan då bli ett medel för att försöka få inflytande på det omgivande nationella samhället. I quechuaindianernas fall är det ett närmande, som bygger på *anpassning* och *omvandling;* att ta till sig kompetensen som det nationella utbildningsprogrammet ger för att sedan omvandla och använda det i eget syfte. Syftet stämmer dock inte alltid överens med perus politiska intentioner ur nationell synvinkel.

När båda ovanstående perspektiv sammanförs blir begreppet utbildning ett "mynt" med två olika sidor, ett nationellt toppstyrt och ett regionalt decentraliserat. Om vi nu tittar på den peruanska konstitutionen så står det bla. följande:

> *El estado promueve la creación de centros de educación donde la población los requiera.*
> *El estado garantiza la erradicación del analfabetismo.*
> *Asimismo fomenta la educación bilingüe e intercultural, segun las caracteristicas de cada zona.*
> *Preserva las diversas manifestatciones culturales y lingüisticas del pais. Promueve la integracion nacional.*

Staten understödjer skapandet av utbildningscentra när befolkningen har behov av detta.
Staten garanterar att utrota analfabetismen.
Likaledes att stimulera tvåspråkig och interkulturell utbildning, enligt varje regions karaktäristik.
Att bevara landets olika kulturella och språkliga uttryckssätt. Att befrämja den nationella integrationen.

Utdrag från kapitel nr. 2 artikel nr. 17
i den peruanska konstitutionen.

Nu är i och för sig varje lands konstitution en form av idealiserad verklighet, så även perus. Den formella ambitionen i perus konstitution är att varje region skall ha rätt att behålla sin särart, men den nationella ambivalensen markeras också mycket tydligt. Jag anser att i texten blir integration det primära, eftersom "kulturell särart" aldrig får hota nationell integration. Man kan ändå skönja en visionär förhoppning om en jämlik samexistens, något som dock inte kan ha sina rötter i perus sociala och ekonomiska verklighet.

Bourque och Warren (1991:187) skriver i klartext att utbildning är en central process för nationell integration och modernisering. Den ger läs och skrivkunnighet, samt specialiserad kunskap för att kunna deltaga i den alltmer teknologiska och specialiserade världen. Utbildning innebär både att man överflyttar värderingar och budskap genom undervisningens struktur samt via lärarna som undervisar på skolorna. Själva skolformen visar också på gapet mellan den nationella undervisningsideologin och regionala önskemål, behov.

I perus nationella utbildningsprogram ingår att lära sig spanska, att lära sig den nationella historieskrivningen och att fostras in i den nationella ideologin vilket är en viktig del av skolgången. I de statliga skolorna är skoluniform obligatorisk, pojkarnas hår klipps kort och delar av undervisningen har tydliga likheter med militärernas dvs. man fostras på ett mycket auktoritärt sätt att älska "faderslandet" Peru. Skoldagen börjar med den peruanska nationalhymnen och fortsätter med starka inslag av militär disciplin och exercis.

***Himno nacional del Peru***

*Somos libres seamos*
*lo siempre seamos lo siempre*
*Y antes niegues, sus luces, sus luces sus luces el sol*
*que faltemos al voto solemne*
*que la patria al eterno elevó*
*que faltemos al voyo solemne*
*que la patria al eterno elevó.*

**1.** *Largo tiempo el peruano oprimido*
*la ominosa cadena arrastró*
*condenado a una cruel servidumbre*
*largo tiempo, largo tiempo*
*largo tiempo en silencio gimió*
*mas apenas el grito sagrado*
*libertad en sus costas se oyó*
*y al estruendo de rotas cadenas*
*la humillada cerviz levantó*
*cerviz levantó.*

Vi är fria, vi är fria
vi är alltid fria för alltid
innan du förnekar ditt ljus, solens ljus
vem håller inte det högtidliga löftet
som fosterlandet gav till gud
vem håller inte det högtidliga löftet
som fosterlandet gav till gud.

**1.** Under lång tid släpade den förtryckte peruanen
den förhatliga kedjan
dömd till grym tjänstgöring
under lång tid, under lång tid
under lång tid, under tyst jämmer
men så snart det heliga ropet hördes
från kusten och friheten
lyftes under de sönderslitna kedjornas dån
den kränkta nacken
lyftes nacken upp.

Den peruanska nationalsången
Översättning av J. Cronehed och J. Gomez 1995.
För att bibehålla innebörd och rytm i texten
fick vi göra en ganska fri tolkning.

Så målande kan den nationella frigörelsen från det spanska väldet beskrivas och fosterlandet blir något som bara kan ifrågasättas av högre makter. Från nationalsång och nationell integration till den peruanska armén är steget inte så långt dvs. den obligatoriska militärtjänstgöringen ingår också i nationella utbildnings- och integrationsstrategier.

***Nationell utbildning och quechuas egen andinska syntes.***

Quijano (1981:104f) skriver att militärutbildningen rymmer inslag av extremt våld och att många indianer därför försöker hålla sig undan den. När de till slut ändå måste göra sin militärtjänst förpassas de till förläggningar långt ifrån hemorten. Under militärtjänstgöringen utbildas de i manuella arbetsuppgifter tex. inom mekanik, samt lär sig läsa och skriva. Militärgarnisonerna är ofta belägna nära större städer och på permissionerna blir rekryterna familjära med stadslivet. De får möjlighet att knyta personliga kontakter med stadens innevånare.

När militärtjänstgöringen är slut efter två år har indianen inte längre kvar sin ursprungliga tillhörighet. Han är inte van vid den tillvaro han hade innan och dessutom har han blivit präglad av soldatlivet. Hemkomsten är en process av ömsesidig återanpassning och enligt Quijano (1981:105) hamnar ofta den som har gjort militärtjänsten utanför sin ursprungliga grupptillhörighet. Det finns också en tendens att de som har genomfört sin militärtjänst återvänder till städerna. Indianerna som väljer att stanna kvar känner att de har nått en högre ställning än de andra gruppmedlemmarna. Det är ofta indianer -quechuas- som fullgjort sin militärtjänstgöring, som är ledande vid mobilisering av bonderörelser.

Antropologen Escobar (1992:412ff) exemplifierar med hjälp av en studie av Orin Starn från 1992, hur en storskalig andinsk bonderörelse växer fram. Hur olika företeelser, som dels finns i haciendornas traditionella bevakningspatruller och dels inom armén, omvandlas till en egen andinsk syntes i *rondas campesinas* -böndernas bevakningspatruller- dvs. patrullernas uppbyggnad består av en kulturell blandning som fungerar. Rondas campesinas blir böndernas egen sociala rörelse för att skydda sina områden från kriminalitet och tjuvar. Starn redogör för hur denna sociala rörelse alltmer får formen av en egen rättsskipande instans för att avgöra interna tvister. Rörelsen blir ett alternativ till såväl statliga rättsskipande instanser som till gerillans rättsskipning, mycket beroende på att rondas campesinas använder mindre våld i sitt agerande.

Rondas campesinas är alltså en strategi för att självständigt kunna stå utanför såväl statens som gerillans form av rättsskipning. Strategin baseras på kunskap, som till en del har inhämtats under den obligatoriska militärtjänstgöringen.

I rondas campesinas har vi ett exempel på hur statlig militär utbildning och kunskap omvandlas i en andinsk social rörelse där många quechuabyar är representerade. Utifrån ett samtal i mars 1995 med Amanda Romero, som är representant för människorättsorganisationen ILSA i Latinamerika, så är det svårt att förutspå konsekvenserna när rondas campesinas förhoppningsvis inte längre behövs och när dess medlemmar skall återgå till sina vanliga civila liv.

***Utbildning som ett kulturellt projekt.***

Antropologen Degregori (1991:235ff) tar upp utbildningens roll i det peruanska samhället. Han kopplar dessutom sin analys till nutidens politiska konflikt i Peru. Degregori utgår från att det spanska står för det härskande i Peru. Han visar hur den spanska överhögheten är institutionaliserad i myter och ger ett mytologiskt exempel (Degregori 1991:236) ;
*Mestiserna är de yngsta av guds barn och följaktligen de mest gynnade. Gud gav dem gåvan att tala spanska och det är därför de kan göra vad de vill.*

I detta exempel blir mestisernas dominans självklar. Att lära sig spanska, att få ta del av den spanskspråkiga världens kunskap blir en strategi för att bryta de spanskspråkiga mestisernas monopol i det peruanska samhället. Degregori (1991:237) hänvisar till en formlig utbildningsexplosion i Peru. 1960 fullföljde 19% av alla ungdomar mellan 18 och 25 år sin gymnasieutbildning. 1980 var siffran 76 %. Staten har dock inte haft resurser att möta den ökade viljan till och behovet av utbildning. Degregori hävdar att den andinska befolkningen -däribland quechuaindianerna- i sin utbildningshunger söker verktyg för en demokratisk kamp gentemot mestiser och lokala makthållare. Det handlar också om att söka sanningen, att utifrån deras perspektiv kunna frigöra sig från strukturer av lögn och falskspel.

Ytterligare ett perspektiv på andinsk utbildningshunger uttrycker Billy Ehn och Orvar Löfgren (1982:113) enkelt enligt följande:
*Med minskade resurser tvingas människor göra prioriteringar och dessa val "avslöjar" kulturell rangordning på annat sätt än tex. verbala attityder.*

Om vi överför ovanstående resonemang till den andinska sociala verkligheten, så blir utbildning för quechuaindianerna en fråga om kulturell prioritering. Utgångsläget är dock inte enbart "minskade resurser" utan snarare ett tillstånd av en mer permanent brist på resurser och framförallt på fördelningen av dessa. För den andinska befolkningen uttrycks attityden till utbildning såväl verbalt som i konkret handling.

Degregori (1991:237f) betonar hur viktig utbildning är för den andinska befolkningen. Han hänvisar till en andinsk massmobilisering i Ayacucho och Huanta 1969. Rörelsens målsättning var att återinföra lagen om fri utbildning, som Velascos regim hade avskaffat. Bönder ockuperade staden Huanta och i Ayacucho var det demonstrationer mot försämrade utbildningsmöjligheter. Degregori (1991:237) illustrerar med Aracelio Castillo´s intervjumaterial från 1972 hur människorna i rörelsen upplevde situationen och exemplifierar bla med hur en bondeledare från Huanta beskrev de andinska böndernas -quechuaindianernas- situation:

> Jämfört med forna tiders missförhållanden är det helt klart en förbättring nu, men de behöver någon som undervisar och leder dem. Det kommer att ta sin tid att se om de på denna vägen (*via utbildning*) kan uppnå utveckling och frigöra sig själva från slaveri, falskspel och förtryck. Om inte, så kommer de att förbli fattiga och exploaterade.

En annan ledare sa till Castillo -1969- strax efter rörelsens upplösning :

> Det var demonstrationer när de ville stänga vårt universitet San Cristobal de Huamanga. En del kritiserade universitetet för att det korrumperade goda kristna själar, men de såg inte vad som höll på att vakna inom oss, känslan att lära sig någonting nytt, någonting objektivt. De tycker inte om detta, det ger dem ingen tillfredsställelse, eftersom de vill att vi skall fortsätta vara förtryckta.

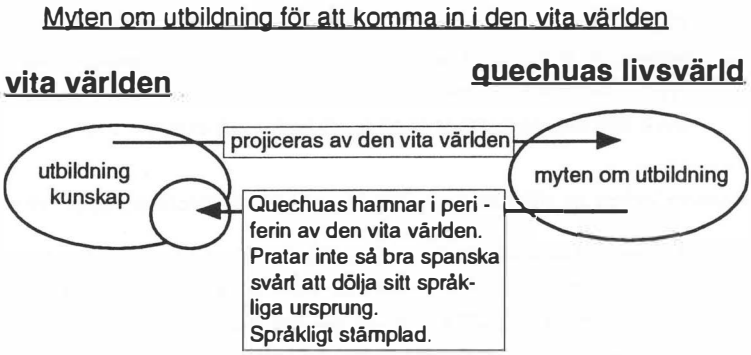
Degregori (1991:238) skriver vidare, att traditionell makt inte enbart är baserad på ett monopol av produktion utan också på ett monopol av kunskap. Utbildning kan vara ett sätt att bryta båda monopolen. Utbildning kan ses som en seger över förtryck och följden av denna seger kan innebära uppror gentemot samhällets dominerande grupperingar.

Massutbildning kan naturligtvis ske utan att bryta mot de ramar och regler, som gäller för den traditionella strukturen av makt i samhället. Utbildning kan vara en process av integration in i rådande maktstruktur dvs. samma tankegångar, som jag anförde tidigare i boken. Degregori (1991:238f) skriver utifrån liknande tankegångar, att utbildning inte behöver vara frigörande utan att den kan vara både auktoritär och etniskt förgörande. Den traditionella samhällsstrukturen kan återspeglas i relationen *mestis-lärare* från staden kontra *student-campesino-indian* från landsbygden. Degregori hävdar att i viljan till utbildning och utveckling hos den andinska befolkningen finns en önskan om en ny moralisk ordning, att ge upp konsumtionen av alkohol, kokablad och cigarretter. Det handlar också om att finna en ledare som kan ge vägledning och åskåd-

liggöra hur man skall uppnå det man önskar. Denna vägledning går att få från olika kristna sekter, men också från gerillan Sendero Luminoso.

***Myten om utbildning och frustrationens maskineri.***

I Degregoris analys är myten om utbildning en frigörande kraft. Myten skapar tvåspråkighet och en nutida messiansk föreställning om att utbildning är lika med ett yrke. Har man ett yrke så är man räddad och framtiden är tryggad. Myten om utbildning handlar också om att få tillträde till den vita världen och dess möjligheter. Rent grafiskt kan vi illustrera processen i följande figur, som vi kan döpa till :



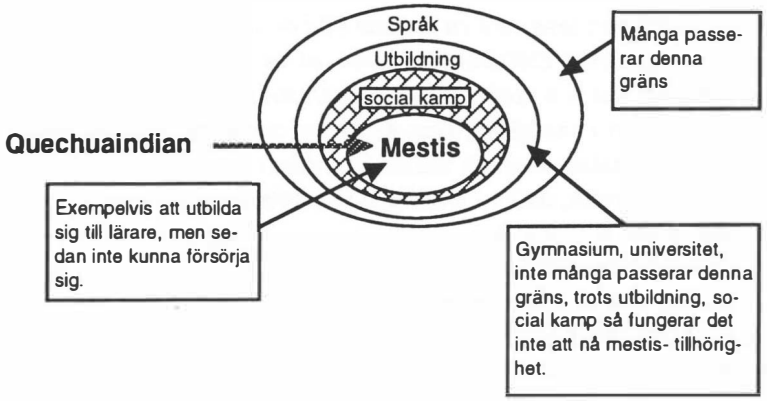

Myten om utbildning
figur 8. J. Cronehed 1995

Figuren visar hur bilden av utbildning och kunskap är en bild dvs. en projektion som utgår från den "vita världen" i Peru. När quechuaindianerna anammar projektionen som en strategi för att få inträde och inflytande i det peruanska samhället hamnar de ändå bara i periferin eller ett slags utanförskap gentemot den vita världen. Om vi nu återknyter till Montoyas tankegångar tidigare i boken angående *maktens spegel*, så är det möjligt att ta på sig en mask för att dölja sitt ursprung. Ju mindre indiansk man ser ut desto större möjlighet har man att klara sig i periferin av den vita världen. En annan strategi är att söka alternativ, en form av tredje vägens lösning. Det som Degregori (1991:237) kallar att "söka sanningen", att hitta en väg ur falskspel och dominans.

Utifrån Montoyas och Degregoris tankegångar är det möjligt att utifrån ett teoretiskt perspektiv forma en grafisk modell. Drivkraften är quechuas vilja att bryta mestisernas och den vita världens, monopol på kunskap. Det handlar också om quechuaindianernas förväntan om förändring och ett bättre liv, som ett slags drivmedel i maskineriet.

Den grafiska modellens namn blir:

Frustrationens maskineri.




Frustrationens maskineri
figur 8. J. Cronehed, C.A. Reyes 1995

Figuren åskådliggör i sin grundform quechuaindianens väg eller snarare sociala kamp för att nå en tillhörighet som mestis. Den första gränsen som måste överskridas är den språkliga dvs. quechuaindianen måste lära sig det spanska språket. Nästa gräns är att skaffa sig yrkeskunskap eller en utbildning som är gångbar på det nationella planet. Slutligen krävs det social kamp för att tillägna sig de yttre och inre egenskaper som krävs för att kunna passera, samt identifieras som en peruansk mestis. Paradoxen i "frustrationens maskineri" är att quechuaindianen kan förlora sin ursprungliga indianska identitet på vägen och att målet inte alltid uppfyller förväntningarna dvs. att exempelvis utbilda sig till lärare för att sedan upptäcka att man inte kan få arbete eller försörjning inom sitt yrke. Med andra ord, vare sig quechuaindianen lyckas uppnå en tillhörighet som mestis eller inte, kan frustrationen bli stor. Det peruanska samhället kan inte längre svälja alla högskoleutbildade. Många högutbildade tvingas arbeta extra exempelvis som gatuförsäljare och försörjer sig därmed inom den informella sektorn av samhället.

Om vi fortsätter analysen utifrån termen *frustration*, så hävdar Montoya (1992:24ff) att indianbefolkningens strävan till förändring inom den nationella strukturen inte fungerar. Han utgår från sin modell, *maktens spegel* och indianens behov att försöka passa in i samhällsmodellen dvs. det kan vara likvärdigt med quechuaindianens försök att nå en tillvaro

som mestis i "frustrationens maskineri". Montoya konstaterar att indianens självuppfattning gentemot den nationella modellen blir negativ och att den nationella modellen utsätter indianerna för etnisk diskriminering.

Montoya (1992:25) ställer följande fråga utifrån sitt perspektiv, som ser quechuakulturen inifrån :

*Är det möjligt att leva med en negativ bild av sig själv?*

Montoya (1992:25ff) hävdar vidare; att känna skam för sig själv skapar bitterhet, hat och vrede, faktorer som i sin tur kan vändas till politiskt och annat våld i samhället. Han menar att analysen, från ett perspektiv inifrån quechuakulturen och utifrån individnivå kräver psykologiska element på två nivåer, dels en *medveten* och dels en *omedveten.* På den omedvetna nivån existerar den negativa bilden av "sig själv" som individ eller som kollektiv medlem. Bilden produceras och stärks av en identitetsutveckling som är en medveten process. Det finns alltså en medveten nivå, som inte vill ha diskriminering och marginalisering. Den medvetna delen vill ha förändring men hat, sorg och vrede ackumuleras också på en omedveten nivå. Personen "exploderar" och vreden riktas mot alla grupper inom samhället som har makt att förtrycka. Denna process är omedveten. Explosionen är lika med våld, sedan skapar man en ny identitet och att skapa en ny identitet är en medveten process som kan fortgå under flera år.

Enligt Montoya (1992:27) är systemets paradox i *maktens spegel* att exempelvis en quechuaindian som förnekas sin identitet, kan förstärka en ursprunglig eller en annan form av identitet dvs. hon kan välja att förstärka sin etniska identitet eller exempelvis söka sig en politisk, oppositionell identitet. Denna process kan resultera i politisk konfrontation om indianen förkastar den identitet hon får via den dominerande samhällsmodellen dvs. maktens spegel. Montoya hävdar vidare utifrån min tolkning, att det är en form av politisk handling att stärka sin identitet som indian, eftersom det innebär en konfrontation med makten. Konfrontationen handlar om att komma ur en omgivning av politisk dominans för att få en egen och självständig livssfär. Kortfattat sagt, det handlar om att få makt över sitt eget liv.

Jag har nu åskådliggjort hur nationella utbildningsprogram kan leda till uppkomsten av alternativa sociala rörelser. Den obligatoriska militärutbildningen har exempelvis varit en av drivkrafterna till böndernas egna bevakningspatruller *rondas campesinas* i Peru. Utbildning för quechuas har haft den dubbla funktionen att försöka få inträde i den "vita sfären" av det peruanska samhället och i förlängningen även att kunna utöva inflytande på nationell nivå. "Utbildningsstrategin" som en frälsare dvs. som en väg till ekonomisk och social trygghet fungerar inte alltid så bra

för quechuas. Det peruanska samhället kan inte längre svälja alla högutbildade och frustrationen kan vara stor när målet inte motsvarar förväntningarna. Många quechuaindianer känner också att de inte ryms inom den samhällsmodell som dominerar i Peru dvs. den som Montoya benämner "maktens spegel". Utbildning kan då i stället bli ett verksamt medel för att försöka påverka, förändra eller tom. störta den rådande samhällsstrukturen. Unga människor som inte kan kanalisera sina ambitioner och sin kraft in i det etablerade samhället söker sig nya vägar vilket kan innebära medlemskap i alternativa sociala rörelser eller organisationer. Ett av dessa alternativ kallas Sendero Luminoso och betyder *den lysande stigen.*

Sendero definierade sig i början 1970-talet, som en självständig gren av Perus Kommunistiska Parti (PCP) med beteckningen PCP-SL. Sendero etablerade sig sedan politiskt som en social rörelse på Huamanga universitetet i Ayacucho (se Poole 1994:252, Degregori 1991:234,235). Under 1980 talet blev väpnade aktioner en allt viktigare del av Senderos verksamhet.

## 5. Sendero Luminoso ; *Den lysande stigen.*

**Peru har genomgått och genomgår fortfarande -om än i mindre skala- en inre väpnad konflikt. I detta kapitel åskådliggörs på vilka grunder, och hur enskilda individer -bla. quechuaindianer- kan låta sig inlemmas i den peruanska gerillan Sendero Luminoso. Jag anför även en dialog mellan Alberonis teoretiska definition av en social rörelse och Wieviorkas definition av en antimovement dvs. en social anti-rörelse. Jag länkar sedan detta resonemang till den bild jag har av Sendero Luminosos utveckling från social rörelse till antirörelse och från frihetskämpande gerilla till en organisation som alltmer använder sig av terror som medel.**

### *Vägledning i alternativa sanningar.*

Om vi återknyter till Degregori (1991:237 ff) så vill han visa på Sendero Luminosos framväxt utifrån den andinska kulturens strävan till utbildning, utveckling och sanningssökande. För att nå sanningen krävs vägledning utifrån och därför behövs det en ledare från utsidan, som skall visa vägen. Detta förklarar enligt Degregori varför en utomstående karismatisk universitetsprofessor kunde bli ledare för Sendero. En liknande önskan om att finna en ledande kraft, fann jag och Per Lidén 1981 när vi intervjuade Oswaldo en fd. områdesorganisatör för en *barriada* - slumförort- till Lima. Han berättade följande;

> På den tiden (-70 talet) gick vi protestmarscher för att klaga på regeringen, men innan vi kom fram till Plaza de Armas där regeringsbyggnaden ligger, så stoppades vi av militären, som även sköt på oss. De nästa två gångerna kom vi dock fram till palatset och fick även prata med regeringen. Vi fick stöd av Patria Roja (prokinesisk vänstergrupp), samt stöduttalanden från kyrkan i våra protester mot regeringen. Regeringen arbetar på en terroristlag, som ännu inte är färdig och som skall förhindra folk att organisera sig, säger Oswaldo och fortsätter; att kampandan och moralen har sjunkit i området... folket måste resa sig, idag är vi alltför oengagerade. Oswaldo tror att det finns ett stort stöd i hela landet och han säger; att vi kan resa oss, men att det fattas ledare. Av de femton ledare, som fängslades 1977 sitter några fortfarande i fängelse, några lever i exil...

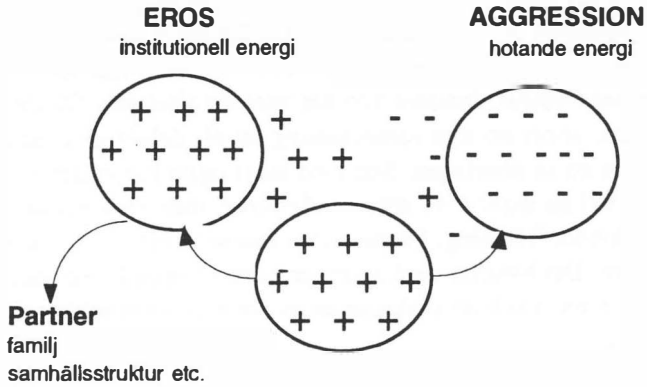
Enligt Degregori (1991:239ff) har Sendero en moral som straffar dryckenskap och falskhet, samt en lära -*Marxism leninism*- som säger sig vara den enda vetenskapliga sanningen. Ordningen och lydnaden inom organisationen är strikt hierarkiskt uppbyggd, men genom att ansluta sig till Sendero blir man delaktig i "sanningen". Genom att bli delaktig i san-

ningen är det möjligt att passera från botten till toppen på den sociala pyramiden, att tillhöra de utvalda. Detta gäller också pyramiden av kunskap, att gå från icke upplyst, oinitierad till upplyst och initierad. Detta resonemang är möjligt eftersom Degregori (1991:241f) även beskriver Senderos framväxt vid universiteten där den andinska studenten blir delaktig av idéer, som kommer utifrån. Dessa idéer kan handla om samhällets förändring, men är utan grund i konkret förändring dvs. de avspeglas inte i det peruanska samhällets verklighet. Den andinska studenten dvs. i vårt fall quechuaindianen, hamnar både positions- och idé-mässigt utanför både sina föräldrars traditionella världsåskådning och den vita urbana världen eftersom den inte erbjuder ett fullvärdigt medborgarskap. Han söker från sin position i "ingen mans land" en livsvärld som kan ersätta den han har förlorat. Sendero kan här vara ett alternativ för de unga och rotlösa som söker ett nytt sammanhang att bli delaktiga i. Sendero kan hjälpa dem att se sanningen. Sett med mina ögon har vi här en organisation som vill ha makt över sina medlemmar, men som också i religiösa termer erbjuder frälsning, för dem som kan se "sanningen" på ett ganska likartat sätt. Det handlar med andra ord om att uppgå i en social rörelse eller organisation och detta skapar en ny form av identitet hos den enskilda individen.

***Från "ingen mans land" till något nytt.***

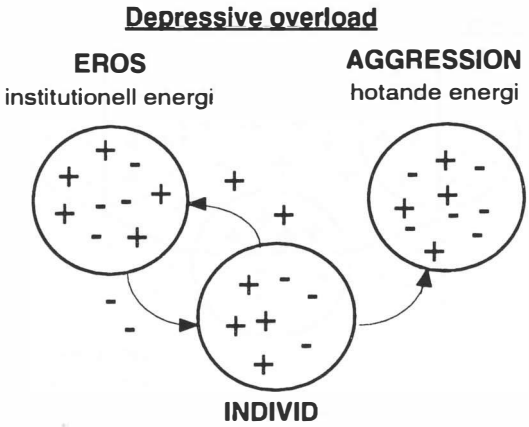
I Montoyas (1992:26) beskrivning av identitetsförändring påbörjas denna process först efter en explosion av våld. I Degregoris (1991:41) analys påbörjas en ny identitetsutveckling från "ingen mans land" och i båda fallen föregås processen av ett identitetsmässigt vakuum. Det är möjligt att hänvisa till den italienska sociologen Alberonis (1984:90ff) teorier som visar hur en individ uppgår i en social rörelse. Uppgåendet föregås av ett slags vakuum där individen har slutat investera i samhällets befintliga institutioner. Alberoni kallar detta tillstånd för *depressive overload (*depressiv överladdning) dvs. den överladdning av negativ energi den enskilda människan exempelvis kan känna, när samhällets mål och vägar inte längre kan delas av henne. Denna känsla leder till frustration när den offentliga och privata samhällssfären inte längre ger henne någon tillfredsställelse. Hon befinner sig nu i Degregoris "ingen mans land" och det är ett tillstånd av ambivalens eftersom det också är ett tillstånd av utanförskap gentemot den rådande strukturen. Den enskilda individen söker därför något nytt som är värt att investera i.

Alberoni (1984:93ff) åskådliggör processen utifrån tre figurer. I den första utgår han från ett teoretiskt idealtillstånd där individen fortfarande investerar och projicerar positivt laddad energi till *eros* vilket är samhällets rådande struktur. Individen är då också själv fylld av positiv energi. Den negativt laddade energin är projicerad i *aggression*, som består av de krafter som kan hindra individ och eros att vara fyllda av positiv energi. Rent konkret kan det i idealtillståndet vara krafter som kan omstörta och förändra såväl familjen som samhällets karaktär.



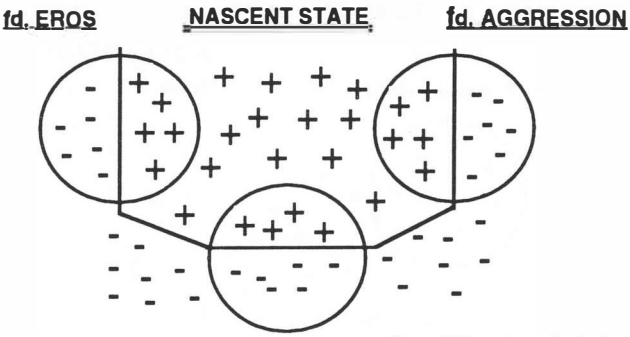

Figur 10, baserad på original av Alberoni 1984 s. 93

I det "teoretiska idealsamhället" är den positiva energin samlad i samhällets institutionella fundament dvs. inom sociala tillhörigheter i familj, vardagsliv och samhällets basstruktur. Det är en stabil struktur där samhällets medlemmar investerar i de befintliga institutionerna. I Peru kan det renodlade andinska och quechuaindianska samhället eller det koloniala så kallade "vita" samhället var för sig representera detta idealtillstånd i ett teoretiskt perspektiv, men i verkligheten konfronteras den andinska och den vita världens strukturer med varandra. Enligt Montoya är detta för en quechuaindian "att spegla sig i maktens spegel" och att inte passa in i den vita världens samhällsmodell -se figur 6 i boken. Det uppstår då ett tillstånd av ambivalens. Detta benämner Alberoni (1984:100) *depressive overload,* men det finns också tydliga paralleller med situationen i *frustrationens maskineri* i Peru.




Figur 11 baserad på original av Alberoni 1984 s. 100

I depressive overload är den negativa energin fri och den är inte längre enbart projicerad till zonen av *aggression*. Individen som investerar positiv energi i samhällets institutioner får negativ energi tillbaka. Individen slutar därför att investera i rådande samhällsstrukturer. För quechuaindianen kan det vara kampen för att nå tillhörighet som mestis i den vita världen och att på bekostnad av sin etniska identitet försöka nå en högre position på den peruanska samhällsstegen som mestis, för att sedan upptäcka att målet inte uppfyller förväntningarna dvs. en quechuas förhoppning om bättre livsvillkor kanske inte infrias utifrån en fortsatt låg klasstillhörighet som mestis. För en tid försöker han kanske rensa det tidigare objektet av investeringar (*eros*) genom att ta på sig investeringsobjektets negativa energi, men skillnaderna mellan positiva och negativa objekt är inte längre så klara i frustrationens maskineri. Inte heller för den andinska studenten i ingen mans land. Ur detta tillstånd som Alberoni kallar depressive overload föds *nascent state* dvs. en social rörelse -se figur 12 nästa sida. Vilket är något nytt och positivt att investera i. Den nya rörelsen kan för den enskilda individen ses som ett försök att utesluta den negativa energi som skapar ambivalens (se Alberoni 1984:95ff).




Figur 12 baserad på original av Alberoni 1984 s. 103

Alberonis teori angående nascent state, kan exempelvis utgå från människor som tillsammans delar en liknande livssituation. De befinner sig i ett socialt vakuum där "räddnings- plankan" blir en ny rörelse att investera och gå upp i. I Peru var den nya rörelsen Sendero Luminoso dvs. när Sendero bildades och verkade under början 1970-talet kunde den upplevas av anhängarna som en sådan rörelse.

Nascent state är en social rörelse som utgör ett alternativ till samhällets befintliga institutioner, men den är också i sitt teoretiska idealtillstånd en slags kärleksförklaring där medlemmarna befinner sig i en gemensam sfär av positivt laddad energi (se Alberoni 1984:102 ff).

I verkligheten samexisterar dock nascent state med den gamla sociala strukturen, eftersom de representerar två idéer eller teorier som inte behöver stå i motsättning till varandra. Man kan också säga att strukturerna samexisterar via den sociala rörelsens medlemmar, eftersom de befinner sig inom båda strukturerna. Detta skapar hos den enskilda medlemmen en känsla av att befinna sig i en brytpunkt mellan den nya -förändrliga- rörelsen och det omgivande -kontinuerliga.fasta- samhället. Nascent state ger därför i sig själv ingen upplevelse av säkerhet, visshet. Den ger istället upplevelser av motsättning eftersom separationen av verklighet, det reella, kontra ovisshet -via det nya- inte förnekas utan upplevs känslomässigt fullt ut. Ändå måste den sociala rörelsen befinna sig inom samma sociala fält som det omgivande samhället eftersom båda strukturerna förändras av varandra. Båda hämtar näring från varandra och föder på så sätt såväl sig själva som den andre (Alberoni 1984:110 ff). Det vi får i Alberonis teoretiska version, är att en social rörelse måste leva i interaktion och samspel med det omgivande samhället för att överhuvudtaget kunna existera.

Sendero är också en del i ett större sammanhang. Enligt Escobar (1992:406f) kännetecknas utvecklingen i Latinamerika -efter andra världskriget- av en antagonistisk samhällsinriktning inom många olika sociala grupperingar. Där ingår exempelvis bönderna, städernas marginella invånare, kvinnogrupper som känner sig förbigångna av utvecklingen och indiankulturer etc. De utgör utvecklingsstrategiernas offer, som nu deltar i olika former av proteströrelser. Denna kamp har enligt Escobar två viktiga skiljelinjer; dels en stor enighet mot imperialism och oligarkier, dels kampen inom de egna intresseområdena. Naturligtvis var Sendero ingen vanlig civil och obeväpnad social rörelse, men jag tycker ändå Escobar på ett bra sätt åskådliggör den jordmån som kan alstra rörelser typ Sendero Luminoso.

***En social antirörelse.***

Sendero vänder sig mot den vita, västerländska och kapitalistiska världen. I Peru kopplas den världen huvudsakligen till städerna, Lima och kustregionen, men Sendero har också övergått till att vara någonting mer än en "vanlig" social rörelse dvs. det som Alberoni benämner *nascent state*. Det är möjligt att beskriva Sendero Luminoso och dess utveckling utifrån såväl ett socialt som mytologiskt perspektiv, genom att ta upp sociologen Michel Wieviorkas (1987:5f) beskrivning av *antimovement* dvs. en social antirörelse. Hans beskrivningen utgår från att en vanlig social rörelse har tre dimensioner; identitet, opposition, och totalitet. I en social antirörelse ändras dock ordningsföljden till den motsatta ; totalitet, opposition och identitet. Slutligen genomgår dessa olika dimensioner en fusion där de sammansmälter till en gemensam enhet. Wieviorka definierar de tre dimensionerna enligt följande :

**Identitet ,** definierar aktörerna och människorna i vars namn rörelsens medlemmar talar. Rättvisa, moral och frihet är nyckelord. Hon talar snarare om tillgivenhet och sympati för en viss grupp än ett verkligt socialt medlemskap. Människorna hon talar för blir till slut bara en imaginär konstruktion.

**Opposition ,** definierar den sociala motståndaren som krigslysten. Motståndaren är inte längre bara en rival om samma materiella och kulturella resurser utan snarare en verklig fiende. Bilden av fienden blir en fusion av hela den fientliga omgivningen. Samhälle, lag, ordning kan ses som kontrollerade av kapitalets och imperialismens krafter. Det kan utvecklas till att alla som befinner sig utanför rörelsen är synonyma med fienden. Även inom organisationen kan fienden dvs. förrädare utgöra ett hot mot rörelsen. Inre utrensning är ett sätt att möta den inre fienden.

**Totalitet**, där det tidigare funnits en gemensam grund där skillnader och motstridigheter har kunnat lösas finns det nu bara ett behov av att störta rådande system. Det handlar inte längre om att leda samhället i rätt riktning utan snarare om att rasera den rådande samhällsordningen och att i framtiden införa en ny. Principen *totalitet* tar sig ofta uttryck i en egen mytologi, som på en imaginär nivå kombinerar element som är oförenliga. I många fall blir raserandet av den gamla ordningen ett dominerande inslag i antirörelsens mytologi.

När jag överför begreppet *antirörelse* till Sendero Luminoso finner jag att det är användbart. Senderos ledare Abimael Guzman tillfångatogs och fängslades 1992, men det är fortfarande på hans mytologiskt färgade ideologi som rörelsen vilar. Poole och Rénique (1992:50 f) har med ett utdrag som åskådliggör Guzmans vision angående det framtida samhället av harmoni:

> Kommunism, det enda och oersättliga nya samhället, utan exploaterade eller exploatörer, utan förtryckta eller förtryckare, utan klasser, utan staten, utan partier, utan demokrati, utan vapen, utan krig. Det är samhället av stor harmoni, det ursprungliga och definitiva samhället i ständig riktning mot femton miljarder år av rörelse av det slag som vi känner till som evig rörelse. Den är riktad av nödvändighet och okuvlighet gentemot mänskligheten så att man kan inträda enbart genom att passera via den högsta formen av klasskamp... och genom gevärens skugga i det osynliga folkets krig.

Den ideologiska vägen är den kommunistiska, som skall frigöra mänskligheten från exploatering och förtryck. I den utopiska fulländningen behövs inte längre några begrepp som visar tillhörighet eller antagonism. Genom klasskamp, väpnat våld skall jämlikhet och ickevåld uppnås. Utopin blir en paradoxal mytologisk skapelse. Väpnat våld blir i Guzmans perspektiv en helig rit, en plikt för alla som är trogna Sendero.

***Totalitet och den "ideologiska behållaren".***

I Wieviorkas (1987:5) beskrivning av en social antirörelse är begreppet *totalitet* viktigt. Begreppet utgör den första och kanske därmed också den mest betydelsefulla dimensionen när en antirörelse bildas eller när en social rörelse i sin utveckling kan övergå i antirörelse.

Alberoni (1984:113ff) ger på ett bra sätt en idémässig bild av hur totalitet kan se ut. Det är möjligt att använda hans beskrivning av en ny religions framväxt som ett *teoretiskt verktyg* för att åskådliggöra mekanismerna bakom totalitet och visa hur en rörelse på det ideologiska planet alltmer kan fjärma sig från det omgivande samhället. Alberoni skriver

om hur Buddismen i egenskap av en ny religion omformulerade och förkastade den dåvarande religiösa verklighetens grunder. Man presenterade en alternativ verklighet där upplevelsen av "sanningen" blev viktig, men därmed också att se andra och tidigare system som illusoriska. Alberoni skriver att man då upplever sanningen och i upplevelsen ingår att identifiera ursprunget till alla fel som har skapat tankemässiga oriktigheter och lidanden. I konstruktionen existerar inte längre relationen mellan verklighet, realitet och ovisshet, osäkerhet eftersom de individer som lever i en kosmisk illusion tar det illusoriska för verklighet. När denna konstruktion blir en ny form av verklighet finns det inte längre någon ovisshet och osäkerhet kvar som kan konfronteras med tidigare verklighetsuppfattningar. Följaktligen blir alla tidigare skeenden innan upplysningen förhistoria tom. en förhistoria som inte ens är värd att luta sig på eftersom den anses utgöra en falsk föreställning. Med andra ord, så kan förhistorien förkastas eller omformuleras för att passa den nya ideologin och den troende skarans upplevelse av den nya sk. sanna verkligheten.

Det är möjligt att överföra ovanstående beskrivning till en social antirörelses motsägelsefulla verklighetsuppfattning och idésystem. På dessa grunder skapas en rörelse som ideologiskt tar formen av en "heltäckande bubbla" och därmed avskiljer sig från tidigare sociala rörelser samt även från samhället. Bubblan strävar på det ideologiska planet mot att upprätthålla vattentäta skott gentemot omgivningen och dess enskilda individer är inte längre i behov av några andra versioner av sanningen än den egna rörelsens. Det blir en fragmentariserad ideologisk uppbyggnad där både den nya positiva och negativa verklighetsuppfattningen kan inrymmas, eftersom båda är underordnade samma nyskapade helhet dvs. en sanning som upplevs som total och objektiv. Det är mao. en rörelse som avskiljer sig från både samhället och andra sociala rörelser för att kunna skapa något nytt. Vi har nu en rörelse som i likhet med Wieviorkas beskrivning av en antirörelse utgår från totalitet samt förkastar det rådande samhällets verklighetsuppfattning. Men det är en totalitet som till skillnad från Wieviorkas framställning inte nödvändigtvis behöver bestå av vare sig samhällsfientlighet eller en vilja att störta det omgivande samhället.

Kort sagt, det är innehållet i den "ideologiska behållaren" som avgör en social rörelses förhållningssätt till det omgivande samhället. Om innehållet förespråkar avskildhet och en lära som fredligt sträcker sig förbi samhällets rådande verklighetsuppfattning. Då kan rörelsen utvecklas till en organisation som i sin ideologiska uppbyggnad inte bryr sig speciellt mycket om det omgivande samhället. Fredlig avskildhet kan i sig själv utgöra grunden för dess existens och verklighetsuppfattning.

Om däremot den ideologiska behållarens innehåll är -eller senare blir- samhällsfientligt kan det mynna ut i en organisation som utför direkta aktioner av våld och terror gentemot det omgivande samhället. Detta är dock inte alltid likvärdigt med att organisationen ser sig själv som utövare av terror. Antropologen Skar (1988:19) hänvisar till följande citat ur tidskriften "Equis X" från år 1986 när han vill åskådliggöra hur Senderos ser på sig själva angående utövande av terror. I citatet är Sendero synonymt med namnet "Det kommunistiska partiet".

> I Peru har vårt parti eliminerat ungefär 30 lokala auktoriteter. I Vietnam oskadliggjorde "partiet" ungefär 12.000. I januari i Lima briserade ca 150 bomber och ingen blev dödad. Kallar du det terrorism? Om det peruanska kommunistpartiet ville, så skulle det kunna eliminera många fler. Men det gör de inte eftersom det inte är någon terroristorganisation.

Antirörelse i Wieviorkas tappning, är utifrån mitt synsätt en social rörelse vars budskap bygger på samhällsfientlighet. Det är också en rörelse som via sitt utgångsläge i totalitet är på väg att få fastare form dvs. på väg att institutionaliseras och bli en etablerad organisation. Wieviorka (1993:19) skriver att en social rörelse senare kan omvandlas till en antirörelse och därefter gå vidare till aktioner av terror.

Jag är av den åsikten att när en social rörelse omvandlas till en antirörelse förändras också dess karaktärsdrag. En vanlig social rörelse har möjlighet att samexistera i ett samhälles mer fasta strukturer. Enligt Alberoni är tom. båda strukturerna ömsesidigt beroende av varandra. Båda förändras av varandra och dagens sociala rörelse kan ingå i morgondagens etablissemang i samhället (se Alberoni 1984:138,170). En social antirörelse minskar däremot möjligheten för dess medlemmar att leva både med den gamla och nya strukturen inom sig. Antirörelsen konstruerar en ny verklighet där man ser det rådande samhällssystemet som likvärdigt med ett hot och ett hinder för den nya världs- eller samhällsordning som man vill införa. Wieviorka (1993:6f) skriver dock, att en social antirörelse inte behöver vara synonymt med terror. Först när det samhällsfientliga budskapet börjar omsättas i praktiken kan det mynna ut i våld.

***Projektet Sendero Luminoso.***

I Peru har Senderos väg till direkta aktioner av terror bestått av följande etapper.

Den **första etappen** påbörjades när Sendero definierade sig som en självständig gren av perus kommunistiska parti PCP. Förkortningen står för *Partido Comunista del Perú,* vilket är en peruansk kommunistisk pa-

raplyorganisation där en mängd olika vänstergrupperingar ingår. Sendero bildades av en grupp som år 1970 bröt sig ur partiet *Bandera Roja* -den röda fanan. Medlemmarna som bröt sig ur ansåg, till skillnad från Bandera Rojas ledning, att tiden var den rätta för att inleda den revolutionära kampen i Peru (Anderson 1987:22ff, Tarazona-Sevillano 1990:2). Sendero bildades mao. av en grupp som bröt sig loss från ett etablerat kommunistiskt parti för starta och fullfölja sitt eget revolutionära projekt.

Under den **andra etappen** etablerade sig Sendero i början på 1970-talet, som en social rörelse i Ayacuchoprovinsen i de peruanska högländerna. Rörelsens centrum var universitet San Cristóbal de Huamanga i Ayacucho där bla. dess ledare Abimael Guzmán arbetade som universitetslärare. I egenskap av professor och personalansvarig på universitetet, kunde han avskeda politiska opponenter och ersätta dem med lojala personer som hade samma ideologiska inriktning som han själv dvs. en syntes av Marxism-Leninism och Maoistiska läror. Sendero som social rörelse expanderade regionalt via universitetets studenter, som förde med sig det ideologiska budskapet hem till sina lokala samhällen bla. andinska quechuabyar. Rörelsens budskap fördes även vidare till perus andra universitet med hjälp av studenterna. (Anderson 1987:22ff, Degregori 1991:234f, Tarazona-Sevillano 1990:4ff).

Under den här tiden -början på 1970-talet- blev Senderos karaktär som antirörelse tydligare. Ideologiskt integrerades tankar om aktiv väpnad kamp mot det rådande peruanska samhället. Mao Tse-tungs ideologiska hållning och militära strategi under den kinesiska revolutionen var ett viktig utgångsläge för Senderos egen politiska utveckling. Precis som för Mao skulle bönderna utgöra revolutionens bas. 1976 förlorade Guzmáns politiska gruppering kontrollen över universitetet i Ayacucho. Abimael Guzmán avgick från sin tjänst och fyra år senare inleddes den väpnade kampen (Anderson 1987:24ff).

Sendero Luminosos politiska budskap blev allt tydligare riktat mot den rådande samhällsstrukturen. När Sendero förlorade kontrollen över universitetet i Ayacucho hamnade rörelsen i en återvändsgränd. Teoretiskt konstruerade gerillastrategier omvandlades, för att fyra år senare resultera i konkreta aktioner av våld i det peruanska samhället. Sendero hade nu gått från antirörelse till en gerillaorganisation.

**Tredje etappen** , antropologen Skar (1988:9ff) påvisar hur Sendero Luminoso genomförde väpnade aktioner i perus högland under början och mitten på 1980-talet. Hur de med våld försökte avskaffa förtryck och orättvisa. Skar exemplifierar med att först beskriva det traditionella haciendasystemets uppbyggnad och sedan hur en haciendaägare avrättades av Sendero, eftersom han representerade den gamla ordningen av exploa-

tering av de andinska bönderna. Sendero kunde i detta fallet ses som en frihetskämpande gerilla.

Under den **fjärde etappen**, blev Sendero själva förtryckare genom att försöka införa krigsekonomi baserad på självförsörjning inom sina "befriade" områden. Kommersiellt jordbruk förbjöds och bönderna -quechuaindianerna- utestängdes från lokala marknader, som var mycket viktiga för deras avsalu och överlevnad. Sendero förlorade därmed stora delar av böndernas frivilliga stöd. (Skar 1988: 14f, Anderson 1987:41). Skar visar hur Sendero alltmer kom att använda terror för att skapa ett permanent tillstånd av rädsla och hot. Hur våld och terror används som strategi mot tom. bönderna för att få deras stöd. Det är möjligt att se hur Sendero har gått från frihetskamp till terror (se Skar 1988:6, 16ff).

Senderos väg till terror har inte varit någon linjär skapelse. Den kan liknas vid ett projekt som ibland har stannat upp, omvandlats, ändrat riktning och sedan tagit ny fart, för att sedan återigen stanna upp, ändra riktning och ta ny fart osv. Vägen till aktioner av terror, från rörelsens ideologiska utgångsläge till reella handlingar måste vara mycket svår att överblicka i initialskedet dvs. när innehållet i en rörelses ideologiska behållare alltmer börjar integreras med teoretiska strategier för väpnade aktioner. Aktioner som kan komma att riktas mot civilbefolkningen i ett samhälle.

Alberoni (1984: 29,79f,112,160, 168ff) redogör tydligare än Wieviorka; att för en social rörelse skall bli totalitär, våldsbenägen och att det omgivande samhällssystemet skall ses som en fiende att aktivt bekämpa, så krävs att rörelsen är på väg in i en fastare form dvs. en fas av institutionalisering. Alberoni redogör också för hur en social rörelse och dess medlemmar kan uppleva att de har hamnat i en slags återvändsgränd. Dess medlemmar kan uppleva ett tillstånd utan återvändo där det handlar om att löpa linan ut enligt formeln "allt eller inget". Den personliga processen av sökande upphör och ersätts med kollektiva fasta normer. Det handlar mao. inte längre om en löst hållen social rörelse utan mer om en fast form av organisation.

Poole och Rènique (1992:67) har med följande intervju med en senderist från ett fängelse i Lima. Den illustrerar utifrån mitt synsätt hur en medlem av Sendero befinner sig i en organisation med mycket strikta ramar. Intervjun är gjord med en 34-årig senderist som blev arresterad 1988 i samband med en attack mot ett jordbrukskooperativ i Andahuasi. Kooperativets centrala byggnader blev förstörda. En ingenjör och en rörmokare från kooperativet dödades.

*Vad blev du arresterad för ?*
För terrorism.
*För attacken mot Andahuasi ?*
Ja. Jag placerade ut en bomb. Det var mitt uppdrag att placera den i kontrollrummet. Det var allt jag gjorde.
*Varför blev rörmokaren, en man med enkel bakgrund, mördad ?*
Ibland händer det saker som inte är planerade.
*Och ingenjören ?*
Han var en funktionär, som representerade myndigheterna. Han omsätter myndigheternas politik i praktik, men de dödas inte bara för det. De får varningar och dödas bara om de inte lyder dem.
*Har du deltagit i andra aktioner ?*
Ja, jag har varit med om att spränga elmaster.
*Hur länge har du varit med i Sendero.*
Ett och halvt år.
*Har du varit aktiv i vänsterrörelsen ?*
Jag var aldrig medlem, men sympatiserade ändå med dessa små politiska partier. På den tiden trodde jag att den Förenade Vänstern var det mest korrekta. Med tiden och genom att lära känna de "tre upplysta" (Marx, Lenin, Mao), så förstår du att saken förhåller sig annorlunda. Det andra handlar om revisionism och opportunism, och ger bara splittring.
*Har du deltagit i direkt "avrättning" ?*
Vem som helst kan delta i "avrättning". Ledarskapet behöver bara ge order, och du agerar.
*Finns det någon form av träning innan aktionerna, och någon träning för att bli befordrad ?*
Du lär dig att strida genom strid, och vara ledare genom att leda.
*När en senderist är skyldig till någonting, gör ett misstag, blir han straffad ?*
Det beror på. Först genomgår han självkritik. Sedan blir han dömd och kan även bli straffad. Det maximala straffet är uteslutning från partiet och tom. dödsstraff.
*Du dödar dem ?*
De avrättas.
*Varför blev du senderist ?*
Jag tror att det är den vägen, som leder till att alla peruaner kan få allting de behöver.
Carretas, Lima, 30 maj 1988.

Ur intervjun kan vi uttyda en totalitär organisation, som kräver absolut lydnad och hörsamhet av sina medlemmar. Den som är inne i organisationen upplever förmodligen inte sin situation likadant, eftersom det handlar om att tillhöra de utvalda vars väg är lika med sanningen. I

svaret; *Du lär dig att strida genom att strida och att vara ledare genom att leda,* kan vi tydligt utläsa en maoistisk retorik och att genomgå självkritik är också ett maoistiskt fenomen. Svaret ; *Jag tror att det är den vägen, som leder till att alla peruaner kan få allting de behöver*, visar hur en senderist kan känna att han deltager i en strategi som skall försöka lösa perus ekonomiskt skeva fördelningspolitik. Indirekt visar det hur han har valt en kompromisslös väg för att försöka nå detta mål.

En totalitär organisation liknande Sendero kan uppleva samhället som fienden och dess ledare blir inte längre enbart rådgivare utan härskare. Han kan kräva att alla i gruppen skall använda våld som medel mot såväl yttre som inre fiender. Slutresultatet blir enligt Alberoni (1984:210) en kollektiv definition av godhet som är användbar för gruppen i sin kamp på liv och död. När sedan relationen gentemot det yttre systemet dvs. samhället blivit definierad i termer av konflikt så bedöms allt individuellt agerande utifrån medlemmarnas effektivitet i kampen. Även solidaritet blir definierad, inte som ett värde i sig självt utan som ett medel för att besegra fienden. Det yttre systemet blir likvärdigt med fienden och den enda möjliga relation som återstår är kamp, förstörelse och utplåning. Alla problem och allt lidande anses bero på denna fiende. Den enda vägen till lycka är att utplåna fienden.

Poole och Rénique (1992:46ff) tar i sin analys fasta på hur begreppet *rening* används nästan till absurditet i Guzmán tal och skrift. Partiet liknas vid en kropp som måste renas från den cancer och smuts som revisionismens krafter utgör. Revisionism kan exempelvis vara att ifrågasätta nödvändigheten av väpnad kamp. Sendero Luminoso blir en organisation av utvalda, som är på ett heligt uppdrag. Dess ledare Abimael Guzmán kallas ibland för det "fjärde svärdet" efter Marx, Lenin och Mao. Senderos ledare tar formen av messias, rörelsens profet. Djävulens mörka krafter är allt och alla som kan sammankopplas med revisionismens hotande krafter.

Wieviorkas och Alberonis anförda tankegångar går det med hjälp av nyckelord att sammanfatta enligt följande:

social rörelse med utgångsläge i totalitet + samhällsfientligt budskap → antirörelse + att rörelsen befinner sig i en återvändsgränd → institutionalisering + totalitär samhällsfientlig inriktning + känslan av yttre och inre hot → en organisation som aktivt kan komma att använda terror som medel gentemot det rådande samhället.

Detta hindrar dock inte att en organisation som använder sig av terror kan återkoppla till den ursprungliga sociala rörelsens mytologiska konstruktion när den formulerar sitt budskap. Jag har nu åskådliggjort på

vilket sätt jag anser att Sendero Luminoso i sin utveckling och karaktär har mycket gemensamt med begreppet antirörelse. Jag har även visat hur Sendero i sin utveckling har gått från social rörelse till antirörelse och vidare till en mer fast form av organisation.

***Frihetskämpar eller terrorister.***

Antropologen Skar (1988:2ff) hänvisar till en definition av nutidshistorikern Laqueur ;

*Terrorism är användandet av hot, våld, en stridsteknik eller en strategi för att uppnå speciella mål vars syfte är att skapa skräck hos offret. Strategin består av skoningslöshet som inte överensstämmer med humana normer. Publicitet är en viktig faktor i strategier av terror.*

Skar (1988:4) ser terrorism och frihetskamp som två motsatser inom samma verksamhetsfält. Båda typerna söker lokala understödsbaser, men när frihetskämpar -gerilla- skapar understöd genom frigörelse av eget territorium, så skapar terrorister stöd genom att skapa skräck. Skar (1988:16) styrker sitt resonemang genom att hänvisa till sina fältanteckningar från 1986: En kvinna som hade flytt undan Sendero berättade för Skar vad hon och hennes by hade blivit utsatta för när gerillan anlände dit. Hur Sendero hade med sig två fångar, som de sade var ledare från en annan by och hur de blev skjutna inför allas ögon. Sendero hade senare på natten dödat åtta bybor och däribland kvinnans man, som var byns ledare. De dödade bybornas huvuden hade krossats av stenar.

Skar är långtifrån ensam om att ha dokumenterat liknande övergrepp gentemot den peruanska civilbefolkningen. I Amnestys Perurapport (1985:7ff) konstaterar man att Sendero bevisligen har utfört både offentliga avrättningar och massavrättningar på civila. Amnesty konstaterar dock att den peruanska armén ofta lägger skulden på Sendero för politiska mord, som armén själv har begått.

Om vi nu återgår till Skars (1988:16ff) resonemang så sätter han det inträffade i ett större sammanhang och han urskiljer också ett mönster. Kvinnans man hade varit byns officiella överhuvud -alcalde-. Han var en symbol för den gamla ordningen och måste därmed röjas ur vägen innan den nya ordningen kunde införas. Skar (1988:2,15ff) menar att Sendero har gått från en frihetskämpande gerilla till terror, kanske främst genom att man med våld tvingar människor att underordna sig politiska roller.

Sendero har ideologiskt isolerat sig från internationell marxism och även från andra Latinamerikanska vänsterrörelser. Konfliktsforskaren Anderson (1987:28f) visar på följande uttalanden från Sendero Luminoso för att politiskt positionsbestämma organisationen:

Om dåvarande Sovjetunionen: *Smutsiga revisionister.*
Om Kina: *Hundar som har förrått kulturrevolutionen.*
Om Fidel Castro: *En marionett till socialistisk imperialism.*

Sendero har alltså isolerat sig både ideologiskt och som organisation. Sendero utesluter alla som inte är medlemmar dvs. alla som inte är senderister är möjliga fiender. Anderson (1987:27f) konstaterar att Sendero använder sig av inkamytologi i sin ideologiska strategi där man bla. säger att indianerna skall härska över Peru precis som inkas gjorde i det förflutna. Vidare hävdar Sendero att inkasamhället var en form av tidigt utvecklad kommunism. Enligt Anderson (1987:28) går Senderos andinska strategi ut på att fördjupa antagonismen mellan den andinska indianbefolkningen och mestiserna. Alla med europeiskt ursprung och västerländsk livsstil klassificeras som utlänningar. Paradoxalt nog skulle många av ledarna i Sendero (inklusive Guzman) kategoriseras som vita eller mestiser ute i det peruanska samhället. Enligt Anderson talar många av gruppledarna quechua eller har lärt sig tala språket flytande och en del har gift in sig i quechuaindianska familjer.

Anderson (1987:40) tar upp fem punkter som var viktiga för Senderos militära och taktiska plan under 1980-talet:

1. Mobilisering, agitation och propaganda.
2. Sabotage och gerillaverksamhet på landsbygden.
3. Ett allmänt bruk av våld i gerillakriget.
4. Att upprätta baser och befriade zoner.
5. Att blockera lokala samhällen och städer med hjälp av bondearméer, vilket skall leda till regeringens fall.

Enligt strategin -punkt 5- att blockera och isolera städer, utestängdes bönderna från de lokala marknaderna. Det kostade Sendero ett förlorat stöd från en stor del av bondebefolkningen precis som jag anförde tidigare i boken. Strategin som skulle leda till regeringens fall ledde istället till stora svårigheter för den andinska bondebefolkningen att kunna försörja sig. Även Skar (1988:14f) kommer fram till samma slutsatser: han hänvisar till studier gjorda av Gonzales år 1983 och Favre år 1984, som hävdar att detta var den viktigaste orsaken till att byborna fjärmade sig från gerillan. Samma bybor hade tidigare varit tacksamma mot gerillan för att den hade undanröjt "lokala plågoris" och tyranniska ämbetsmän. I de sk. befriade zonerna förbjöd Sendero kommersiellt jordbruk och försökte införa en krigsekonomi som byggde på självförsörjning. Sendero missbedömde dock böndernas -däribland quechuaindianernas- beroende av lo-

kala marknader för att få avsättning för sina produkter. Det som enligt strategin skulle leda till städernas försörjningsmässiga kollaps, ledde till landsbygdens ekonomiska kollaps.

Anderson (1987:43) beskriver hur psykologisk krigföring är ett viktigt vapen i Senderos strategi. Hur de försöker underminera den etablerade auktoriteten genom att inge fruktan. I samband med regelrätta avrättningar av kollaboratörer publicerar Sendero också dödslistor på lokala ämbetsmän. Detta har lett till att många lokala politiker och makthavare har avgått.

Det finns ett mönster som kan kopplas till att Sendero även ser den "vita världen" i Peru, som synonym med den gamla ordningen av beroende och exploatering. Den vita världen dvs. den gamla ordningen blir något som är orent och besmittat. Människor, byggnader och föremål, som har haft kontakt med den"orena världen" måste undanröjas. Beroendet av den vita världen och av västerländska krafter i Peru måste undvikas till varje pris. Anderson (1987:43) skriver att Sendero bombade ett renoverat inkatempel eftersom pengar till renovering hade kommit från utlandet. Anderson (1987:78f) redovisar också olika attacker mot diplomatiska mål -ambassader och ambassadtjänstemän- under åren 1980 - 86. När jag läser redovisningen finner jag att Sendero har attackerat och utfört bombattentat mot dåvarande sovjetiska, kinesiska och amerikanska ambassader. Även europeiska, chilenska, kubanska och honduranska ambassader har bombats. Allt och alla som symboliserar den vita världen, den gamla ordningen eller kommunistisk revisionism är möjliga måltavlor för Sendero.

Antropologen Poole och historikern Rènique (1992:1) skriver om en bondeledare som avrättades av Sendero 1991, trots sin vänsterpolitiska tillhörighet. Han hade öppet kritiserat perus uppdelning i militära undantagszoner och det militära styret av dessa zoner. Samma bondeledare var 1988 anklagad av regeringen för terrorism och hade torterats regelbundet under sin ettåriga fängelsevistelse. Det slutliga frisläppandet berodde på kampanjer av nationella och internationella organisationer för mänskliga rättigheter. Enligt mitt synsätt måste Sendero ha klassificerat bondeledaren som en kollaboratör eftersom han hade samarbetat med den gamla ordningen av beroende, för trots sina åsikter verkade han inom den parlamentariska sfären av det peruanska samhället.

Den före detta peruanska åklagaren Tarazona-Sevillano (1990:75f) vars forskningsområde handlar om terrorism, försöker i sin studie *typifiera* en senderist. I hennes beskrivning kan man känna igen Degregoris (1991:237ff) tankegångar om sanningssökande unga människor i *ingen mans land*, eller *frustrationens maskineri* där unga människor utbildar

sig för att sedan upptäcka att samhället inte har behov av deras färdigheter. Även Alberonis (1984:90ff) resonemang om ett socialt och själsligt vakuum fungerar. Tarazona-Sevillano (1990:75f) målar upp en bild där Senderos förmåga att attrahera unga människor till sig beror på deras bristande tillit till det peruanska samhället. Att den enskilda människan har inga eller mycket små förhoppningar om en ekonomisk och social förbättring. Många ser regeringen som orsak till sina problem och för en del av dessa människor blir Sendero vars målsättning är ganska välkänd, en lösning. Exempelvis studenter, som inte kan finna någon sysselsättning som överensstämmer med deras utbildning blir besvikna på samhällssystemet och dess brist på möjligheter. Naturligtvis är detta resonemang även överförbart till andra gerillagrupperingar inom det peruanska samhället, men i vårt fall handlar det om människor som vänder sig till Sendero, som i sin retorik öppnar en ny dörr till framtiden.

## 6. Armén kontra Sendero, institutionell nationalism och alternativ.

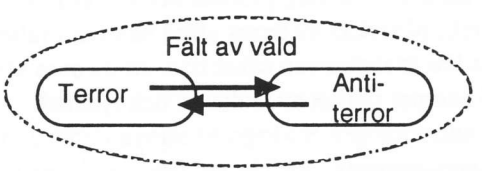
**I detta kapitel åskådliggörs hur den peruanska armén samt Sendero Luminoso befinner sig inom ett gemensamt fält av väpnat våld och terror, där målet med de väpnade aktionerna ofta rättfärdigar medlen. Jag tar även upp hur quechuas indianska och etniska tillhörighet utnyttjas av de båda krigförande parterna, samt hur väpnade aktioner som drabbar civilbefolkningen ingår i komplexa mönster av sk. handlingsrationalitet och efterkonstruktion. Slutligen lyfter jag fram den institutionella formen av nationalism i Peru och ställer den mot alternativa inriktningar.**

***I ett fält av väpnat våld.***

Den peruanska armén och gerillan Sendero Luminoso utgör varandras motpoler i ett sk. "smutsigt krig" som i sin yttersta konsekvens drabbar oskyldig civilbefolkning på ett ganska likartat sätt. Enligt Poole och Rènique (1992: XI) har fram till 1992 över 27.000 människor dödats i kriget mellan armén och Sendero Luminoso. Det är ingen överdrift att säga, att såväl bergens indianfolk, quechuas och aymaras, som en del av djungelns indianfolk, exempelvis ashaninkas utgör inbördeskrigets etniska offer.

I Tidningsartiklar och böcker om konflikten i Peru framställs hur den civila befolkningen är klämd mellan det smutsiga krigets två sköldar av våld och terror (se Skar 1988:1-25, Amnestys rapport 1985:1-45, Poole, Rènique 1992:1-100). Det är möjligt att se hur polariteten mellan armén och Sendero i extrema fall kan yttra sig. Hur medlemmar i en gupp med samma etniska eller sociala tillhörighet -ofta andinska quechuaindianer- ena dagen kan dödas av Sendero eftersom de klassificeras som förrädare och "besmittade" av perus institutionella ordning. Nästa dag kan i princip andra medlemmar ur samma grupp dödas av armén, eftersom de i den peruanska arméns ögon eventuellt kan vara senderister.

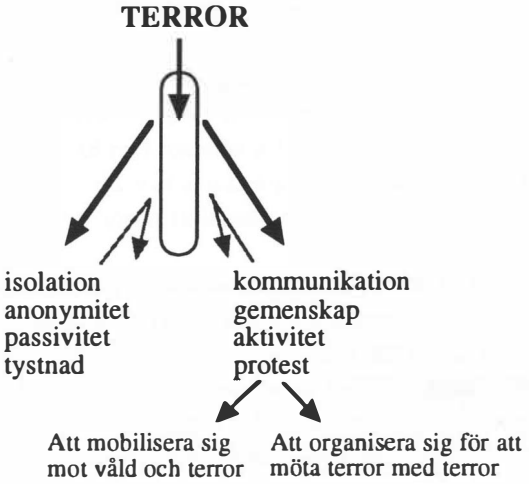
Ur det perspektiv av nationell ordning som den peruanska armén företräder, är det möjligt att applicera etiketten *terror* på Sendero och *terrorbekämpare* på armén. Då har vi en polaritet bestående av terror och anti-terror där båda parter använder våld som medel.




Terror kontra antiterror
figur 13. J.Cronehed 1995

Resultatet blir ett gemensamt fält av våld vars repressiva krafter antingen kan skapa social passivitet eller social aktivitet dvs. vi har hamnat inom ett fält där terror utsätter människor för både direkt och indirekt påverkan. Terror kan skapa tystnad och anonymitet för vissa grupper i ett samhälle, men motsatsen är också möjlig. Terror kan skapa sammanhållning och blir i det perspektivet en samhällelig kraft som kan leda till en dualistisk samhällsutveckling.

Med andra ord, terror kan skapa rörelser som vill möta terror med terror, men påverkan av terror kan även skapa folklig mobilisering mot våld och terror. Rent grafiskt kan processen åskådliggöras enligt följande:




Isolation-Kommunikation
Figur 14. Johan Cronehed 1995

Figuren visar att terror i ett samhälle utsätter människor för både direkt och indirekt påverkan dvs. det är möjligt att definiera sig, att spegla sig själv gentemot enbart *konstruktionen av terror* utan att personligen vara direkt drabbad av terrorns effekter. Konstruktionen är resultatet av både en individuell samt samhällelig process och det är inte säkert att de som utsätts för indirekt påverkan av terror alltid hamnar i fältet av aktivitet och protest. Lika lite är motsatsen säker dvs. att de som utsätts för direkt påverkan alltid hamnar i fältet av isolation och tystnad.

Den peruanska antropologen Rodrigo Montoya (1992:23ff) använder sig av ett "speglingsresonemang" utifrån sin figur *maktens spegel* -figur 6 i boken- när han vill visa hur en samhällelig kraft av dominans kan på-

verka individer i en grupp. På det individuella planet påverkas människan utifrån två nivåer. Den ena nivån är medveten och den andra nivån är omedveten.

Om jag överför och utvecklar hans sätt att resonera till föregående modell -figur 14- så blir terrorn den kraft som påverkar en grupp människor i samhället. Då är den medvetna nivån den del som rationellt speglar sig gentemot terrorn och ser efter om man befinner sig i riskgruppen eller ej. På den omedvetna nivån däremot, ackumuleras känslor som rädsla, hat, sorg och mänsklig förtvivlan. Den omedvetna nivån är icke-rationella drivkrafter, som kan leda till såväl aktivitet, som passivitet. Det är tänkbart att personen i fråga fylls så upp till bredden av negativa känslor att hon känner att någonting måste hända. Det kan handla om att aktivt gå in i en social rörelse eller en organisation för att få utlopp för sin frustration. Rörelsen kan vara av den typ som vill möta terror med terror, men den motsatta utvecklingen är också möjlig dvs. fredlig mobilisering för att motarbeta våld och terror.

Jag har tidigare i boken beskrivit hur "rondas campesinas" uppe i de andinska bergen blir ett alternativ till både statliga rättsskipande instanser och till gerillans rättsskipning, mycket beroende på att rondas campesinas använder mindre våld i sitt agerande. Rondas campesinas beväpnar sig som en strategi för att självständigt kunna stå utanför terrorn i Peru. Det är således inget bra exempel på en rörelse som har avsagt sig möjligheten att använda väpnat våld. I Peru finns det dock även andra "obeväpnade" sociala rörelser och organisationer som protesterar mot våldet. En del av dessa försöker mildra konsekvenserna av det väpnade våldet och utgöra ett fredligt alternativ gentemot terrorn. Poole, Rènique (1992:26, 92f) tar bla. upp olika former av organisation på gräsrotsnivå. Hur olika föreningar i städerna hjälper nyanlända flyktingar från undantagszonerna. Hur kvinnor från slumkvarteren etablerar och engagerar sig i sk. soppkök för allmän utspisning, men också aktivt protesterar mot bla. Senderos våldshandlingar (se även Amnesty 1985:31-33).

***Quechuas etnicitet och andras syften.***

Under mina samtal med Arroyo Reyes kom vi fram till följande strategier, angående hur quechuaindianernas etniska tillhörighet utnyttjas propagandistiskt av både Sendero Luminoso och den peruanska armén. I våra samtal utgick vi från en klasspyramid -se figur 3 i boken- vilket är relevant för det peruanska samhället, eftersom både klasstillhörighet och samhällsposition i Peru är ganska låsta. Klasspyramiden bygger på social kamp för att nå högre upp i hierarkin. Mycket få andinska bönder har möjlighet att nå upp till medelklass.

Senderos strategi är att använda en terminologi bestående av klassbegrepp. Högst upp befinner sig överklassen vilken är lika med fienden. De kallas "los blancos" -de vita- vilket är likvärdigt med det koloniala arvet och den gamla ordningen. Sendero Luminoso använder det långvariga förtrycket och diskrimineringen av quechuaindianerna som ett vapen mot överklassen och den peruanska nationalstaten. Sendero använder en marxistisk klassterminologi och förespråkar det klasslösa samhället där alla skall vara jämbördiga. Att vara "vit" är att vara överklass och de vita är fienden. Klass och etnicitet är Senderos strategi, först kommer klass och sedan etnicitet, detta förklarar delvis deras brutalitet. Indian som är klassförrädare avrättas. Indian -quechuaindian- som har samröre med vit avrättas. Människor som befinner sig på den gamla vägen måste undanröjas. Sendero är vägvisare och den nya vägen är den "lysande stigen", som i sitt revolutionära idealtillstånd bygger på massornas revolution.

Armén utnyttjar också etnicitet genom att konstruera en prototyp av fienden. Andinska indianer sammanlänkas med Sendero. Andinsk indian är lika med terror, fara. Quechuaindianer utmålas som ett möjligt hot och potentiella mördare. Armén bedriver en propaganda gentemot quechuas. En propaganda som skall appellera till mestiserna i det peruanska samhället. De stammanställda officerarna representerar den vita världen. Soldaterna som skall tjänstgöra i bergen rekryteras helst från kusten och gärna zambos dvs. peruaner med afrikanskt ursprung, som har låg grad av samhörighet med den andinska kulturen. Arméns strategi är att andinsk indian är synonymt med Sendero. Denna strategi skall appellera till perus breda skara av mestiser framförallt i Lima och kustregionen.

***Rationalitet, handling och mytologi.***

Utifrån min synvinkel bärs båda parternas väpnade strategier upp av såväl en bakomliggande rationalitet som av mytologiska konstruktioner. Rationaliteten för Sendero Luminoso är att störta det rådande systemet av exploatering, förtryck och att i framtiden skapa ett jämlikt samhälle. Mytologin är baserad på en renlärig form av kommunism med starka inslag av våld, att vara med i Sendero är att befinna sig på den utvalda rätta vägen. Den smittsamma sjukdomen är i detta fallet revisionismen och det kapitalistiska samhällssystemet. Arméns rationalitet i Peru är att bekämpa terror med terror dvs. anti-terror, och mytologin är att företräda det nationellt sammanhållande "faderskapet" samt att ses som det nationella samhällets försvarare i tider av hotande anarki och kaos.

Rationalitet och mytologi blir i föregående exempel två krafter som understödjer och i vissa fall nästan går in i varandra. Antropologen Allen Feldman (1991:14) skriver i min översättning och tolkning följande:

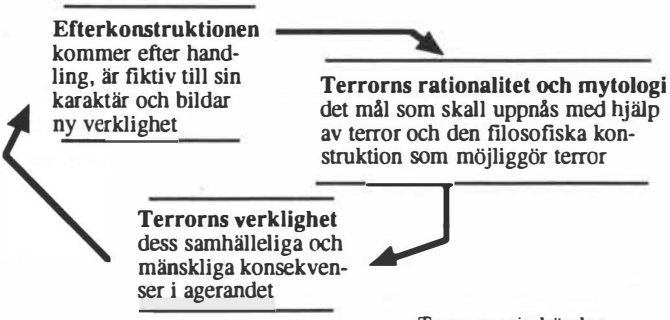
*Händelsen är inte vad som sker utan händelsen är det som kan återberättas. Händelsen är verksamhet som är organiserad utifrån kulturellt lokaliserade betydelser. Berättelserna framförs -praktiseras- precis som om de var skrivna. Berättandets koncept är inte synonymt med bokens modell eller tecken från ett alfabet.*

Utifrån mitt synsätt både särskiljer och sammanför ovanstående utdrag två dimensioner från varandra ; det som sker dvs. händelsen respektive återberättandet. I den dimension som består av händelsen eller "händelsernas verksamhet" ingår den kulturella förståelse dvs. den kulturella ram som alla dess aktörer delar. I vårt fall exempelvis quechuaindianerna, medlemmar i Sendero Luminoso eller militärer i den peruanska armén. Den andra dimensionen visar däremot hur berättelsen, det sk. återberättandet kan likställas eller tom. övertrumfa händelsen. I ett sådant perspektiv kan terroraktens reella verklighet underordnas den verklighet som skapas av dess aktörer. Om vi utvecklar tankemönstret så går vi från aktens rent fysiska realism till ett delvis fiktivt återberättande av terroraktens handling och innebörd. Återberättandet bildar då grunden för nya former av verklighetsuppfattning. Denna uppfattning är möjlig att exempelvis rituellt manifestera i kollektiv utlevelse. Utlevelsen kan ta en mängd olika former, allt från patriotisk nationalism till ritualiserat våld.

Det blir en mänsklig verklighetsuppfattning som är sammansatt i komplexa mönster av agerande och efterkonstruktion dvs. muntliga berättelser. Detta komplexa mönster möjliggörs av en ursprunglig mytologi eller om man så vill, en ideologisk grundkonstruktion som kan gå ut på att man känner sig hotad, att man måste försvara sitt ursprung. Mytologin möjliggör terror för att trygga social, religiös och historisk tillhörighet.

Rationalitet och mytologi understöder därför ofta varandra i konstruktioner som möjliggör terror och själva återberättandet får en central plats i processen "den bakomliggande rationaliteten till terror".

Utifrån nyckelorden *konstruktion* och *efterkonstruktion* är det möjligt att skapa följande figur:




Terrorns spiralrörelse
figur 15. J. Cronehed 1995.

Det vi får är en sammansatt och ganska komplex process. Nyckelorden, *Terrorns rationalitet och mytologi, Terrorns verklighet* och *Efterkonstruktionen* skall inte ses som kronologiskt fixerade enheter. Modellen skall snarare ses som en snurra eller en spiral vars rörelse accelererar. När hastigheten har blivit tillräckligt hög går enheternas olika element in i varandra. När hastigheten ökar ytterligare osynliggörs enheternas innebörd helt eller delvis likt konturerna som försvinner på en färgsnurra. Kvar blir bara bilden av den "hotande andre" dvs. den projicerade bilden av fienden och terrorn som en form av självgående kraft. Dess drivmedel utgörs av paranoia, en paranoid rädsla och paranoid hotbild. Terrorns spiralrörelse blir så högt uppskruvad att bara bilden av den hotande andre är synlig. Detta möjliggör processer av mytologisk konstruktion och efterkonstruktion. Vilket i sin tur både möjliggör och sedan "förklarar" samt ger alibi för olika former av terrordåd.

***Återberättandets konstruktion av ny verklighet.***

Poole och Rénique (1992:8) skriver om två massmord som utfördes av den Peruanska armén 1985 i Pucayacu och Accomarca. Armén avrättade sju skollärare i Pucayacu och gömde deras kroppar i två omarkerade gravar. I Accomarca var 25 soldater från en närbelägen arméposting med om att tvinga bönder från deras hem. De torterade och slog män och barn, samt våldtog kvinnor. Byborna föstes sedan in i ett stort hus som soldaterna -enligt överlevande vittnen- besköt med maskingevär och sedan satte eld på 39 vuxna och 23 barn dog.

Den ansvariga löjtnanten vittnade enligt följande:

> Du kan inte lita på en kvinna, en gammal man eller ett barn, eftersom Sendero indoktrinerar dem när de bara är två eller tre år gamla. Undan för undan, genom manipulering och bestraffning vinner de över dem till deras sak.

Den dåvarande presidenten Garcia lovade att rättvisa skulle skipas, men som svar hyllade höga militärofficerare löjtnanten som en nationalhjälte. Eventuellt dömdes han senare till 10 dagars fängelse av en militär domstol (Poole, Rénique 1992:8).

Vi kan bla. i löjtnantens vittnesmål skönja en mycket stor rädsla för Sendero Luminoso. Hur i princip alla tom. små barn kan vara blivande senderister. Den som bekämpar Sendero räddar nationen och är följaktligen en hjälte, att döda "troliga" senderister blir också hedersvärt. Förvisso är många sympatisörer och anhängare till Sendero väldigt unga. Det är också troligt att barn till föräldrar som är senderister också senare kan bli medlemmar i gerillan. Om vi nu ställer akten av terror gentemot löjtnantens efterkonstruktion kan vi likväl finna ett gap mellan polerna av agerande och återberättande. Gapet fylls upp av paranoia och terror som en självgående kraft. Det möjliggör följande strategi som redan 1983 beskrevs av en peruansk general :

> Polisstyrkan vet inte vem som är senderist, inte hur många de är, inte heller när Sendero skall attackera. För att polisstyrkan skall lyckas måste de till att börja med döda både senderister och icke-senderister, eftersom det är det enda sättet att försäkra sig om att lyckas.....Polisen dödar 60 personer, och kanske är det som mest tre senderister bland dem. Med största säkerhet säger polisen att det var 60 senderister.
>
> (Skar 1988:24)

Vi ser här hur en ny och delvis fiktiv verklighet skapas. Myten blir självregenererande, alla kan vara senderister, alla som dödas av armén och polisen "är" följaktligen senderister.

Även Sendero använder sig av liknande metoder när de konstruerar sina "mytologiska sanningar". Poole och Rénique (1992:3) tar i deras bok upp vad tidningen el Diario -som är ett språkrör för Sendero- skrev den 29 augusti 1991 angående två polska franciskanermunkar, som hade dödats av Sendero:

> Reaktionens krafter har genom sina journalister försökt visa hur dessa två personer....bara var två goda franciskanerpräster, som arbetade för de fattiga. Men ingenting kunde vara längre bort från sanningen. Partiets tusen ögon och öron bevisade utan en skugga av tvivel, att båda två var imperialismens agenter. De var kamouflerade präster och involverade i att skapa *biståndsberoende* (asistencialismo) som ett medel för att kontrollera massorna.....också genom att penetrera folket med imperialismens krafter via prästerskapet. Frånsett deras *konserverande* handel i människors tro, så blev det också bevisat att dessa individer spionerade för the yankees. Det är väl känt att i alla länder, är det polska prästerskapet de mest tillgivna tjänarna till CIA:s planer, med resultatet att en av deras chefer nu är ledare för Vatikanen.

Antropologen Orin Starn (1994:16f) åskådliggör att det är lätt för en *gringo* dvs. en utlänning att få ett rykte som CIA agent i de andinska bergsbyarna. Han skriver vidare att USA´s försvarsdepartement finansierade ett dussintal undersökningar i anderna under 1950 och 60-talet. I Senderos uttalande går det alltså att finna en kärna av realism, som sedan mytologiseras och återberättas i form av en ny verklighet. I denna verklighet blir hela det polska prästerskapet inklusive påven intimt sammanlänkade med CIA. Avrättningen av de båda prästerna blir på så sätt utifrån Senderos synvinkel en rättmätig och tom. nödvändig handling dvs. mytologiska konstruktioner skapar nya former av verklighet.

***Institutionell nationalism och alternativ.***

Nutidens konflikt i Peru kan ses som den yttersta konsekvensen av kulturmötet mellan indianer och spanjorer 1532. Ur mötet utvecklades de parallella världar som i dag utgör konfliktens grogrund.

Det existerar en *institutionell nationalism* i Peru. Den är toppstyrd via regering och militär och bygger på det spanska koloniala arvet. Det handlar om en kolonial kontinuitet där även Pizarro ingår som en förhärligad symbol. Han står staty vid regeringspalatset på Plaza de Armas i Lima. Nationalismen innehåller värderingar om att alla skall försvara och vara trogna fosterlandet. Den handlar om perus nationella frigörelse 1821, kriget mot Chile i slutet på 1800-talet samt gränstvister med Ecuador i modern tid. Även idrottsevenemang är viktiga nationella manifestationer där armén ofta ingår. När Peru spelar landskamp i fotboll direktsänder alla teve och radiokanaler matchen samtidigt. Tom. inkariket ingår i den peruanska nationalismen, som en blomstrande och förfluten högkultur.

Peruanska politiker kan säga att de vill återupprätta "inka-andan" och att det skall leda till nationell blomstring. Men i den institutionella nationalismen ingår inte de ursprungliga invånarna; quechuas, aymaras eller djungelns indianfolk, som indianer. Först som bönder, lantarbetare eller manuell arbetskraft, får de en plats längst ner på samhällsstegen i den nationella modellens klasshierarki.

I det peruanska samhället finns det också olika former av alternativ till den institutionella nationalismen i Peru. De bygger bland annat på den långa processen av indianskt motstånd och anpassning. Där ingår element av antikolonial kamp och den alternativa nationalismen vänder sig mot förtryck och diskriminering av etniska grupperingar. Rörelserna bärs delvis upp av intellektuella och studenter, men även indiangrupperingar -medlemmar från quechuaindianerna- ingår i den alternativa nationalismen. Det handlar om rätten att både få bibehålla sin etniska tillhörighet och anses som en jämbördig medborgare i det nationella samhället. Det ges ut kritiska undersökningar och studier, som vill visa på alternativa lösningar inom det peruanska samhället. Även författare, antropologer som exempelvis Montoya tillhör denna gren.

I detta spektrum av alternativ befinner sig indian- och bonderörelser som tex. Rondas Campesinas. Även Sendero Luminoso samt perus många andra gerillafraktioner är organisationer som står för alternativa utvecklingsriktningar inom den peruanska nationen.

Om vi låter quechuakulturen bli en spegel av den inre väpnade peruanska konflikten, så handlar det om flera olika livsvärldar som delar samma rum, men inte kan samexistera eller kommunicera på jämbördiga villkor med varandra. Ur detta har utkristalliserats en polaritet där båda sidor bekämpar en "epidemisk sjukdom" och där alla "smittbärare" måste undanröjas. Beroende på vilken sida man befinner sig har sjukdomen olika namn och att vilja vara ifred eller neutral i en sådan konflikt blir inte längre möjligt. Om smittan tränger in i din värld återstår bara kaos. Det är mycket svårt att kunna stå utanför och inte låta sig påverkas av det fält av våld som Sendero och den peruanska armén tillsammans representerar.

Om vi ser det peruanska samhället i ett historiskt perspektiv av kontinuerlig konstruktion, så har definitionerna för att urskilja sociala samt mänskliga skillnader varit ras, klass och etnicitet. Under olika historiska skeenden och under olika tidsperioder har dessa tre begrepp framsprungit för att sedan löpa parallellt genom den peruanska historien samt samhällsutvecklingen enligt följande:

**Ras**

Den spanska erövringen 1532, kolonialtiden. 1550 hölls indianprocessen i Valladolid. Om indianerna ,ursprungsinnevånarna skulle få mänskliga rättigheter grundade juridisk på likvärdighet eller ej. Något egentligt domstolsutslag fastställdes aldrig.

**Klass**

Frigörelsekrigen på 1820 talet. 1854 förbjuds slaveriet formellt. Under 1800 talet påbörjas torskaligt järnvägsbyggande, guano och salpeter export. Kinesisk kuliarbetskraft importeras.

**Etnicitet**

1900 talets början. Utvinning av olja och brytning av kopparmalm. Livsmedels, textil och sedermera fiskeindustri börjar utvecklas. Alltfler fackföreningar bildas.
*Indigenistas* förespråkade på 1920-talet en återgång till gamla inka- indianska traditioner och att *indianproletariatet* skulle resa sig ur sitt förtryck. General Velascos militärkupp 1968 och jordreformer. Bondeuppror 1973 och 75. Etniska minoriteter börjar nu aktivt organisera sig i sociala rörelser baserade på självdefinition.
Sendero Luminoso inleder sin väpnade kamp i början på 1980 talet.

Ras-klass-etnicitet, figur 16. J.Cronehed 1995
baserad på div. allmänna källor.

I det nutida peruanska samhället existerar dessa definitioner parallellt och i samspel med varandra. Den moderna formen av etnisk identitet bygger mycket på de olika etniska gruppernas egen definition av sig själva. Utifrån de parallella och samexisterande begreppen *ras - klass - etnicitet* finner jag en uppdelning i två fält som representerar olika krafter vilka verkar på det samhälleliga planet i Peru. Det ena fältet står för homogenitet och det andra för ett samhälle av kulturell mångfald.

| Homogen | Heterogen |
|---|---|
| Integrering | Kulturell mångfald |
| Assimilation | Pluralism |

**Armén**
Förespråkar en hierarkisk klassmodell och en industriell utveckling liknande västvärldens.

**Sendero**
Förespråkar en jämlik klassmodell. Först rasera staten sedan en jämlik fördelning.

Homogen-Heterogen
figur 17. J.Cronehed 1995.

Jag anser att varken den peruanska armén eller Sendero Luminoso befinner sig inom fältet av "kulturell mångfald" dvs. det fält som kan tillvarataga quechuas och andra indiangrupperingars önskan att bevara sin etniska identitet i det peruanska samhället.

Paradoxalt nog bekämpar armén och Sendero varandra utifrån två skilda ideologiska tillhörigheter där kampens optimala slutresultat liknar varandra. I den institutionella modell av nationalism som armén företräder, är man bara fullt ut välkommen som mestis in i det nationella faderskapet. I Senderos modell är man däremot bara välkommen om man är ideologiskt upplyst och troende på den nya kommunistiska ordningen. Den ordning som skall komma efter det att den gamla har raserats. Som jag ser det utgör armén och Sendero därmed två oppositioner inom samma fält av homogenitet där ett av nyckelorden är *integration*.

Ur ett rent teoretiskt perspektiv är det möjligt att se en framtida lösning på den inre konflikten i Peru utifrån kommunikation och samförstånd mellan de samhälleliga krafter som står för integrering respektive kulturell mångfald. För en quechua måste det då bli möjligt att vara såväl indian som framgångsrik i det peruanska samhället och inte som i dagens Peru där en indiansk tillhörighet ofta upplevs som en belastning. Utifrån enbart teoretiska tankegångar är lösningen ganska enkel. Den ligger i linje med den peruanska konstitutionens vackra formuleringar angående etnicitet och lika värde. Perus sociala och politiska verklighet får dock dess konstitution att endast likna en visionär förhoppning. Teoretiska lösningar på högst påtagliga samhällsproblem blir nog lätt visionära.

Den peruanska antropologen Montoya (1992:33ff) förespråkar ändå en möjlig lösning på konflikten i Peru och det handlar om rätten att få vara annorlunda. Om den rättigheten finns måste också samhället respektera de saker som gör människor olika. Denna lösning harmonierar enligt mitt synsätt både kulturell mångfald och integration.

## Gravplats

*Pråliga gravmonument*
*smyckade av guldets glans*
*beskyddade och skyddade*
*av madonnans*
*vidsträckta händer*

*Och som om tron*
*inte riktigt räcker till*
*säkerhetslås*
*för säkerhets skull*

*Dom säger döden*
*är lika för alla*
*kanske gäller det*
*dom döda*

*Men medan*
*rikedomens gravar*
*värdigt vittrar sönder*
*rakas fattigdomens*
*kvarlevor bort*
*när hyreskontraktet löper ut*

*Den handhuggna gravstenen*
*blir till en spegel*
*en spegelbild*
*av samhället*
*i miniatyr*

*Se dig själv*
*i spegelns bild*
*se efter*
*vem du är*

*Urubamba 1981*
*Johan Cronehed*

Foto J. Cronehed 1981.

## 7. Sammanfattning.

***Historisk bakgrund.***

I rekylen av den kulturella konfrontationen mellan de spanska erövrarna och den andinska indianbefolkningen år 1532, påbörjades under den spanska kronans överhöghet en parallell kulturutveckling. Inkas språk och en liknande kosmologi utgjorde viktiga element när quechuaindianerna definierade sig gentemot spanjorerna i det land som fick namnet Peru.

Quechuaindianernas kulturella överlevnadsstrategi gentemot den spanska dominansen innebar anpassning, motstånd, utbyte samt därmed även kulturell utveckling. I denna process inlemmades olika spansk-europeiska element i quechuakulturen.

Den parallella kultur och samhällsutvecklingen initierades även av spanjorerna själva. Den spanska administrationen utgick från staden Lima nära kusten och inte från den tidigare inkahuvudstaden Cuzco i perus södra inland. Invånare av spansk härkomst sågs som medlemmar av den spanska nationen medan de av indiansk härkomst -quechuaindianerna- sågs som tillhöriga den indianska nationen dvs. de koloniserade. Medlemmarna i dessa "skilda nationer" hade olika juridiska rättigheter och skyldigheter gentemot den spanska kronan.

Under 1820-talet uppnåddes den peruanska självständigheten gentemot den spanska kolonialmakten. I bildandet av den nya nationalstaten sammansmälte rent teoretiskt de tidigare sk. åtskilda nationerna bestående av indianer och spanjorer. I praktiken blev dock inte processen av nationell sammansmältning större än att det istället skapades en uppdelad nation på nya och befolkningsmässiga grunder. En befolkning som nu bestod av indianer, mestiser, ättlingar till afrikanska slavar och den vita spanska befolkningen.

Det existerade vid den här tiden en nationalistisk potential hos quechuaindianerna. Det handlade bla. om att quechuas ansåg sig kunna fullgöra sina medborgerliga åtaganden gentemot såväl den peruanska staten som det lokala indiansamhället. Quechuaindianerna kallade detta för att vara en god *republicano* och det kunde ha blivit en av den sammanlänkande identitet, som krävdes för att inlemma quechuaindianerna i en nationell politisk ram av ömsesidig förståelse. Istället blev 1800-talet en epok då perus andinska indianbefolkning alltmer exkluderades från det nationella samhällets sfär av social och ekonomisk utveckling. Quechuaindianernas betydelse som lågavlönad arbetskraft fanns fortfarande kvar, men deras betydelse som "skattebetalande tillgång" minskade i det peruanska samhället under 1800-talets senare hälft.

Under 1800-talet passerades indianerna av mestiserna på den peruanska samhällsstegen. Delvis pga. av det allt större antalet mestiser i förhållande till indianer i Peru, men också beroende på att mestisernas funktion som hantverkare, lantarbetare, affärsinnehavare etc. blev allt viktigare i det peruanska samhället. Indianerna integrerades aldrig in i en gemensam nationell tillhörighet med perus mestiser. Lokala makthavare - godsägare, lokala handelsmän- var egenmäktiga mellanhänder i centralmaktens kontrollsystem gentemot de andinska indianerna. I Peru skapades aldrig något nationellt fungerande kontrollsystem, som utgick från en strategi av integration av indianbefolkningen in i det nationella samhället.

***Quechuaindianerna i modern tid.***

Friedmans definitioner av ; *traditionell etnicitet* dvs. kollektivt medlemskap, släktskapsbaserad och *etnisk identitet utifrån en identifikationsskala* -svag till stark och vice versa- är användbara för att belysa quechuaindianernas möjligheter till etnisk identifikation. Den förstnämnda definitionen i ett regionalt perspektiv och den andra i ett nationellt. Quechuas är inte isolerade öar i det peruanska samhället och de har bla. varit mycket aktiva deltagare i perus moderna process av storskalig urbanisering. Det är också viktigt att framhålla att quechuakulturen inte är homogen i ett nationellt perspektiv. Den är regionalt orienterad, men med gemensamma möjligheter till etnisk identifikation. Kort sagt, man lever med gemensamma traditionella och kulturella nämnare.

Själva ordet *indian* är i det peruanska samhället ofta förknippat med ett negativt stigma. Detta gör att en quechuaindian kan välja att lägga betoningen på sin identitet i ett annat samhällsregister ; exempelvis som *campesino* -bondetillhörighet- eller som *indigena* -ursprungsbefolkning- och därmed utelämna beteckningen indian. Den andinska quechuaindianen befinner sig med andra ord inom ett ganska brett spektrum av alternativa identitetsbenämningar, som dessutom ofta är situationsbetingade. I mina ögon gör man inte quechuaindianen rättvisa genom att göra indiandefinitionen alltför snäv eller genom att enbart hänföra dem till en begränsad ekonomisk klasstillhörighet, som exempelvis andinska bönder.

Gränserna mellan quechuaindianer och mestiser är teoretiskt sett öppna. En indian har möjlighet att avsäga sig yttre attribut, lära sig spanska , samt att därefter så småningom uppgå i populationen av mestiser dvs. att vara indian eller mestis i Peru är mycket en fråga om att deltaga i en västerländsk eller indiansk livsstil.

Den moderna formen av antagonism mellan indian och mestis bygger på att social integrering utgår från en nationell hierarkisk klassmodell där indianen är underordnad mestisen dvs. quechuaindianen har mycket små möjligheter till social förflyttning uppåt i samhällshierarkin, som indian. *Cholo*, är ett begrepp som används för indianer som bara delvis har transformerats in i mestistillhörighet. Cholo är också en samhällsposition där den fd. quechuaindianen markerar ett avstånd till sin forna indianska identitet. En cholo är på väg mot en ny tillvaro som huvudsakligen bärs upp av västerländska samhällselement. I Quijanos analys är *el cholo* symptom på konflikten mellan den vita spanska och den indianska livsvärlden. Det handlar om konflikten mellan en industriell och en förindustriell kultur. De existerar sida vid sida, men inte utan stridigheter och det peruanska samhället är format efter ett system där de vita spanskspråkiga kulturbärarna har en socialt fördelaktigare position jämfört med de indianska -däribland quechuaindianerna. Den dominerande samhällsgruppen skriver alltid sin egen historia och släpper aldrig in några andra än sig själva i den sektor som kan utöva dominans. Sett med Quijanos ögon blir indianerna ett offer för den västerländska kapitalistiska utvecklingen. Jag anser däremot att det är viktigt att betona att såväl quechuaindianer som cholos i modern tid är ganska aktiva deltagare i den kapitalistiska processen.

***Nationell integration, modernisering och identitet.***

General Velascos regim 1968 -75 försökte modernisera Peru genom en strategi där man nationaliserade banker och tung industri. Samtidigt ville man få in utländska investeringar för att bygga upp exportindustrin. På det regionala planet exproprierades jordegendomar som bla. omvandlades till kooperativ under statlig ledning. Arbetsvillkoren inom kooperativen utgick från höglandsindianernas -quechuas- kollektiva form av arbetsgemenskap. Velascos strategi gick ut på att få bort landsbygdens nästan feodala bromsklossar, för att sedan utifrån en politik av nationellt oberoende modernisera landet. Projektet genomfördes aldrig fullt ut och regimen lyckades heller aldrig integrera perus alla sociala samt etniska grupperingar i det "nationella samförståndets" utvecklingspolitik.

Industrialiseringen och framförallt urbaniseringen av Lima och kustregionen har i modern tid hela tiden stegrats. I det peruanska höglandet där quechuaindianerna har sin traditionella tillhörighet, råder däremot ett motsatt förhållande baserad på ekonomisk stagnation. Inflyttning till Lima har i modern tid omfattat alltfler andinska indianer.

Inflyttningen till *barriadan* -slumförorten- kan fungera som en frigörelseprocess för den andinska quechuakvinnan. Hon kommer i kontakt med kvinnor som inte svarar upp mot den form av kvinnlig underordning som härskar i anderna. Hennes ekonomiska bidrag via lönearbete är minst lika viktigt som mannens. Det är dock en frigörelse som oftast befinner sig inom en ganska begränsad kvinnlig sfär där lönearbetet består av typiska kvinnosysslor -tvätthjälp och hushållsarbete.

Montoya använder sig av en *spegelmetafor* för att med indianska ögon förklara vad som sker när indianen ställs inför den nationella modellens värdenormer. Självspeglings-processen innebär att Quechuaindianen på det imaginära planet provar det nationella samhällets rollmönster för att se hur utfallet blir dvs. om hon passar in i det nationella samhället eller ej. Om eller när, rollmönstret passar in i samhällsmodellen får den enskilda individen sitt "ID-kort", en slags yttre och inre behörighet att deltaga i det nationellt etablerade samhället. En quechuaindian behöver förändra sig för att passa in i den vita världens samhälle och hon kan då ikläda sig en mask, "spela teater" eller förneka samhällsmodellen för att betona en annan identitet. En av Montoyas intervjuer visar också på möjligheten att lära sig bli quechuaindian dvs. en kvinna som har förnekat sitt quechuaindianska ursprung börjar alltmer bli medveten om den delen av sin identitet. Hon återinlär den andinska kulturen och börjar betona den indianska identiteten. I mina ögon visar detta också på möjligheten att harmonisera två kulturella tillhörigheter.

Perus modernisering och storskaliga urbanisering kan ses som en form av nationell integrationsstrategi. Det handlar för quechuaindianen om möjligheten att få en nationell identitet och därmed bli positionsbestämd inom den peruanska nationen. Enligt den sk. nationella modellens ögon, dock inte som indian utan i så fall lantarbetare eller bönder längst ner på den nationella samhällsstegen. Denna strategi märktes tydligt i Velascos jordreformslag 1969, vars dekret avskaffade termen *indian* i all offentlig dokumentation och ersatte ordet indian med *campesino* -bonde. En anledning var regimens önskan om att integrera indianerna in i en nationell klasstillhörighet som bönder. Termen *campesino* omvandlades dock av bla. quechuaindianerna själva att bli synonymt med indian. Icke andinska jordbrukare kallar sig konsekvent för *agricultores* - jordbrukare dvs. uppdelningen bibehölls fast med nya etiketter ; *campesinos* och *agricultores.*

***Utbildning som ett kulturellt projekt.***

Nationellt styrd utbildning kan vara etniskt förgörande: I perus statliga grundskolor är skoluniform obligatorisk. Pojkarnas hår klipps mycket kort och delar av undervisningen har tydliga likheter med militärer-

nas dvs. man fostras att älska "faderslandet" på ett mycket auktoritärt sätt. Skoldagen börjar med den peruanska nationalhymnen och fortsätter med starka inslag av militär disciplin och exercis.

Utbildning kan också ingå i en etnisk grupps strategi för att försöka få ökat inflytande på det omgivande nationella samhället. I quechuaindianernas fall handlar det om att ta till sig kompetensen som det nationella utbildningsprogrammet ger för att sedan omvandla det i eget syfte. Syftet stämmer dock inte alltid överens med perus politiska intentioner ur nationell synvinkel.

Den andinska befolkningen söker i sin utbildningshunger ett verktyg för demokratisk kamp gentemot mestiserna och lokala makthållare. Det handlar om att söka sanningen och att utifrån quechuaindianernas synvinkel frigöra sig från nationella strukturer av lögn och falskspel. Det existerar en myt bland quechuaindianerna om att utbildning är en väg till frälsning. Den skapar en messiansk föreställning om att utbildning är lika med yrke. Har man ett yrke är man räddad från ekonomisk fattigdom och framtiden är tryggad. Myten handlar också om att få tillträde till den vita spanskspråkiga världen och dess möjligheter. Myten om utbildning utgår, projiceras nationellt av den vita världen i Peru. När quechuaindianerna anammar projektionen dvs. utbildning som frälsare, hamnar de ändå oftast bara i periferin av den vita spanskspråkiga världen och dess livsmöjligheter.

Utbildning kan för en quechuaindian också vara ett sätt att försöka nå en högre social position som mestis i det peruanska samhället. Quechuas förhoppning om ett bättre liv som mestis fungerar som ett slags drivmedel i maskineriet. Den första gränsen som måste överskridas är att lära sig det spanska språket. Nästa gräns är att skaffa sig en utbildning som är gångbar på det nationella planet. Slutligen krävs det social kamp för att tillägna sig de yttre och inre egenskaper som krävs för att kunna passera och identifieras som peruansk mestis. Paradoxen i detta "frustrationens maskineri" är att quechuaindianen kan förlora sin ursprungliga indianska identitet på vägen och att målet -som mestis- inte alltid uppfyller förväntningarna dvs. att exempelvis utbilda sig till lärare för att sedan upptäcka att man inte kan få försörjning inom sitt yrke. Med andra ord, vare sig quechuaindianen lyckas uppnå en samhällelig tillhörighet som mestis eller inte så kan frustrationen bli stor. Det peruanska samhället kan inte längre svälja alla högutbildade.

***Sendero Luminoso.***

Vid universiteten blir den andinska studenten -i vårt fall quechuaindianen- delaktig i idéer som kan handla om samhällets förändring, men

dessa idéer avspeglas inte i det peruanska samhällets sociala och ekonomiska verklighet. Den maoistiskt inspirerade gerillan Sendero Luminoso kan utgöra ett alternativ, "en räddningsplanka" för de unga och rotlösa som söker ett nytt sammanhang att bli delaktiga i. Sendero kan hjälpa dem att se "sanningen", men bara för dem som kan se sanningen på ett ganska likartat sätt. Med andra ord, för den enskilda individen kan det handla om att uppgå i Sendero Luminoso i egenskap av organisation eller i dess tidiga skede, en social rörelse.

Alberonis *nascent state* är lika med en ny social rörelse som utgör ett alternativ till samhällets befintliga institutioner. Den utgör också i sitt teoretiska idealtillstånd en slags kärleksförklaring till rörelsen där dess medlemmar befinner sig i en gemensam sfär av positiv energi. *Nascent state* skapar hos dess medlemmar en känsla av att befinna sig i en brytpunkt mellan uppgåendet i den nya föränderliga rörelsen och det omgivande kontinuerliga, fasta samhället dvs. separationen med det omgivande samhället upplevs fullt ut, samtidigt som rörelsen måste befinna sig inom samma fält som det omgivande samhället. Båda hämtar näring från varandra och föder på så sätt sig själva som den andre. När Sendero bildades och verkade i början på 1970-talet kunde den upplevas som en sådan rörelse.

Det är också möjligt att beskriva Sendero Luminosos utveckling genom att ta upp Wieviorkas beskrivning av en *antimovement* dvs. en *social antirörelse*. Antirörelsen utgår från en totalitet vars ideologi är mycket fientligt inriktad mot det etablerade samhället. I många fall blir raserandet av den rådande samhällsordningen ett dominerande inslag i en antirörelses mytologi.

Jag anser att Senderos i sin utveckling har gått från social rörelse till antirörelse och från frihetskämpande gerilla till en organisation som använder terror som medel i det peruanska samhället.

"Projektet" Sendero Luminoso startades av en grupp som bröt sig loss från det kommunistiska partiet Bandera Roja *-Den röda fanan-* för att starta sitt eget revolutionära projekt. I början på 1970-talet etablerade sig Sendero som en social rörelse i Ayacuchoprovinsen i det peruanska höglandet. Rörelsens centrum var universitetet San Cristobal de Huamanga i staden Ayacucho, där dess ledare Abimael Guzman arbetade som lärare. Den ideologiska grunden utgjordes av en syntes av Marxism - Leninism och Maoistiska läror. Sendero som social rörelse expanderade regionalt via universitetets studenter, som spred det ideologiska budskapet vidare till såväl andra universitet som hem till sina lokala samhällen bla. andinska quechuabyar.

I mitten på 1970-talet blev Sendero Luminosos karaktär som antirörelse allt tydligare. Den "ideologiska behållaren" kom alltmer att fyllas och integreras med tankar och strategier om aktiv väpnad kamp mot det rådande peruanska samhället. Mao Tse-tungs militära strategier under den kinesiska revolutionen var ett viktigt utgångsläge och precis som för Mao skulle bönderna utgöra revolutionens bas. 1976 förlorade Guzmans politiska gruppering kontrollen över universitetet i Ayacucho. Teoretiskt konstruerade gerillastrategier omvandlades för att fyra år senare resultera i väpnad revolutionär kamp. Sendero hade nu gått från antirörelse till en väpnad gerillaorganisation.

Under början och mitten på 1980-talet genomförde Sendero Luminoso militära aktioner riktade mot peruanska haciendaägare, samt det system av förtryck och orättvisa som de representerade för de andinska bönderna. Sendero kunde i dessa fall ur quechuas perspektiv ses som en frihetskämpande gerilla. Slutligen blev gerillan själva förtryckare genom att förbjuda kommersiellt jordbruk inom sina sk. befriade områden. Bönderna -däribland många quechuaindianer- utestängdes därmed från lokala marknader, som var mycket viktiga för deras möjligheter till avsalu och ekonomisk överlevnad. Sendero förlorade på så sätt stora delar av de andinska böndernas frivilliga stöd. Våld och terror kom nu även att riktas mot bönderna för att via fruktan få deras stöd.

Vägen till aktioner av terror från en rörelses ideologiska utgångsläge till reella handlingar måste vara mycket svårt att överblicka i initialskedet dvs. när en rörelses "ideologiska behållare" alltmer börjar integreras med strategier för väpnade aktioner som kan komma att riktas mot civilbefolkningen i ett samhälle.

***Sendero och armén, institutionell nationalism och alternativ.***

Ur den form av nationell ordning som den peruanska armén företräder är det möjligt att applicera etiketten *terror* på Sendero och *terrorbekämpare* på armén. Då har vi en polaritet bestående av *terror* och *antiterror* där båda parter använder väpnat våld som medel. I detta fält av väpnat våld befinner sig den andinska civilbefolkningen. I extrema fall kan det yttra sig på så sätt, att vissa quechuaindianer ena dagen kan dödas av Sendero eftersom de klassificeras som förrädare och besmittade av perus institutionella ordning. Nästa dag kan i princip andra medlemmar ur samma grupp dödas av armén eftersom de eventuellt kan vara senderister i den peruanska arméns ögon.

Quechuaindianernas etniska tillhörighet utnyttjas i propagandistiska syften av både Sendero Luminoso och armén. Senderos strategi är att använda en terminologi bestående av klassbegrepp. Högst upp befinner sig

den vita spanskspråkiga överklassen vilket är lika med det koloniala arvet och den gamla ordningen. Sendero Luminoso använder det långvariga förtrycket och den etniska diskrimineringen av de andinska indianerna som ett vapen mot överklassen och förespråkar det klasslösa samhället där alla skall vara jämbördiga. Att vara vit är att vara överklass och de vita är fienden. Klass och etnicitet är Senderos strategi, först kommer klass och sedan etnicitet, detta förklarar delvis deras brutalitet. Indian som är klassförrädare avrättas. Quechuaindian som har samröre med vit kan avrättas. Människor som befinner sig på den "gamla vägen" måste undanröjas. Sendero är vägvisare och den nya vägen är "den lysande stigen" som i sitt revolutionära idealtillstånd bygger på massornas revolution.

Den peruanska armén utnyttjar också quechuaindianernas etnicitet genom att konstruera en prototyp av fienden. Andinska quechuaindianer sammanlänkas med Sendero. Quechuaindianer blir lika med terror, fara och de utmålas som ett möjligt hot samt potentiella mördare. Armén bedriver en propaganda gentemot quechuas som skall appellera till mestiserna i det peruanska samhället. Andinska quechuaindianer blir synonymt med Sendero Luminoso.

Parternas väpnade aktioner som ofta drabbar civilbefolkningen ingår i komplexa mönster av handlingsrationalitet och efterkonstruktion dvs. rationalitet och mytologi understödjer varandra i konstruktioner av återberättande som möjliggör samt ger alibi för terrorhandlingar. Själva återberättandet får en central plats i processen, som kan benämnas *den bakomliggande rationaliteten till terror* dvs. det man rent konkret vill uppnå med hjälp av terror. Det vi får är en ganska komplex process som består av nyckelbegreppen terrorns rationalitet och mytologi, terrorns verklighet i själva agerandet och den muntliga eller skriftliga efterkonstruktionen. Dessa nyckelbegrepp skall inte ses som kronologiskt fixerade enheter utan enheterna går snarare in i varandra. Distinktionerna försvinner och kvar blir bara den bilden av de "hotande andre" dvs, den projicerade bilden av fienden och terrorn som en slags självgående kraft i samhället. Dess drivmedel utgörs av paranoia, en paranoid hotbild, en paranoid rädsla. Detta skapar processer av mytologisk konstruktion och efterkonstruktion.

Nutidens konflikt i Peru kan ses som den yttersta konsekvensen av kulturmötet mellan indianer och spanjorer 1532. Ur mötet utvecklades de nationellt parallella livsvärldar bestående av andinska indianer respektive vit spanskspråkig befolkning, som idag utgör en av den väpnade konfliktens grogrunder.

Det existerar en institutionell nationalism i Peru och den bygger på kolonial kontinuitet där den spanska erövraren Pizarro ingår som en förhärligad symbol. Där ingår också perus nationella frigörelse 1821, kriget mot Chile i slutet på 1800-talet och tom. inkariket ingår i den peruanska nationalismen, som en blomstrande och förfluten högkultur. I den institutionella nationalismen ingår däremot inte de ursprungliga invånarna quechuas, aymaras eller djungelns indianfolk, som indianer. Först som bönder eller manuell arbetskraft får de en plats längst ner på den nationella samhällsstegen.

I det peruanska samhället finns det också alternativ till den institutionella formen av nationalism. Den bygger bla. på den historiska processen av indianskt antikolonialt motstånd och den alternativa nationalismen vänder sig mot etnisk diskriminering. Rörelserna bärs delvis upp av studenter och intellektuella, men även indiangrupperingar -medlemmar från quechuaindianerna- ingår i den alternativa nationalismen. Det handlar om rätten att bibehålla sin etniska tillhörighet och ändå anses som en jämbördig medborgare i det nationella samhället. Det ges ut studier som vill visa på alternativa lösningar inom det peruanska samhället. Även Sendero Luminoso samt perus många andra gerillagrupperingar står för alternativa utvecklingsinriktningar inom den peruanska nationen.

Jag anser att varken den peruanska armén eller Sendero Luminoso i egentlig mening företräder kulturell mångfald. Båda parterna företräder utifrån skilda ideologiska läger en samhällelig lösning av homogenitet. I arméns fall den vita världens form av nationalism och i Senderos fall det klasslösa kommunistiska samhället av likvärdighet.

Utifrån enbart teoretiska tankegångar är lösningen på den väpnade och samhällsstrukturella konflikten i Peru ganska enkel. Den ligger i linje med den peruanska konstitutionens vackra formuleringar angående etnicitet och lika värde. Perus sociala och politiska verklighet får dock dess konstitution att endast likna en visionär förhoppning. Teoretiska lösningar på högst påtagliga samhällsproblem blir nog lätt visionära. Montoya förespråkar ändå en möjlig lösning på konflikten i Peru och det handlar om rätten att få vara annorlunda, att samhället respekterar det som gör människor olika. Denna lösning harmonierar enligt mitt synsätt både kulturell mångfald och integration. Lösningen är dock inte enkel, den bygger på fredlig och permanent samhällelig kommunikation.

# Epilog

Perus militära undantagszoner är fortfarande bestående år 1996. Eduardo -som är en av mina nuvarande informatörer i Peru- hävdar att regeringen endast försöker ge sken av att den väpnade konflikten är slut, för att försöka förmå andinska flyktingar att återvända hem. Verkligheten är dock en annan. Det är sant att det interna kriget har minskat i skala, samt att Sendero inte längre har samma styrka och förmåga till väpnade aktioner i Lima eller uppe i de andinska bergen. Men det är också sant att "projektet Sendero" trots detta fortsätter att utvecklas i nya banor. Efter Abimael Guzmans fängslande och hans sk. öppna brev om fred, har Sendero Luminoso delats i två fraktioner. Den ena fraktionen vill förhandla om fred, medan den andra fraktionen fortsätter sina väpnade aktioner under ny ledning och nytt namn *Sendero Rojo*. Eduardo skriver vidare att det inte är svårt att föreställa sig olika nischer i samhället som kommer att möjliggöra Senderos fortlevnad, exempelvis inom narkotikahanteringen i de peruanska djungelområdena.

Även Rondas Campesinas dvs. böndernas egna bevaknings och skyddspatruller existerar fortfarande i konfliktens undantagszoner. Deras aktivitet har dock minskat i omfattning under senare tid. Eduardo nämner hur konflikten har utkristalliserat olika former av Rondas Campesinas. Dels autonoma, självbestämmande Rondas som har bildats för att huvudsakligen bekämpa Sendero och dels de som är direkt organiserade av militären. Enligt Eduardo så försöker den peruanska militären i nuläget inkorporera autonoma Rondas Campesinas i sin egen organisation eller neutralisera dem. Även om Rondas har minskat i aktivitet så utgör de dock fortfarande en betydelsefull maktfaktor på den peruanska landsbygden dvs. även uppe i de andinska bergen. Generellt sett, anser militären att de Rondas Campesinas som är länkade till dem, är en viktig maktfaktor för att stabilisera och öka statens inflytande på landsbygden.

Enligt Eduardo är det inte speciellt många andinska flyktingar som hittills har återvänt till sina hemtrakter och man har ännu inte gjort någon djupare analys av vilka grupper som återvänder, samt varför. Med andra ord, att återvända hem kommer att handla om någonting mycket mer än huruvida det är praktiskt möjligt eller ej. Slutligen skriver Eduardo följande:

*Om freden enbart handlade om den väpnade konflikten och att den skall ta slut, så är vi nära fred nu. Men om freden handlar om andra saker, så är det fortfarande långt kvar.*

Summary of the book : **Identity and Nationalism in Peru, Quechua Indians, the mirror of the conflict,** by Johan Cronehed. The Department of Social Anthropology, University of Lund 1996.

***Introduction.***

One day in January 1981, I was at Plaza de Armas, the square outside the palace of government in Lima. I observed a nationalistic manifestation which had its background in a border conflict between Peru and Ecuador.

As an outsider I could easily see the sharp social differences among the people in the square, and this area became one of the many images of the Peruvian society. I remember that within the "human contrast" I tried to identify the reality of the Quechua Indians in this nation called Peru.

This nationalistic manifestation was just one of many others with the same content which I later experienced in Peru. It was manifestations which never gained any massive popular support. I started to think about a form of nationalism which is institutionalised and manipulated from the top of society, and about what sort of strategies it could use. If there were alternative forms of nationalism, alternative popular movements, what sort of expression they would consist of and in what sort of social spheres of society these "alternative" would work. From this point of view, I am going to describe and analyse the Andean Quechua culture of Peru.

***Historical background.***

A parallel cultural development started in Peru as a result of the confrontation between the Spanish conquerors and the Andean Indian population. The Inca language and a similar Inca cosmology were important elements, at the time that the Quechua Indians pronounced themselves against the Spaniards.

Quechuas cultural strategy of survival against the Spanish population in Peru was based on *adaptation, resistance, exchange* and it also lead to internal development. In this process Spanish-European elements were incorporated in the culture of the Quechua Indians.

The parallel development of culture and society in Peru was also initiated by the Spanish govemment. The Spanish administration had its centre in Lima, near the coast and not in Cuzco, the previous capital of the Incas which is situated in southern Peru.

The citizens of Spanish descent were considered to be members of the Spanish nation, the colonisers, while the population of Indian descent was considered to belong to the Indian nation, the colonised. The members of these separate nations had different obligations to the Spanish crown.

In the 1820´s Peru gained independence from Spain, giving origin to a new nation, at a theoretical level the separated nations of Spanish and Indians melted together. In reality the division between the citizens of Peru was maintained, but in a new order. It was a population which now consisted of Indians, mestizos, descents of the African slaves and the white Spanish population.

At that time existed a nationalistic potential within the Quechua culture. The Quechuas considered themselves capable of fulfilling their obligations to both the Peruvian state and their local Indian communities. Some of these Quechua Indians called that to be a good *republicano* and it could have been this kind of double identity which could have been required to involve the Quechua Indians in a common Peruvian political frame of mutual understanding. Instead, the nineteenth century was a period in which the Peruvian Indian population was excluded from the national social and economical development. The Quechua Indians condition as low paid labourers in Peru was of course still important, but the Quechuas importance as taxpayers declined.

During the nineteenth century the Quechua Indians were passed by the mestizos on the "hierarchical ladder" of Peru. Partly because of the bigger number of mestizos and partly because of the mestizos important function as workers and businessmen at the base of society. The Indians where never integrated into a functioning national system of control.

***Quechua Indians in modern time.***

Friedmans definitions of *traditional ethnicity*, a collective membership based on kinship, and *ethnicity based on identification*, weak to strong and the other way around, are useful to explain the Quechuas possibility of ethnic identification. The first definition at a regional perspective and the second, at a national perspective. The Quechua Indians are not isolated islands in Peruvian society. They have ,for example, been very active participants in the modern processes of urbanisation in Peru. It is also important that the Quechua culture is not homogeneous from a national perspective. It is directed regionally but with common opportunities to national identification. In short, they live with common traditional and cultural elements.

The word *Indian* is very often linked to a negative stigma in Peru. Because of that a Quechua Indian can choose to stress another identity, for example *campesino*, peasant or *indigena* people of origin and in that way dismiss the negative label *Indian*. In other words, the Andean Quechua Indian is situated in a broad spectrum of alternative labels of identification and these labels are often connected to specific situations. It is not fair to make the definition of the Quechua Indians too narrow, to just include them as members in some limited economic perspective based on class, for example as Andean peasants.

The border between the Quechua Indians and the mestizos is open from a theoretical perspective. An Indian has the possibility to give up his external attributes, learn Spanish and join the population of mestizos. To be an Indian or a mestizo in Peru is very much a question of being able to participate in a western or an Indian lifestyle.

The modern form of antagonism between Indians and mestizos is built on a hierarchical model of social integration which means that the Indians are subordinated to the mestizos. The Indian has nearly no opportunities to move upwards on the social ladder, as an Indian. The word *cholo* is used for those Indians who only partly have been transformed into a mestizo membership. Cholo is also a position in society where the former Quechua Indian emphasises his distance to his Indian identity. A cholo is on his way to a new way of living, a lifestyle based on western elements. In Quijano´s analysis, *el cholo* is a symptom of the conflict be-tween the white-Spanish and the Indian spheres of living. It is also the conflict between an industrial and a preindustrial culture. They exist side by side, but not without opposition, and Peruvian society is formed after a system which favours the white Spanish population and their culture. The "group of dominance" always writes its own history and they never , or very rarely, let other people into the sector of power. From Quijano´s standpoint, the Indians, also Quechuas, are victims of western capitalistic development. But from my point of view it is also important to stress the fact that both the Quechua Indians and the cholos in modern time are active participants in the capitalistic process.

***National integration, modernisation and identity.***

The regime of General Velasco 1968-75 tried to develop and modernize Peru through a strategy of nationalisation of banks and heavy industry. At the same time they wanted foreign investment and money to build up the export industry. At regional level private estates were expropriated and transformed into cooperatives under supervision of the Peruvian state. The way the people worked in some of these cooperatives

was based on the collective working conditions of the Quechua Indians. Velasco´s aim was to change the nearly feudal structure in the countryside. Another aim was to unify different social and ethnical groups into a nationalistic brotherhood, but Velasco´s project of national unification and development was never fulfilled.

The industrialisation and primarily the urbanisation of Lima and the coastal area has in modern times escalated. But in the Peruvian highlands reign opposite circumstances based on economic stagnation. The internal immigration to Lima has in modern times included many Quechua Indians from the Andean highlands.

In regards to the immigration to *barriadan*, slum district in the suburban area, it can work as a process of liberation for the Quechua women of the andes. They come in contact with women who do not have the same form of female subordination as in the Andean highlands. The income of these women through paid work has the same importance as their husbands. However, it is very often a liberation within a limited frame and the paid work involves mostly typical female work, as laundresses or housekeepers.

Montoya is using *the metaphor of the mirror* to explain with Indian eyes what happens when the Indian is confronted with Perus national model and its values. The process of looking at himself in the "national mirror" is at an imaginary level. The Quechua Indian is at this level trying out the different patterns which are involved in the national set of characters. If the character and its pattern fit, the Indian gets his "card of identity" which is a sort of recognized competence to participate in the national society. But a Quechua Indian must change to fit the white national way of living in Peru. For that reason he can choose to put on a mask, playing theatre, or deny the white model of national dominance in order to stress another identity. One of Montoya´s interviews shows the possibility of learning how to become an Indian. A woman who formerly had denied her identity as a Quechua Indian starts to learn and understand the Quechua culture. At the end of the process she starts to stress her former identity as a Quechua. From my point of view it also shows the possibility of harmonizing different cultural backgrounds.

The modernisation and huge urbanisation of Peru can be considered a national strategy of integration. For a Quechua Indian it is also about the possibility of getting a national identity and status in Peruvian society. Viewed, however, not as a Indian but as a peasant by the authorities, one of the lowest ranks in society.

This strategy was very obvious in General Velasco´s law of agrarian reform 1969. Its decree dismissed the *word* Indian in official documen-

tation and replaced it with the word *campesino*, peasant. One of the goals of the Velascoregime was to integrate the Indians into a national membership based on a peasant class. The term *campesino* was later transformed by the Quechua Indians to be synonymous with the word Indian. Non-Andean farmers call themselves consistently *agricultores*, farmers. The division remained but with new labels, *campesinos* and *agricultores.*

***Education as a cultural project.***

Education, which is nationally strictly controlled, can be very destructive from an ethnical point if view. In the public schools of Peru school uniforms are obligatory. The boys hair is cut very short and part of the teaching has similarities to military drills. You are educated to love the "fatherland" in a very authoritarian way. The day in school starts with the Peruvian national anthem and continued with a great deal of military discipline.

Education can also be a part of an ethnic group´s strategy to try to get greater influence on the surrounding national society. The Quechuas are trying to acquire the knowledge of the national programme of education and afterwards use it for their own purpose. The purpose is not always congruent with the political intentions from the national point of view.

The Andean population, among them the Quechua Indians, in their eagerness for education are looking for a tool to participate in a democratic struggle against the mestizos and the local holders of power. They are also searching for the truth to liberate themselves from national structures of falsification. There is a myth among the Quechua Indians that education is a saviour and that it is equivalent to getting a paid job. If you have a job then you are saved from economic poverty and the future is secured. The myth is also about getting entrance into the Spanish speaking "white" life-world and its possibilities. The "myth of education" is a picture which is projected from the white population of Peru. Even when the Quechuas appropriate this projection, education as a saviour, they very seldom manage to reach beyond the peripheral part of the "white world" and its possibilities.

The myth of education as an entrance to the world of the whites

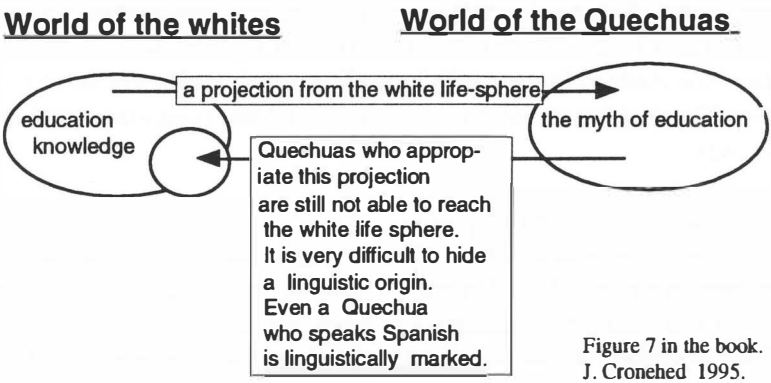



Figure 7 in the book.
J. Cronehed 1995.

Education for a Quechua Indian can also be a way to try to reach a higher social position in society as a mestizo. The Quechuas´ expectations of a better life as mestizos is fuel in this machinery. The first border that must be crossed is to learn the Spanish language. The next border to cross is to get an education or a skill that has a value on the national arena. In the end a Quechua also needs to use social struggles to adapt the inner skills, external attributes and be identified as a Peruvian mestizo.

The machinery of frustration.

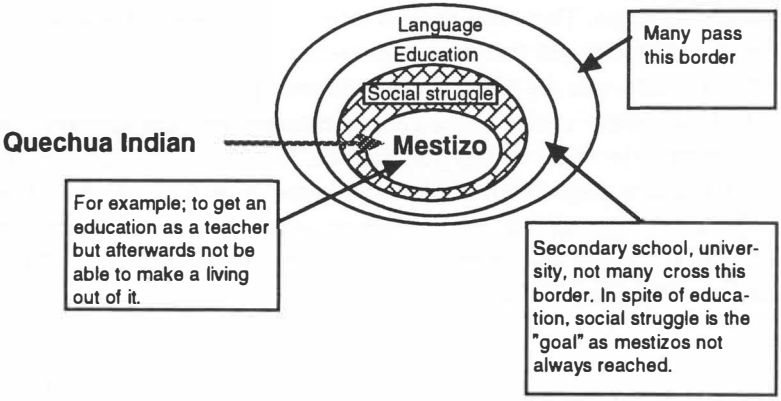



Figure 8 in the book.
J. Cronehed , C.A. Reyes 1995.

The paradox in this "machinery of frustration" is that a Quechua Indian can lose his original identity on the way and that the goal of mestizo not always fulfil his expectations. In other words, whether a Quechua Indian manages to reach a position as a mestizo in society or not, frustration can be high. Society can no longer absorb all the highly educated.

***Sendero Luminoso.***

At the university the Andean student, in our case the Quechua Indian, became familiar to ideas which deal with the change of society. But these ideas are at odds with the social and economical reality of Peruvian society. The Mao-inspired guerrilla Sendero Luminoso can in this process present an alternative "a messianic saviour" for the young and rootless who search for a new order, a context to share or participate in. Sendero can help these people see the "truth", but only as long as the truth is in the same conformist way for everyone in the social movement or organisation.

Alberoni´s term *nascent state* is similar to a new social movement which is an alternative to the prēvailing institutions in a society. It is also, in its ideal theoretical state, a sort of declaration of love to the movement where its members are situated in a sphere of positive energy. *Nascent state* creates among its members a feeling of separation between the new changeable social movement and the firm continuous society. The separation between the movement and the surrounding society is totally felt by its members, although the movement must exist in the same ground as the society. Both get fuel from each other and are in that sense also feeding each other. When Sendero was starting to take shape as a social movement in the beginning of 1970 it was probably experienced in a similar way by its members as Alberoni´s description of "nascent state".

It´s also possible to describe Sendero Luminoso´s development through Wieviorka´s term *antimovement*. It is a form of movement which is based on totality and its ideology is aggressively directed towards the established society. In many cases the destruction of the prevailing order is the central theme of the mythology of an antimovement.

I consider that Sendero Luminoso in its development has changed from a *social movement* to *an antimovement,* and from *a freedom-fighting guerrilla* to *an organisation which uses terror as a means to reach their goal.*

The "project" Sendero Luminoso was started by a faction of the communist party *Bandera Roja* -The Red Flag. In the beginning of 1970 Sendero was establish as a social movement in the province of Ayacucho in the highlands of Peru. The centre of the movement was the university of San Cristobal de Huamanga in the town of Ayacucho and it was in that university that Sendero´s leader Abimael Guzman, worked as a teacher. Sendero´s ideological foundation consisted of a synthesis of Marxism, Leninism and Maoism. As a social movement Sendero expanded through the students of Ayacucho, who spread the ideological message to both their local villages, among them Quechua villages and other universities.

In the middle of 1970 Sendero Luminoso´s character of antimovement was much clearer. Ideas and strategies based on armed struggle against the existing Peruvian society, were now beginning to fill up the "ideological container" of Sendero. Mao Tse-tung´s military strategy during the Chinese revolution was important. Exactly as for Mao the peasants should constitute the human base in the revolution. In 1976 Guzman´s political faction lost its control over the university in Ayacucho. Theoretically constructed guerrilla strategies were now transformed into fact and four years later Sendero began its armed revolutionary struggle. Sendero had now changed from an antimovement to an armed guerrilla organisation.

During the beginning and middle of the 1980´s Sendero Luminoso carried out armed actions directed against Peruvian hacienda owners and the system of repression and injustice that the owners represented. In the point of wiew of the Quechuas, Sendero should be seen as guerrillas fighting for their freedom. Later the guerrillas have themselves become powerholder of repression. Sendero prohibited commercial farming in their "liberated zones". The peasants, among them many Quechua Indians, were locked out of their local marketplaces which are very important for their economic survival. In that way, Sendero lost most of the Andean peasants voluntary support. Violence and terror were now also directed towards the peasant population, to get their support through fear.

The road which leads to terror, from a social movement´s ideological startingpoint to real action, must be very difficult to predict in the beginning when the "ideological container" of a movement more and more integrates strategies for armed actions which later on can be directed towards the civilian population of a society.

***Sendero and the army, institutional nationalism and alternative.***

From the state of national order that the Peruvian army represent it is possible to put the label *terror* on Sendero and the label *fighters against terror* on the army. Then we get a polarity which consists of *terror* and *anti-terror,* but both sides use armed violence as a means for their actions. In this field of armed violence is the Andean civilian population situated.

In extreme cases the Quechua Indians can be killed by Sendero if they are classified as traitors or "infected" of Peru´s institutional order. The next day other members of the same group of Indians can be killed by the army because they are considered to be Senderistas by the Peruvian army. People who live within the field of violence have very small possibilities of not being affected.

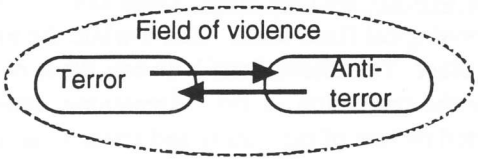



Figure 13 in the book
J.Cronehed 1995

The ethnic background of the Quechuas is used by both Sendero Luminoso and the Peruvian Army for their own propagandistic purpose. Sendero´s strategy is to use a terminology of class distinctions. On the top is the white Spanish speaking upper class which is synonymous with the colonial heritage and the old, conservative order. Sendero uses the long period of oppression and ethnic discrimination against the Quechuas as a weapon directed towards the upper class. Sendero speaks about a future society where everybody should be equal. To be a white or rather to be classified as one, is synonymous with upper class membership and the white population are the enemy. Class and ethnic identity are Sendero Luminoso´s strategies, first comes class and then ethnic identity, this explains to a certain extent their brutality. An Indian who is considered a traitor to his class or a collaborator with the white population can be executed. People who are on the "old road" must be removed. Sendero is the "new road" and in its idealistic, utopian state, the new road is built on the revolutionary power of the masses.

The Peruvian army also uses the ethnic identity of the Quechua Indians, but in their case to construct a prototype of the enemy. Andean Quechua Indians are linked too with Sendero. The Quechua Indians become synonymous with terror and danger, and are seen as possible killers. The army propaganda -wich has a detrimental effect on the Que-

chuas- shall appeal to the mestizos in the Peruvian society. In this strategy Quechua Indians become synonymous with Sendero Luminoso.

The armed actions of Sendero and the army -which very often strikes the civil population- are part of a complex pattern of rationality for action and the reproduction in words or in writing after the event. In short, rationality and the mythological construction support each other and give alibi for further actions of terror.

The reproduction in words and its message gets a central place in this process, the name of it could be : *The underlying rationality which leads to actions of terror,* in other words, the concrete goal or what the actors will gain through actions of terror. Now we have a pretty complex process which consists of the following key components ; the rationality of terror and its mythology , the reality in actions of terror and the construction in word or writings after the event. These key components shall not be seen as chronological fixed units. After a while the units starts to mingle with each other. The distinctions between them disappear and what´s left is only the projection of the "threatening other", in other words ; the projected picture of the enemy and terror as an ongoing power in the society. Its fuel is paranoia, a paranoid picture of a threatening enemy and fear that becomes like paranoia. All this creates processes of mythological constructions before and after the different events of terror.

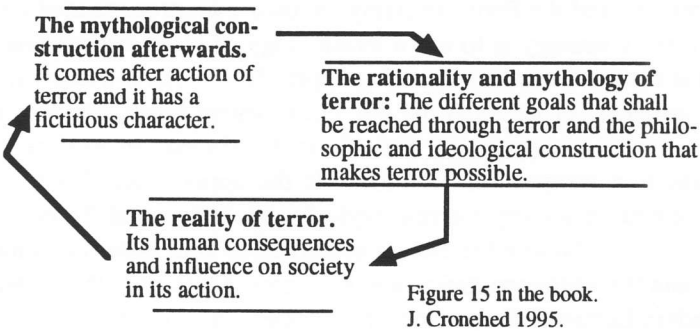



Figure 15 in the book.
J. Cronehed 1995.

The present Peruvian conflict can be seen as the ultimate consequences of the cultural meeting between Indians and Spaniards in 1532. From that meeting developed -in contrast to each other- two main and parallel spheres, or life worlds, in the same nation. One of these spheres consists of Andean Indians and the other of a white Spanish-speaking population. They are both -in their polarisation- the fertile soil of the armed conflict.

There is an institutional nationalism in Peru and it is built on colonial continuity and the Spanish conqueror Pizarro is part of it as a glorified symbol. This picture also includes the national liberation in the 1820´s and the war against Chile at the end of the 1800´s. Even the empire of the Incas belongs to Peruvian nationalism as a historical monument of the past. In institutional nationalism, the Quechuas, Aymaras and the Indians of the jungle are excluded. It is only after their transformation to peasants or skilled workers that they get a place at the bottom of the hierarchical ladder of Peruvian society.

In Peru there is also a different alternative to the institutional form of nationalism. It is partly built on the historical process of Indian resistance against the colonial holders of power and their influence. The alternative nationalism struggles against ethnical discrimination and these movements consists partly of students and intellectuals, also different groups of Indians, among them members of the Quechuas, are part of the alternative nationalism. The struggle is about possibility, the right to both maintain an ethnic belonging and a position of equal membership in national society. Different studies are done to show alternative solutions within the Peruvian nation. Even Sendero Luminoso and other guerrilla groups in Peru, can be seen as speakers in that sphere of alternative development.

In my opinion, neither the Peruvian army nor Sendero Luminoso are representatives of cultural multiplicity. Both sides represent, from different ideological angles, a solution of homogeneity. In the case of the army ; the nationalism of the white life-world and in the case of Sendero; a communistic society of utopian equality.

From just a theoretical point of view, the solution to the armed and social structural conflict in Peru is quite simple. It is situated at the same level of the Peruvian constitution, it is the beautifully written formulation of ethnical identity and equal rights. Although the social and political reality of Peru makes its constitution a visionary thinking. Theoretical solutions to concrete problems in a society often become just visionary. Anyhow, Montoya speaks of a possible solution to the conflict in Peru : The right to be different and that society respect the formula that makes people different. This solution harmonizes both cultural variety and integration in my way of thinking. Although this solution is not simple, it must be based on peaceful and permanent communication within society.

Resumen del libro: **Identidad y Nacionalismo en Peru, el espejo del conflicto de los indígenas quechuas,** por Johan Cronehed. La Institución de Antropología Social de la Universidad de Lund, 1996.

***Introducción***

Un día en enero de 1981 estuve en la plaza de Armas, ubicada al lado del palacio de gobierno en Lima y observé una manifestación nacionalista, originada por el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador.

Como observador me fué más fácil ver la fuerte diferencia social de la gente que se encontraba en la plaza. Pude visualizar una de las muchas reflecciones que me había hecho sobre la situación peruana. Recuerdo que en el "contraste humano" traté de identificar la realidad de los indígenas quechuas en la nación a la que le han dado el nombre de Perú.

Esta manifestación nacionalista tenía el mismo contenido de las tantas que yo experimenté. Esas manifestaciones no ganaron ningún apoyo popular. Yo empecé a reflexionar acerca de una forma de nacionalismo institucionalizado y maniobrado desde la cúspide de la sociedad y de la clase de estrategia que esta podía tener. Así mismo pensaba si había formas alternativas de nacionalismo, movimientos alternativos populares, que forma de expresión ellos tomarían y en que nivel de la esfera social podían funcionar. Desde este punto de vista, voy a describir y analizar la cultura quechua andina en Perú.

***Antecedente histórico***

La confrontación entre la cultura de los conquistadores y la población indígena en 1532 en Perú, bajo el reinado de la corona española, dió como resultado el desarrollo paralelo de las dos culturas. El idioma inca y un cosmos análogo, fueron elementos importantes cuando los indígenas quechuas se definieron frente a los españoles, en ese país que obtuvo el nombre de Perú.

La estrategia de sobrevivencia de la cultura quechua frente a la dominación española implicó adaptación, resistencia, intercambio y con eso también el desarrollo cultural. En este proceso se incorporaron a la cultura quechua, diferentes elementos euro–españoles.

El desarrollo paralelo de la cultura y de la sociedad fué iniciado también por los mismos españoles. La administración española se ejerció desde la ciudad de Lima, ubicada cerca a la costa y no desde el Cuzco, al sur del Peru, que era en ese entonces la capital para los Incas. Los habitantes de procedencia española se vieron como miembros de la nación española, mientras que los de origen indígena –los indios quechuas–, es decir, los colonizados se vieron como pertenecientes a la nación indí-

gena. Los miembros de esas "naciones separadas" tuvieron diferentes derechos y obligaciones jurídicas frente a la corona española.

En 1820 los peruanos lograron su independencia del poder colonial de España. En la formación de los nuevos estados nacionales se integraron, teóricamente hablando, las anteriores "naciones separadas" compuesta por indígenas y españoles. En la práctica, sin embargo, este no fué un proceso de integración nacional tan grande y en cambio se creó una nación dividida por sus nuevos orígenes de población. Una población compuesta por indígenas, mestizos, descendientes de los esclavos africanos y la población blanca de España.

En aquel tiempo existió un gran potencial nacionalista por parte de los indígenas quechuas. Ellos consideraban entre otras cosas, que cumplían con su participación como ciudadanos, tanto frente al Estado peruano como a nivel local, ante la sociedad indígena. A esto los indígenas quechuas lo llamaron ser un buen *republicano* y este pudo haber sido uno de los encadenamientos comunes de la identidad, que se exigió para incorporar a los indígenas quechuas en la comprensión recíproca del marco político nacional. El siglo XIX fué en cambio, una época en donde la población indígena andina del Perú, fué cada vez más y más excluida de la esfera nacional y del desarrollo socio–económico. El significado de los indios quechuas como una fuerza de trabajo mal remunerada aún existe, pero el significado de ellos como "contribuyentes" disminuyó en la sociedad peruana durante la última mitad del siglo pasado.

Durante el siglo XIX los mestizos pasaron a los indígenas en la escala social. En parte, debido a que había una cantidad más grande de mestizos en relación a los indígenas en Perú, pero también dependío de que los oficios de los mestizos como: artesanos, agricultores, patrones etc. eran más importantes en la sociedad peruana de esa época. Los indígenas nunca se integraron en un sentido común de pertenencia con los mestizos peruanos. Los poseedores del poder local –dueños de propiedades, negociante locales– fueron intermediarios despóticos en el sistema de control del poder central, frente a los indígenas andinos. En el Perú nunca se creó algún mecanismo de control funcional, que se ejerciera desde una estrategia de integración de la población indígena a la sociedad nacional.

### *Los indígenas quechuas en el tiempo moderno*

Las dos definiciones de Friedman : *La etnicidad tradicional* es decir, calidad de miembro en el colectivo, basado en el parentezco e *identidad étnica desde una escala de identificación* –de débil a fuerte y vice versa– son útiles para aclarar posibles identificaciones étnicas de los in-

dígenas quechuas. La primera definición en una perspectiva regional y la segunda en una nacional. Los quechuas no son islas aisladas en la sociedad peruana; ellos, entre otras cosas, han participado activamente en el proceso moderno de urbanización a gran escala del Perú. Es importante subrayar también, que la cultura quechua no es homogénea desde una perspectiva nacional sino que está orientada regionalmente, pero con posibilidades comunes de identificación étnica. En pocas palabras, se vive con tradiciones y denominadores culturales comunes.

La sola palabra *indio* en la sociedad peruana es asociada a menudo con un estigma negativo. Esto hace que el indígena quechua prefiera enfatizar su identidad en otro registro social; por ejemplo como *campesino* –extracción campesina– o como *indígena* –población originaria– y con eso abandona la marca indígena. En otras palabras, los indígenas quechuas andinos se hallan dentro de un amplio espectro de denominaciones de identidades alternativas, que además a menudo son situaciones exigentes. En mi opinión, no se es justo con los indígenas quechuas, mientras se haga cada vez mas estrecha la definición de indio, o dándole solamente un sentido limitado de pertenencia a una clase económica, como por ejemplo campesinos andinos.

Las fronteras entre los indígenas quechuas y los mestizos se han visto teóricamente abiertas. Un indígena tiene la posibilidad de quitarse el emblema externo, aprender español y desde ahí poco a poco ascender a la población mestiza. Esto quiere decir, que ser indígena o mestizo en el Perú, tiene mucho que ver con la participación en un estilo de vida tanto occidental como indígena. La forma moderna de antagonismo entre indígenas y mestizos construyó una integración social que ejerce una jerarquía del modelo de clase, donde el indígena está subordinado al mestizo, esto quiere decir, que el indígena quechua tiene menores posibilidades de ascenso como indigena, en el la jerarquía de la sociedad. *Cholo*, es un concepto que solamente se usa para los indígenas que en cierta manera se han transformado o han pertenecido al mundo mestizo. Cholo es también una posición social donde el anterior indígena quechua marca una distancia con su antigua identidad indígena. El cholo está en camino hacia una nueva existencia donde lo más importante es el elemento social de occidente. En el análisis de Quijano, el cholo es un síntoma del conflicto entre el mundo o forma de vida entre los españoles blancos y los indígenas. Se trata de un conflicto entre una cultura industrial y otra pre–industrial. Las dos van codo a codo, pero no sin contradicciones. La sociedad peruana se ha formado en un sistema donde los portadores de la cultura de blancos hispanohablantes tienen una posición ventajosa comparada con la de los indígenas -entre otros, los indígenas quechuas-. El

grupo dominante de la sociedad escribe siempre su propia historia y nunca cuentan la de otros sino la de él mismo en sectores donde el puede ejercer su dominación. A los ojos de Quijano, son los indígenas una víctima del desarrollo del capitalismo occidental. Yo opino por el contrario, que es importante resaltar que tanto los indígenas quechuas como los cholos, en el tiempo moderno, son participantes activos en el proceso del capitalismo.

***Integración nacional, modernismo e identidad***

El régimen del General Velasco intentó, entre los años 1968 y 1975, modernizar el Perú a través de una estrategia donde se nacionalizaron los bancos y la industria pesada. Al mismo tiempo quiso invertir en el extranjero para construir industria de exportación. En el plano regional, se expropiaron los bienes raíces, que entre otras cosas se transformaron en cooperativas bajo la dirección estatal. Las condiciones del trabajo dentro de la cooperativa se ejercieron desde la perspectiva de los indígenas - quechuas- , es decir, una forma colectiva del trabajo común. La estrategia de Velasco era frenar los mojones casi feudales del campo, para después modernizar el país con una política nacional independiente. El proyecto nunca se llevó a cabo completamente y el régimen tampoco tuvo suerte para integrar a toda la sociedad y grupos indígenas del Perú, en la política de desarrollo de "entendimiento nacional".

La industrialización y sobre todo la urbanización se ha intensificado en Lima y la región de la costa. Por el contrario en la región alta, donde tienen los indígenas sus asentamientos, prevalece una relación basada en el estancamiento económico. La inmigración hacia Lima, en el tiempo moderno, a abarcado a los indígenas de los Andes.

En cuanto a la inmigración hacia *la barriada* puede funcionar como un proceso de liberación o emancipación de la mujer quechua de los Andes. Ella va a tener contacto con mujeres que no responde a la forma de subordinación femenina que domina en los Andes. El aporte económico de ellas, a través de su salario, es por lo menos igual de importante que el del hombre. Esta es sin embargo, una emancipación que en la esfera femenina a menudo se encuentra limitada, ya que el salario depende de típicas actividades femeninas; -ayuda en el lavado de ropas y oficio doméstico en los hogares.

Montoya utiliza la metáfora del espejo para aclarar, desde el punto de vista de los indígenas, lo que sucede cuando ellos asumen las normas de valor del modelo nacional. El proceso de *"reflejarse a sí mismo"* implica que el indígena quechua prueba imaginariamente su rol en la sociedad nacional, para ver como encajaría o se sentiría en dicha sociedad, es

decir, si se adapta o no al modelo nacional. Siempre y cuando el modelo del rol se adecue al modelo social, obtiene cada individuo de manera particular su "documento de identificación", una clase de legitimidad interior y exterior para participar en la vida nacional de la sociedad establecida. Un indígena quechua necesita transformarse para adecuarse a la sociedad del mundo blanco y entonces puede llevar una máscara, hacer teatro o negar el modelo de la sociedad, para acentuar otra identidad. Una de las entrevistas de Montoya muestra también, como se aprende a ser indígena quechua: una mujer indígena que ha negado su origen quechua empieza cada vez más a ser consciente de esa parte de su identidad. Ella reaprende la cultura andina y empieza a marcar su identidad indígena. Para mí, esto muestra también la posibilidad de armonizar la pertenencia a dos culturas.

La modernización y la urbanización de las grandes ciudades del Perú puede verse como una forma de la estrategia nacional de integración. Para los indígenas quechuas, se trata de la posibilidad de obtener una identidad nacional y con eso, determinar su posición dentro de la nación peruana; no como indígena, sino como trabajador del campo o campesino en el nivel más bajo de la escala social, según el llamado modelo nacional. Esta estrategia se nota claramente en la reforma agraria de Velasco en el año de 1969, cuyo decreto suprimió el término *indio* en toda documentación pública reemplazándólo con la palabra *campesino*. Una razón, fué el deseo del gobierno de que los indígenas pertenecieran a un clase social como campesinos. Sin embargo, el término campesino se transformó para los indígenas, entre otros, como sinónimo de indio. A los campesinos no andinos se les llamó consecuentemente, *agricultores*. Esto quiere decir, que la división se conservó firme con nuevas etiquetas; *campesinos* y *agricultores*.

***La educación como un proyecto cultural***

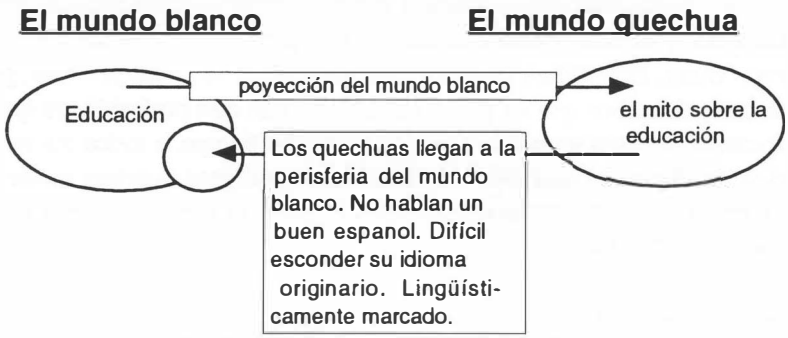
La educación dirigida nacionalmente puede ser étnicamente destructiva: las escuelas estatales de enseñanza básica del Perú, tienen uniforme obligatorio. A los niños se les corta el pelo muy corto y partes de la educación son casi iguales a la de los militares. Esto quiere decir, que se forma amando al "país natal" de una forma muy autoritaria. El día escolar empieza con el himno nacional peruano y continúa con fuertes rasgos de disciplina y ejercicios militares.

La enseñanza escolar puede también incluir una estrategia étnica del grupo para intentar aumentar la influencia de la sociedad nacional. En el caso de los indígenas quechuas, se trata de que asuman la competencia que da el programa nacional de enseñanza, para después revertirlo

a su propósito particular. Sin embargo, este propósito no está siempre de acuerdo con el punto de vista de las intenciones políticas del Perú desde la perspectiva nacional.

La población andina, con su hambre de conocimiento, busca una herramienta en la lucha democrática frente a los mestizos y a los que tienen el poder local. Se trata de buscar la verdad, y desde el punto de vista de los indígenas quechuas, liberarse de la mentira y la falsedad que viene desde la estructura nacional. Entre los indígenas quechuas existe el mito, de que la educación es un camino para la salvación. Esto crea una idea mesiánica donde educación es igual que profesión. Tener una profesión es estar protegido contra la pobreza económica y por lo tanto, tener un futuro asegurado. El mito trata también de obtener la entrada al mundo y a las posibilidades de los hispano–hablantes blancos. El mito de la educación se proyecta nacionalmente por el mundo de los blancos en el Perú. Cuando los indios quechuas recepcionan, es decir reciben la proyección de la formación como salvación, llegan ellos a menudo solamente a la periferia del mundo y de las posibilidades de los hispano–hablantes blancos.

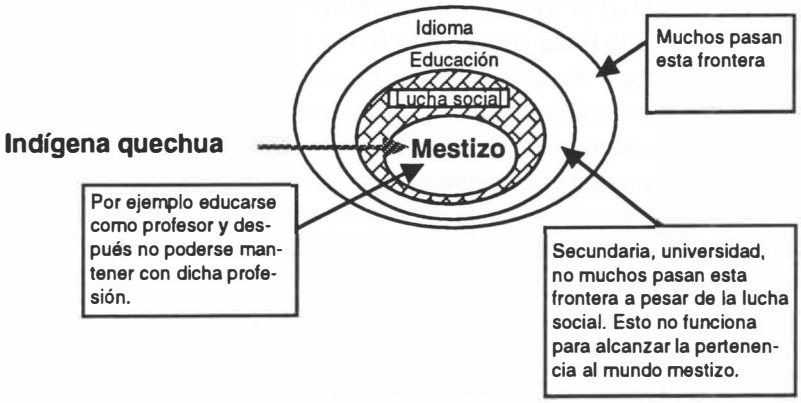
El mito sobre la educación para entrar al mundo de los blancos.




El mito sobre la educación
figura 7. J.Cronehed 1995.

Para el indígena quechua la educación también puede ser la forma de alcanzar una alta posición en la sociedad peruana, como mestizo. La esperanza del quechua sobre una mejor vida, como mestizo, funciona como una clase de repuesto en una maquinaria. La primera barrera que debe pasar, es aprender a hablar español. La siguiente barrera que debe superar es encontrar una profesión practicable en el plano nacional. Finalmente, se exige que luche en la sociedad para apropiarse de características interiores y exteriores que se necesitan, para poder ser e identificarse como mestizo peruano.

La maquinaria de la frustración.




La maquinaria de la frustración
figura 8 J. Cronehed, C.A. Reyes 1995.

Lo paradójico en este "mecanismo de frustración", es que en este recorrido el indígena quechua puede perder el origen de su identidad como indígena, y la meta -como mestizo- no siempre llena, o corresponde a sus esperanzas. Esto quiere decir por ejemplo, educarse como profesor, para después descubrir que no puede alimentarse con esta profesión, ya que la sociedad peruana no puede asumir por mucho tiempo, a todos los profesionales. En otras palabras, la fustración del indígena quechua puede ser grande, independiente de si logra o no alcanzar la pertenencia a la sociedad como mestizo.

***Sendero Luminoso***

En la universidad el estudiante andino -en nuestro caso el indígena quechua- comparte las ideas que tratan sobre los cambios de la sociedad, pero esas ideas no reflejan la realidad socio–económica de la sociedad peruana. La guerrilla Sendero Luminoso, inspirada en el maoísmo, puede ejercer una alternativa, "una tabla de salvación", para los jóvenes desarraigados que buscan un nuevo contexto social para participar. Sendero puede ayudarles a ver "la verdad", pero solamente para aquellos que pueden ver la verdad de una forma bastante análoga. Con otras palabras, el individuo en particular trata de incorporarse a Sendero Luminoso como organización o en su anterior fase como movimiento social.

*El estado naciente* de Alberoni es igual que un movimiento social que se constituye en una alternativa a las instituciones existentes de la sociedad. En su estado ideal teóricamente se constituye también, una clase de declaración de amor al movimiento, donde sus miembros se encuentran en una esfera común de energía positiva. *El estado naciente* crea entre sus miembros el sentimiento de encontrarse en un punto de transición entre el ascenso hacia el movimiento nuevo e inconstante y la circundante, contínua, establecida sociedad, Esto quiere decir, que la separación del entorno social se experimenta plenamente, y al mismo tiempo y en el mismo espacio de esta sociedad circundante, debía encontrarse el movimiento. Las dos se alimentan mútuamente y nacen de si mismas la una de la otra. Cuando Sendero en 1970 se fundó y actuó, pudo sobrevivir como cualquier movimiento de los arriba enunciados.

También es posible describir el desarrollo de Sendero Luminoso tomándolo como un *antimovement* según la descripción de Wieviorkas. Esto quiere decir, un *antimovimiento social*. El antimovimiento parte desde una totalidad, cuya ideología es la hostilización dirigida contra la sociedad establecida. En muchos casos, el arrasamiento del orden social predominante, es un rasgo característico en la mitología del antimovimiento.

Yo opino que el desarrollo de Sendero ha ido, desde movimiento social hasta antimovimiento y, desde guerrilleros luchadores por la libertad hasta una organización que usa terror en la sociedad peruana.

El "proyecto" Sendero Luminoso empezó con un grupo que se salió del partido comunista Bandera Roja para empezar su propio proyecto revolucionario. A principios de la década del 70 se estableció Sendero como un movimiento social, en la provincia de Ayacucho, en las montañas del Perú. El centro del movimiento estuvo en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, en la ciudad de Ayacucho, donde su dirigente Abimael Guzmán trabajaba como profesor. Su base ideológica se ejerció por la síntesis del marxismo, teorías del leninismo y el maoismo. Sendero, como movimiento social se expandió regionalmente a través de los estudiantes universitarios, y estos a su vez, difundieron el mensaje ideológico más allá, tanto en las universidades como en sus hogares, en la sociedad local y hacia las aldeas de los indígenas quechuas, entre otros.

A mediados de la década del 70 fué Sendero Luminoso un claro antimovimiento. El "recipiente ideológico" se llenó y se integró, cada vez más y más, de pensamientos y estrategias sobre la actividad de la lucha armada contra la sociedad peruana predominante. La estrategia militar aplicada por Mao Tse–tung durante la revolución China, fué un punto de partida importante y al igual que para Mao, los campesinos se consti-

tuyeron en la base revolucionaria. En el año de 1976 el grupo político de Guzmán perdió el control sobre la universidad en Ayacucho. La estrategia guerrillera construida teóricamente se transformó, para cuatro años más tarde resultar en una lucha armada revolucionaria. De esta manera, Sendero ha ido desde un antimovimiento, hasta una organización guerrillera armada.

En la década de los 80, Sendero Luminoso realizó acciones armadas contra los dueños de las haciendas y el sistema de opresión e injusticia que ellos representaban para los campesinos andinos. Sendero pudo verse en este caso, desde la perspectiva de los quechuas, como una guerrilla luchadora por la libertad. Al final, a través de prohibir el comercio de la agricultura dentro de la llamada zona liberada, fué Sendero mismo, más opresor. Con esto se excluyeron los campesinos -muchos de los cuales eran indígenas quechuas- del mercado local, que era muy importante para ellos por que tenían la posibilidad de vender y sobrevivir económicamente. De esta forma, Sendero perdió una gran cantidad del apoyo voluntario de los campesinos. Así mismo, vino la violencia y el terror dirigido contra los campesinos para obtener su apoyo a través del miedo.

El camino para las acciones de terror desde el punto de partida como movimiento ideológico hasta el momento de las acciones reales, son muy difícil de preveer en una etapa inicial, es decir, cuando el "recipiente ideológico" del movimiento comienza a integrarse cada vez más con estrategias para acciones armadas que pueden dirigirse contra la población civil en una sociedad.

***Sendero y el Ejército, nacionalismo institucional y alternativas***

En la forma en que se presenta el orden nacional que representa el ejército peruano, es posible aplicar la etiqueta de *terror* a Sendero y *luchador contra el terror* al ejército. Entonces tenemos una polaridad compuesta por *terror* y *antiterrorismo*. Ahí las dos partes utilizan la violencia armada como un instrumento. En este campo de violencia armada, se encuentra la poblacion civil andina. De manera extrema, puede manifestarse que en ciertos caso Sendero pueda asesinar a los indígenas que un día estén reunidos, puesto que se les ha clasificado como traidores e infectados por el orden institucional del Perú. Al siguiente día, puede el ejército asesinar a otros miembros del mismo grupo, puesto que ellos puden ser, a los ojos del ejército peruano, senderistas.

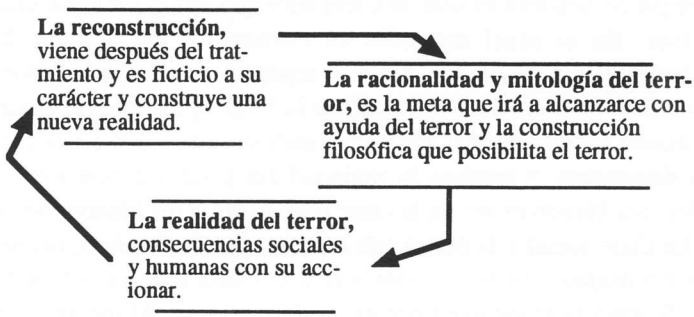
Terror contra antiterror
figura 13 J.Cronebed 1995

La pertenencia étnica de los indígenas quechuas es utilizada con propósitos propagandísticos por Sendero Luminoso y por el ejército. La estrategia de Sendero es usar una terminología compuesta por conceptos de clase. En el nivel más alto se encuentran los blancos hispano –hablantes, la clase alta, a la que se le equipara a la herencia colonial y al viejo orden. Sendero Luminoso utiliza la larga opresión y la descriminación étnica sufrida por los indígenas andinos, como un arma contra las clase dominante, y predica la sociedad sin clases, donde todos sera´n iguales. Ser blanco es ser de la clase dominante y los blancos son enemigos. La clase social y la étnica son la estrategia de Sendero; primero está la clase y despue´s lo étnico; esto aclara de cierta manera la brutalidad de ellos. Se ejecuta al indígena que es traidor de clase. Al indígena quechua que tiene contacto con el blanco se le puede ejecutar. Las personas que se encuentra en el "viejo camino" deben desaparecer. Sendero es el guía y el nuevo camino, "el Sendero Luminoso" que en su posición ideal revolucionaria construye la revolución de las masas.

El ejército peruano también utiliza la etnicidad de los indígenas quechuas a través de construir un prototipo del enemigo. A los indígenas quechuas andinos se les concatena con Sendero. Los indígenas quechuas son igual que terror, peligro y se les describe como una posible amenaza y asesinos en potencia. El ejército realiza una propaganda que incluye un llamamiento a los mestizos de la socidad peruana para que apoye al ejército frente a los quechuas. Los indígenas quechuas peruanos son sinónimo de Sendero Luminoso.

Las acciones armadas de las partes, que a menudo perjudican a la población civil, incluye una muestra compleja de la racionalidad de acción y de construcción futura. Esto quiere decir, la racionalidad y el mito se apoyan mutuamente en las contrucciones nuevas narraciones que posibilitan y dan coartada para la acción terrorista. La nueva narración obtiene un plano central en el desarrollo del proceso que se puede denominar *como el trasfondo de la racionalidad hacia el terror,* es decir, lo que concreta y claramente se quiere alcanzar con ayuda del terror. De esto obtenemos un proceso bastante complejo, que está compuesto de concep-

tos claves como la racionalidad del terror y mitología, la realidad del terror en su misma acción y la nueva realidad oral o escrita. Esos conceptos claves no se irán a ver como unidades cronológicamente fijas, sino que las unidades irán mas bien una dentro de otra. Las distinciones desaparecen y quedan sólamente las imágenes de "otro que amenaza" esto quiere decir, la proyección de la imagen del enemigo y el terror, como una clase de fuerza que camina por si misma en la sociedad. Su medio o instrumento de empuje se ejerce en la paranoia, una imagen amenazante de la paranoia, una paranoia de miedo. Esto crea procesos de construccción y reconstrucción mitológicas.




El movimiento en espiral del terror
figura 15 J. Cronehed 1995.

Actualmente, el conflicto del Perú puede verse como la consecuencia más externa del encuentro cultural entre indígenas y españoles en el año de 1532. A partir de este encuentro, se desarrollaron nacionalmente mundos paralelos compuestos por los indígenas andinos y por la población blanca de habla hispana, que hoy constituye uno de los pilares del conflicto armado.

Existe un nacionalismo institucional en Perú construido en la continuidad colonial que incluye al conquistador Pizarro como un magnífico símbolo. Ahí también está incluido el día de la liberación en el año de 1821, el final de la guerra con Chile a finales del siglo XIX y hasta el reino Inca se incluye en el nacionalismo peruano, como una floreciente y desarrollada cultura del pasado. Por el contrario, el nacionalismo institucional no incluye a los pobladores nativos quechuas, aymaras o los pueblos indígenas de la selva, como indígenas. Ante todo, ellos como campesinos o como fuerza de trabajo manual obtienen dentro de la escala de la sociedad el más bajo escalón social.

En la sociedad peruana hay también alternativas para las formas institucionales de nacionalismo. Este se construye, entre otros, por el proceso histórico de resistencia anticolonial indígena y el nacionalismo al-

ternativo se vuelca contra la descriminación étnica. Los movimientos son conducidos por estudiantes e intelectuales, pero también por grupos indígenas -miembros de los indígenas quechuas- constituyen el nacionalismo alternativo. Se trata del derecho a conservar su pertenencia étnica y sin embargo se les considera como ciudadanos de igual linaje en la sociedad nacional. Se han hecho estudios que quieren mostrar soluciones alternativas dentro de la sociedad peruana. También Sendero Luminoso, y muchos otros grupos guerrilleros del Perú, apoyan por directrices de desarrollo alternativo dentro del nación peruana.

Yo pienso que ni el ejército peruano, ni Sendero Luminoso, tienen como intención última, anteponer la variedad cultural. Las dos partes priorizan una solución homogénea de la situación, partiendo de sus diferencias ideológias. En el caso del ejército, la forma de nacionalismo del hombre blanco, y en el caso de Sendero la sociedad comunista sin clases con igualdad de valores.

A partir solamente del pensamiento teórico, la solución tanto del conflicto armado como del conflicto estructural de la sociedad del Perú, es bastante sencillo. Se encuentra en línea, con las hermosas formulaciones de la constitución peruana respecto a la etnicidad y a la igualdad de valores. Sin embargo, la realidad política y social del Perú deja ver que esa constitución es solamente una esperanza visionaria. Las soluciones teóricas en el problema social altamente palpable, son fácilmente visionarias. Montoya predica sin embargo, una posible solución al conflicto en el Perú que trata del derecho a poder ser diferente, que la sociedad respete aquello que hace a las personas ser diferentes. Finalmente, esta solución armoniza con mi forma de ver la variedad cultural y la integración. La solución sin embargo no es sencilla, ella está construida en la comunicación social pacífica y permanente.

# Referenser


Alberoni Francesco. *Movement and institution.* Colombia University Press. New York 1984.

Amnesty. *Peru.* Amnesty International. Stockholm 1985.

Anderson James. *Sendero Luminoso, a new revolutionary model.* Institute for study of terrorism. London 1987.

Asplund Johan. *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft.* Bokförlaget Korpen. Göteborg 1991.

Assuncao & Gregor. *Conquistaen som 'Retfaerdig Krig'.* Tidskriften ; Den Jyske Historiker nr.60. Aarhus universitetsforlag. Århus 1992.

Bedjer Peter. *Kontinuitet og brud i Inkariget.* Tidskriften ; Den Jyske Historiker nr.60. Aarhus universitetsforlag. Århus 1992.

Bitterli Urs. *Cultures in conflict.* Polity Press. Cambridge 1989.

Blondet Cecilia. Artikeln *Establishing an identity : Women settlers in a poor Lima neighbourhood,* i boken *Women and social change in Latin America.* Zed Books. London 1990.

Bourque Susan & Warren Kay Barbara. *Women of the Andes.* The University of Michigan Press. Michigan 1981.

Brundenius Claes. *Imperialismens ansikte.* Bokförlaget Prisma. Lund 1972.

Cronehed Johan & Gustafsson Mona. *Resa, betraktelser från Peru, Chile och Kuba.* Förlagshuset Svedala. Lund 1981.

Degregori Iván Carlos. *How difficult it is to be god, ideology and political violence in Sendero Luminoso.* Tidskriften ; Critique of anthropology. SAGE, vol 11 nr 3. London 1991.

De Soto Hernando. *The other path, the invisible revolution in the third world.* I.B. Tauris & Co Ltd. Publishers. London 1989.

Escobar Arturo. *Culture, practice and politics, anthropology and the study of social movements.* Tidskriften: Critique of Anthropology. SAGE, vol 12 nr 3. London 1992.

Feldman Allen. *Formations of violence, the narrative of the body and political terror in Northern Ireland.* The University of Chicago Press. Chicago 1991.

Friedman Jonathan. *General historical and culturally specific properties of global systems.* Tidskriften; Review. vol 15 nr 3. Fernando Braduel Center 1992.

Gade W Daniel. Artikeln *Regional isolation in the high provinces of Cusco and Apurímac,* i boken *Unruly order* sammanställd av Deborah Poole. Westview Press Inc. Oxford 1994.

Galeano Eduardo. *Latinamerikas öppna ådror*. Bokförlaget Prisma. Lund 1979.
Gellner Ernest. *Nations and nationalism*. Blackwell Publishers. Oxford 1993.
Gose Peter. Artikeln *Embodied violence, racial identity and the semiotics of property in Huaquirca, Antabamba*, i boken *Unruly order*, sammanställd av Deborah Poole. Westview Press Inc. Oxford 1994.
Ehn Billy & Löfgren Orvar. *Kulturanalys*. Liber förlag. Stockholm 1989.
Lobo Susan. *A house of my own, social organisation in the squattler settlements of Lima, Peru*. The University of Arizona press. Arizona 1982.
Mallon E Florencia. *Indian comunities, political cultures and the state in Latin America 1780-1990*. Tidskriften; Latin American Perspectives, Issue 75 vol 14, 1992.
Montoya Rodrigo. *La cultura quechua hoy*. Mosca azul editores, Universidad Mayor de San Marcos. Lima 1987.
Montoya Rodrigo. *Al borde del naufragio, democracia, violencia y problema etnico en el Peru*. Sur Casa de Estudios del Socialismo. Lima 1992.
Mörner Magnus. *Latinamerikas indianer, historia, nutidsproblem, en oviss framtid*. Federativs förlag. Stockholm 1977.
Mörner Magnus. *The andean past, land, societies and conflicts*. Colombia University Press. New York 1985.
Paponnet-Cantat Christiane. Artikeln, *Gamonalismo, after the challenge of agrarian reform; the case of Capacmarca, Chumbivilcas*, i boken *Unruly order*, sammanställd av Deborah Poole. Westview Press Inc. Oxford 1994.
Poole Deborah & Rénique Gerard. *Peru time of fear*. Latin American Bureau. London 1992.
Poole Deborah. *Unruly order, violence, power and cultural identity in the high provinces of southern Peru*. Westview Press Inc. Oxford 1994.
Prescott Walter. *Perus erövring*. Uddevalla 1979.
Quijano Anibal. *Nationalism and capitalism in Peru, a study in Neoimperialism*. Monthly Review Press. London 1971.
Quijano Anibal. *Dominacion y cultura, lo cholo y el conflicto cultural en Peru*. Mosca azul editores. Lima 1988.

Shoemaker Robin. *The peasants of El Dorado, conflict and contradiction in a peruvian frontier settlement.* Cornell University Press. London 1981.

Silverblatt Irene. *Moon sun and witches, gender ideologies and class in inca and colonial Peru.* Princeton University Press. New Jersey 1987.

Skar Harald Olof. *The warm valley people, quality and landreform among the quechuaindians of highland Peru.* Universitetsförlaget. Oslo 1981.

Skar Harald Olof. *Between freedom - fighting and terrorism in Peru, the case of Sendero Luminoso.* Norska utrikespolitiska institutet. Oslo 1988.

Starn Orin. *Missing the revolution; anthropologists and the war in Peru.* Tidskriften; Cultural Anthropology vol 6 nr 1. Washington 1991.

Starn Orin. *Rethinking the politics of anthropology ; the case of the andes.* Tidskriften; Current Anthropology vol 35 nr 1. University of Chicago Press. Chicago 1994.

Stavenhagen Rodolfo. *Classes, colonialism and acculturation.* Oxford University Press. Oxford 1970.

Tarazona-Sevillano Gabriella. *Sendero Luminoso and the threat of narcoterrorism.* The center for strategic and international studies, Washington. New York 1990.

Thurner Mark. *'Republicanos' and 'la Comunidad de Peruanos'; unimagined political comunities in postcolonial andean Peru.* Tidskriften; Journal of Latin American Studies vol 27. Cambridge University Press. Cambridge 1995.

Wedin Åke. *Latinamerika 500 år.* Utbildningsförlaget Brevskolan. Stockholm 1992.

Wennberg Gösta. *Urbanisering, slum och kåkstäder, med exempel från Latinamerika.* Esselte studium. Lund 1977.

Wieviorka Michel. *The making of terrorism.* The University of Chicago press. Chicago 1993.

*Spanjorernas erövring "konflikt", quechuakulturens strategier av motstånd, men också av anpassning.*
*I modern tid: storskalig urbanisering, ekonomisk ruin och inre väpnade konflikter.*

*Med ett socialantropologiskt synsätt analyserar bokens författare, Johan Cronehed, det peruanska samhället och dess sociala uppbyggnad.*

*Utifrån quechuaindianernas etniska tillhörighet visar författaren hur det är möjligt att få fördjupad förståelse av Peru, men också av mänskliga förhållanden och processer som är överförbara till andra länder i Latinamerika.*

*This book has a summary in English.*

*Este libro tiene un resúmen en español.*

ISBN 91-630-4563-X

Cultural Center DEMOS

Cultural Center for Development and Promotion of Human Rights, Peace and the Democracy