

Therese Fjorden Lysheim

Feiring og fellesskap

En studie av gruppedannelse og tilhørighet innenfor en landsbyfestival i Spania

Masteroppgave i sosialantropologi

Veileder: Jan Ketil Simonsen

Mai 2020

Therese Fjorden Lysheim

Feiring og fellesskap

En studie av gruppedannelse og tilhørighet innenfor
en landsbyfestival i Spania

Masteroppgave i sosialantropologi
Veileder: Jan Ketil Simonsen
Mai 2020

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunns- og utdanningsvitenskap
Institutt for sosialantropologi



Kunnskap for en bedre verden

Sammendrag

Denne oppgaven er en sosialantropologisk studie som stiller spørsmål ved hva slags grupper som dannes under en landsbyfestival i Spania og hva gruppene uttrykker i relasjon til tilhørighet. Påstanden er at gruppene uttrykker tilhørighet til fire ulike størrelser: Grupper med venner, landsbyen, regionen og nasjonen.

Feiringer står i kontrast til dagliglivets rutiner og oppgaver, og kan ha elementer ved seg som fremhever gruppetilhørighet og tilhørighet til landsbyen, regionen og nasjonen fremfor familien. Basert på deltagelse, observasjon og lokale utsagn, og ved hjelp av tidligere forskning, vil oppgaven vise hvordan en form for sosial organisering innenfor en festival kan forstås som rituell praksis med symbolske aspekter, selv om praksisen i utgangspunktet ikke er knyttet til religiøsitet.

Sosial organisering og feiring er to temaer som lenge har vært undersøkt og diskutert i faget, men *peña* finnes det derimot lite litteratur om. *Peña* er grupper med venner som tilbringer tid sammen under festivalen. Disse undersøkes som en praksis der *communitas* står sentralt, fordi medlemskap i en gruppe kan knyttes til egalitet gjennom for eksempel uniformering. Her blir også stedene gruppene benytter seg av under festivalen viktige, som emisk beskrives som «lånte hjem».

Victor Turners begreper struktur og antistruktur vil brukes for å argumentere for at selve festivalen både er stabil og ustabil sammenlignet med hverdagen. I tillegg kan også *peña* sies å være en motsats til dagliglivet, gjennom reversering av normer og vennerelasjoner som har høyere sosial signifikans enn familien. Som en sosial enhet har disse gruppene mange elementer som beskrives. Det blir tydelig at både objekter og adferd direkte knyttet til utøvelse av enheten kan beskrives som flertydige og meningsfulle på ulikt vis. Jeg argumenterer for at utøvelse av gruppene, samt generell deltagelse i festivalen med dens særegne praksiser, er med på å skape en følelse av tilhørighet til landsby, den autonome regionen og Spania som nasjon.

Til slutt vil mekanismer bak opplevelsen av gruppetilhørighet undersøkes, og forklares med blant annet situasjonelle regler, en generell lokal holdning som er til stede både innenfor festivalomgivelsene og i dagliglivet, og reversering av normer. Turners begreper struktur, antistruktur og *communitas* bidrar også på disse områdene til en forståelse for at reversering av normer og reduksjon av familiens betydning ikke er problematisk når antistruktur blir et avbrett i fra hverdagens plikter og normer.

Abstract

This thesis is a social anthropological study which questions what kinds of groups are being formed during a village festival in Spain and what these groups are expressing in relation to belonging. The claim is that the groups express belonging within four different levels: Groups of friends, the village, the region, and the nation.

Celebrations are contrasted with the routines and tasks of everyday life, and therefore have elements that accentuate group belonging and local rooting within the village, the region and the nation as opposed to the family. Based on participation, observation, and local statements, together with comparative studies of festivals, the thesis shows how a form of social organization within a festival could be understood as ritual practice containing symbolic aspects, although the practice is not originally religious.

Social organization and celebration are two themes studied and discussed for a long time within the field, but as for the organizational form *peña* few studies have been done. *Peña* is a group of friends spending time together during the festival. These are examined here as a practice in which the term *communitas* is key because membership of a group can be tied to egalitarianism, for instance through uniform clothing. Another important aspect is the places that the groups use during the festival, in an emic perspective described as «borrowed homes».

Victor Turner's terms structure and anti-structure will also be used to argue that the festival itself is both stable and unstable compared to everyday life. *Peña* can also be contrary to daily life, through reversal of norms and a reduction of the social significance and role of the family. As social units, these groups have many elements that will be described. It will be clear that both objects and behavior directly connected with the performance of the groups could be described as ambiguous and meaningful in different ways. It is argued that execution of groups, as well as general participation in the festival with its unique practices, is contributing to a sense of belonging in village, the autonomous region and Spain as a nation.

Finally, the mechanisms behind the experience of groups belonging be examined and explained with, among other things, situational rules, a general, local mentality which is present both during the festival and in everyday life, and reversal of norms. Again, Turners terms structure, anti-structure, and *communitas* will contribute to an understanding of how norm reversal and the reduction of the family's significance is not problematic when anti-structure is a break from ordinary duties and norms.

Forord

Det er på sin plass å takke alle de som har gjort det mulig for meg å fullføre dette prosjektet. Tusen takk til alle informantene mine, som har svart på mange spørsmål, utvist en enorm gjestfrihet og gitt av sin tid. Uten dem ville denne oppgaven vært umulig, og jeg forsøker til enhver tid å redegjøre for deres hverdag, liv og relasjoner på en respektfull måte. Jeg vil takke mine to vertsfamilier som tok meg inn i sine hjem og sine liv. Takk til mine tre spanske «mødre», Raquel, Ariadna og Mónica, som passet på meg og ga meg trygghet. Rosalía, takk for ditt vennskap og din humor under oppholdet. Det hjalp meg til å klare å gjennomføre det mest utfordrende, men også det mest givende, jeg har gjort til nå. Og Ángel, takk for alt du har latt meg være med på sammen med deg og dine venner.

En stor takk til Alicia, som hjalp meg den første dagen på et fremmed sted, og til Paula og Arturo som var gode hjelpere og begynnelsen på mitt lokale nettverk. Disse var viktige portåpnere som trosset de språklige utfordringene.

Takk til øvrige bekjente i landsbyen. Mange tok godt imot meg og ønsket meg velkommen tilbake når jeg reiste derifra.

Takk til alle de overnevnte for alle måltider, komiske øyeblikk, tårer felt, ærligheten og samtalene til alle døgnets tider. Jeg er utrolig takknemlig, og håper vi sees igjen.

A todos, muchísimas gracias por su cariño, conocimiento, perspicacia y tiempo.

En stor takk til min veileder, Jan Ketil Simonsen, for interessen og tålmodigheten han har vist gjennom de siste to årene. Det har vært uvurderlig for å gjennomføre prosjektet. Takk også til Carla Dahl Jørgensen for hennes hjelp med bacheloroppgaven. Tusen takk til mine medstudenter gjennom studietiden, som har vært en enorm støtte både før, under og etter feltarbeidet, samt gjennom den spesielle våren vi har hatt.

Og til slutt, takk til familien min for støtten gjennom årene ved universitetet. Jeg vil også takke min forlovede for hans støtte før, under og etter feltarbeidet. Jeg har også fått gode innspill og hjelp med etterarbeidet. Takk for at du alltid tror på meg, selv når jeg ikke gjør det.

Trondheim, 26. mai 2020

Therese Fjorden Lysheim

Innhold

Kapittel 1: Introduksjon	1
Oppbygging av oppgaven	3
Kapittel 2: Almodóvar del Campo: Hverdagsliv og fest	5
Almodóvars innbyggere og holdninger	6
Regionalt og nasjonalt	8
Kapittel 3: <i>Fiesta</i>	10
Perspektiver på festivaler i antropologien	10
Den spanske konteksten og <i>peña</i>	12
<i>Fiesta</i> i Almodóvar.....	15
Kapittel 4: Om å studere <i>peña</i> og festival: Metodiske refleksjoner	18
Etnografiske metoder.....	18
Deltagende observasjon.....	19
Samtaler og intervjuer.....	19
De manglende ordene.....	20
Roller som etnograf	21
Etikk.....	23
Tilgang til en <i>peña</i>	24
Kapittel 5: <i>Peña</i> – sosial organisering og tilhørighet	26
Begrepets todelte betydning.....	26
Gruppedannelse.....	27
« <i>Hogares de prestado</i> », «Lånte hjem»	29
Ritualer og symboler	31
Retningslinjer og økonomi.....	35
Inkludering og ekskludering	37
Parade.....	40
Kapittel 6: <i>Peña</i> og normbrudd	43
Situasjonelle regler i gruppesammenheng	43
Etikk og moral	44
Tyveriet.....	44
Legitimering	45
«Det gjør ikke noe»	47
Bilkjøring i beruset tilstand	48
<i>Peña</i> (S): Marginer i fysisk form.....	49
<i>Peña</i> -enes navn og logoer	50

Normbrudd som lek?	51
Kapittel 7: Konklusjon	53
Litteratur	55

Figurer

Figur 1: Eget bilde fra landsbyen.....	13
Figur 2: Offisiell plakat for festivalen i 2019	13
Figur 3: Ordførerens brev i festivalprogrammet	15
Figur 4: Festivalprogrammets forside.....	15
Figur 5: Logo med realistisk preg. Eget bilde.....	32
Figur 6: Logo med tegneserie-preg. Eget bilde.	32
Figur 7: Paraden på festivalens første dag. Eget bilde.	40

Tabeller

Tabell 1: Årlig syklus for feiringer.....	16
---	----

Kapittel 1:

Introduksjon

Livet består mest av hverdager for de fleste av oss. Det betyr at det ordinære, det vanlige, det 'normale' er det vi kjenner best og forholder oss mest til. Likevel vil store begivenheter dukke opp fra tid til annen. Disse kan være knyttet til ulike livsfaser gjennom ritualer som dåp, bryllup og begravelse, eller det kan være hendelser som skjer årlig, som for eksempel feiring av jul eller påske. Feiringer av ulike slag kan være både stabile og ustabile (Leal 2016). De kan sies å være stabile dersom de utøves rundt samme tid hvert år og inngår i kalenderårets syklus. Samtidig kan de være ustabile, i den grad at de er motsatser til dagliglivet, som jo ofte kan kalles stabilt, trygt, og kjent. Dagliglivet forstås her som rutiner og praksiser av udramatiske, vanlige liv og situasjoner (Jenkins 2012:14). Feiringer både med og uten religiøse motiver er, som kontrast til dagliglivet, viktige for mange. En festival kan være en slik kontrast, fordi den kan beskrives som en sammensetning av ekstraordinære aktiviteter (Rusu & Kantola 2016:3), som i dette tilfellet for eksempel kan være *peña*, okseløp (*encierros*) og tyrefekting (*corrida de toros*). Feiringer kan også innebære andre gruppedannelser og måter å organisere seg på. João Leal spør:

What kind of group is defined through a festival? Who attends and who does not attend a festival? What is the level of groupness that a festival actually produces? How do ideals of stability and repetition conceal the constant production of boundaries, inclusions and exclusions that continually remake the group? (Leal 2016:597)

Leal stiller interessante spørsmål i forbindelse med gruppedannelse, grenser, inkludering og deltagelse i festivalsammenheng. Hva slags innsikt kan man oppnå ved å undersøke slike spørsmål i et feltarbeid i 2019? Dette er utgangspunktet for et feltarbeid gjennomført i en landsby, Almodóvar del Campo i den autonome regionen Castilla-La Mancha i Spania, der nettopp en langvarig feiring er prosjektets ankerpunkt. Mange innbyggere spurte meg om når jeg ankom landsbyen deres og hvor lenge jeg skulle bli, og da jeg svarte responderte mange med at jeg burde bli så lenge at jeg fikk oppleve *la fiesta* som skulle finne sted i september. Hvorfor mente de at det var viktig at jeg fikk erfare den? I Kunnskapsforlagets spanske ordbok oversettes ordet *fiesta* til fest, høytid, helligdag eller fridag (2007:94). I og med at feiringen i dette tilfellet varer i flere dager, så anses festival som et mer dekkende ord, og vil derfor brukes synonymt med *fiesta*. Innenfor den årlige *fiesta*-en undersøkes en spesifikk form for sosial organisering kalt *peña*. En *peña* er en vennegjeng på omtrent lik alder som organiserer seg i løpet av festivalen og har et eget 'klubbhus' eller oppholdssted, der man spiser, drikker og tar imot gjester fra andre *peña*-er. Gruppene har egne navn, egne t-skjorter og går i en parade på festivalens første dag. Denne formen for gruppedannelse kan på ulike måter tolkes som en form for å uttrykke tilhørighet på flere forskjellige nivåer: Lokalt, regionalt og nasjonalt. Prosjektets mål er å vise at slike ekstraordinære hendelser definert som feiringer har stor betydning for hvordan man forstår ulike sosiale enheter generelt i landsbyen, gjennom hvordan disse enhetene uttrykkes.

Problemstillingen for prosjektet er derfor følgende: Hva slags grupper er *peña*-er, som dannes og utøves under en festival i Spania, og på hvilke måter kan det hevdes at tilhørighet til ulike sosiale enheter, som landsby, region og nasjon, skapes og uttrykkes

gjennom gruppene? I den sammenheng stiller jeg flere forskningsspørsmål om *peña*-enes praksiser og betydning: Hvordan kan man utøve *peña*? På hvilke steder ferdes gruppene? Hva er hvert enkelt gruppe-medlem sin status sammenlignet med de resterende medlemmene i gruppa? Hvilke normer gjelder for gruppe-medlemmer, og hvordan samsvarer eller avviker disse fra dagliglivets normer? Erstatte gruppe-medlemskap andre plikter? Er det tilfeldig at gruppene kun utøves under festivalen? Er det hele bare lek og moro, en slags flukt fra hverdagens mas og plikter? Og hva er egentlig *peña* en feiring av?

Det trengs en rekke begreper for å besvare problemstillingen og de tilknyttede forskningsspørsmålene. Flere av disse er hentet fra Victor Turners symbolteori (1967) og hans forståelse av ritualer som prosesser med elementer av blant annet *liminalitet* og *communitas* (1969). Han bygger videre på van Genneps inndeling av de tre fasene i 'rites de passage', der den liminale fasen er en mellomting, en tilstand der man er både-og, hverken-eller. I overgangsritualers liminalfase kan *communitas* oppstå, men er ikke begrenset til det: Også individer eller grupper som er «marginale» kan være uttrykk for *communitas* i lukkede eller strukturerte samfunn (Turner 1969:108, 111). Festivaler kan være en ramme der slike felleskap erfares innenfor, ettersom «the collective dimensions, *communitas* and structure, are to be found at all stages and levels of culture and society» (ibid., 113).

Turner beskriver flere binære kategorier som er involvert i prosesser i det sosiale livet: Høy og lav; *communitas* og struktur; homogenitet og differensiering; likhet og ulikhet – og hvert individs livserfaring inneholder «alternating exposure to structure and *communitas*» (1969:97). For Turner er 'communitas' et begrep som beskriver motsatsen til struktur, hvor liminale fenomener skaper homogenitet og kameratskap (Turner 1969:96-97). Opplevelsen av *communitas* illustreres gjennom et fokus på fellesskapet i gruppa, men et empirisk eksempel viser at vennskap også kan vedlikeholdes selv om *peña*-en slutter å utføres (se side 29). *Communitas* kan knyttes til både feiring og *peña*: «In celebration, then, much of what has been bound by social structure is liberated, notably the sense of comradeship and communion, in brief, of *communitas*» (Turner 1982:29). Struktur og antistruktur bygger opp under argumentet om at *fiesta*-en, som synonymt kalles både festival og feiring, er et eksempel på en unntakstilstand som står i kontrast til plikter og forventninger i det øvrige dagliglivet.

Peña (og festival) som antistruktur gir rom for at *communitas* kan oppstå. Til sammen er begrepene *communitas*, struktur og antistruktur med på å forklare erfart tilhørighet til ulike sosiale enheter som nasjon, region og landsby. Samtidig som at tilhørighet uttrykkes er tilhørighet til andre sosiale enheter, som familien, nedtonet. Familiens rolle står ikke like mye i fokus for gruppe-medlemmene under festivalen som den gjør i hverdagen, eller i andre høytider som jul og påske. Dette understreker på ny at festivalen fungerer som en periode der nytelse, reversering av normer og pause fra hverdagens rutiner og plikter er viktig, og påvirker hvordan festivalen oppleves både som festivaldeltager og gruppe-medlem. Jeg bruker Turners begreper for å forklare landsbyfestivalen som et reverseringsritual, som forankres ytterligere i praksisen *peña* og tilhørende normbrudd.

I tillegg kan *peña* som praksis forstås som noe liminalt. Det utvikles et kameratskap og en egalitet mellom deltagerne likt novisene i Turners studie av overgangsritualer blant Ndembu i Zambia, inklusive innsettelse av høvdinger (1969:95). I en sosial orden kan en ikke ha en 'høy' sosial posisjon uten motsatsen 'lav'. Den som står høyt i samfunnet må

også oppleve hvordan det er å være lav, som en kommende høvding erfarer i innsetningsritualer der rollene mellom høvding og folk snus på hodet (ibid., 96). Endring i sosial posisjon, som for eksempel under karneval, innebærer også reversering av sosiale posisjoner og normer; det er antistrukturer.

Når det gjelder festivalen i Almodóvar så argumenterer jeg for at den til en viss grad kan forstås som en kommentar til og motstand mot de dagligdagse pliktene man har ellers i året. Likevel er selve festivalen arrangert og i stor grad muliggjort av landsbyens politikere og byråd, som har retningslinjer for gruppene. Til tross for retningslinjene har normbrudd en viktig plass innenfor festivallandskapet, fordi de markerer gruppene og adferden som noe annet enn den sosiale ordenen. 'Å lage *peña*' er et valgfritt, frivillig felleskap med varierende intensitet. Utøvelsen innebærer færre deltagere og fysiske steder enn selve festivalen, som mer eller mindre inkluderer hele landsbyen. Med dette menes det at festivalen totalt sett har så mange små og store arrangementer og aktiviteter at *peña* kun er en liten, men viktig, del av den større helheten som 'festival' eller *fiesta* utgjør.

I antropologien finnes det ikke mye litteratur om *peña*, hverken i en større, nasjonal spansk kontekst eller fra regionen Castilla-La Mancha. Ett unntak er Carrie Douglass (1997) sin studie av tyrefekting og spanske identiteter. Hun beskriver *peña* som en organisasjonsform som er mer direkte knyttet til tyrefekting enn det festivalen i Almodóvar tilsier. Hennes bidrag er derfor et kjærkomment komparativt bidrag for å forstå fenomenet *peña* i Almodóvar del Campo. Videre vil jeg sammenligne blant annet festival med bygdedager (A. K. Larsen 2013), og *peña* med et religiøst ritual kalt *festa* (Leal 2016). João Leals tekst (2016) om gruppedannelse brukes på flere forskjellige måter i oppgaven. For å belyse reversering av normer, normbrudd og legitimering sammenligner jeg tyveri blant gruppe-medlemmer med smugling (Døving og Lavik 2006). *Peña* og festivalen settes også inn i konteksten «play» (Apter 2008).

Oppbygging av oppgaven

For å svare på de nevnte forskningsspørsmålene må feltstedet i første omgang presenteres. Det gjør jeg i kapittel 2, der landsbyen og dens innbyggere beskrives. Her, samt i kapittel 3, sammenligner jeg festivalen med bygdedager, der samarbeid er viktig for festivalens gjennomførbarhet og der avgrensingen i tid gir et rituelt preg. Deretter plasserer jeg studiet og feltstedet i en regional og nasjonal kontekst, med kun et lite utvalg fra den omfattende litteraturen om Spania og middelhavsområdet generelt.

Festivalen er omgivelsen som *peña* foregår innenfor. I kapittel 3 redegjør jeg derfor for noen sentrale begreper i forståelsen av festival, feiringer og *fiesta* i en lokal kontekst, altså innenfor både nasjon og landsby. Her brukes både et festivalprogram og en festivalplakat for å forstå hvordan festivalen kan være et viktig bidrag til de lokales erfaringer av tilhørighet.

I kapittel 4 gjennomgår jeg noen metodiske refleksjoner rundt språk, etnografiske metoder, rollen som etnograf, tilgang og etikk knyttet til festival, *peña* og oppholdet i landsbyen generelt. I de to påfølgende kapitlene, 5 og 6, analyserer jeg fenomenet *peña*. Analysen tar utgangspunkt i gruppene innenfor festivalsettingen.

I kapittel 5 beskriver jeg fenomenets kompleksitet. Begrepet *peña* har flere betydninger. *Peña(G)* er heretter kort for *peña(Gruppe)* og refererer til en gruppe venner. *Peña(S)* er heretter kort for *peña(Sted)*, og referer til stedene eller lokalene som gruppene benytter seg av. Praksis relatert til *peña* i og utenfor de fysiske stedene 'reserverte' for fenomenet

kan tolkes ulikt. Jeg argumenterer for at *peña* er forankret i *communitas*, som eksemplifiseres blant annet med opplevelse av inkludering gjennom egalitet og gjennom symboler. Gruppedadferden reguleres i teorien av retningslinjer, noe som er ikke så tydelig i praksis. *Peña* og festival sammenlignes også med seremonier i Nord-Amerika, for å illustrere hvordan tilhørighet kan ha en samlende effekt innenfor gruppedannelse. Til slutt beskrives en parade der de fleste gruppene var til stede.

I kapittel 6 redegjør jeg for normbrudd og reversering av normer, samt holdningen «det gjør ikke noe». Her assosierer jeg *peña* med marginer, situasjonelle regler og lek. Tyveri i regi av gruppe-medlemmer sammenlignes med smugling av varer fra Sverige til Norge, for å vise hvordan regelbrudd kan legitimeres gjennom *communitas* og situasjonelle regler.

Avslutningsvis konkluderer kapittel 7 med at *peña* som praksis har elementer ved seg som reflekterer tilhørighet på ulike nivåer. Det lokale representeres tydelig gjennom de sosiale relasjonene mellom de som kommer fra samme sted, utøver grupper og har egne normer knyttet spesifikt til festivalkonteksten. Symboler som kommer til syne og uttrykkes i denne organiseringen er både begrensende og muliggjørende, og kan knyttes til gruppe-mentalitet og normbrudd. Det oppfordres til flere lignende etnografiske studier over lengre tid for å undersøke likheter og forskjeller både over tid i landsbyen, og variasjoner mellom ulike former for lignende gruppedannelser på forskjellige steder i Spania.

Kapittel 2:

Almodóvar del Campo: Hverdagsliv og fest

Thomas Hylland Eriksen skriver at et lokalsamfunn er en håndterlig enhet som det er mulig å studere, der man i en landsby eller et lokalsamfunn har «et sosialt fellesskap preget av ansikt-til-ansikt-kontakt» (2010:65). Studier av små og såkalte eksotiske lokalsamfunn var svært vanlig tidlig i antropologien, og kan beskrives som 'klassiske feltarbeid'. For min del ble feltstedet valgt mer eller mindre tilfeldig, med unntak av to faktorer. Jeg ønsket å lære mest mulig spansk, og i et forsøk på å oppnå dette ville jeg unngå steder langs kysten med mye turister og muligens gode engelskkunnskaper blant de lokale. Valget falt derfor på den autonome regionen Castilla-La Mancha, et ruralt innlandsområde dominert av store olivenlunder og annet jordbruk. Regionen er delt i fem provinser, der jeg valgte Ciudad Real. Våren var frodig, grønn og kjølig, mens sommeren var tørr, gul og uutholdelig varm. I tillegg valgte jeg en landsby av middels størrelse. Jeg ville ha muligheten til å bli godt kjent med mange, og samtidig unngå et sted med et høyt innbyggertall der nettopp det sosiale fellesskapet Eriksen beskriver kanskje ikke finnes. Jeg ante ikke hva jeg kom til å møte på av mennesker og praksiser, annet enn at «what one finds in small towns or villages is (alas) small-town or village life» (Geertz 1993:22). Med unntak av noen ferieavbrekk og et to ukers opphold i et studentkollektiv i provinsens hovedstad Ciudad Real ble jeg boende i en landsby fra midten av mars til slutten av september. Landsbyen feltarbeidet er utført i heter Almodóvar del Campo (heretter forkortet til Almodóvar), som ifølge diverse nettsider skulle ha et innbyggertall på rundt 6000. Ettersom feltstedet ikke anonymiseres, er alle navn på personer i oppgaven fiktive.

Almodóvar har et sentrum med et rådhus, en rådhusplass kalt *plaza mayor* og en kirke, som alle ligger et steinkast unna blant annet en park og en rundkjøring med en stor fontene. I parken svaier det spanske flagget høyt på himmelen, og den har både benker der eldre ofte sitter og en inngjerdet lekeplass med fargerike apparater for barna. Utover det jeg regner som sentrum er det mange boliger og verksteder, spesielt langs utkanten av byen, som har et industripreg over seg. Ellers finnes et kulturhus som tilbyr kurs av ulike slag (historie, maling, møbelsnekring og matlaging, for å nevne noe), mange små kirker kalt *ermitas*, noen supermarkeder, flere banker og apotek, en stor industrifabrikk, en politistasjon, et par bakerier, et par bokhandlere og noen få andre butikker som selger henholdsvis sko, frukt, gåstoler, smykker og klær. I gata ved fontenen og parken ligger flere barer og en kiosk som spesielt besøkes av barn, ungdommer og unge voksne. De lokale besøker som oftest barene i helgene og når det er feiringer.

Mange av innbyggerne arbeider med jordbruk. En informant trekker frem hvete, druer og oliven som de viktigste bestanddelene av arbeid og økonomi i byen. Et av de største firmaene er la Sociedad Cooperativa Virgen del Carmen, forkortet Covicar, som er et samarbeid på tvers av flere områder innenfor agrikultur. Den største delen av samarbeidet er pressing av olivenolje (Covicar 2018), som ble opprettet i 1961 (Agro CLM 2018). Det involverer i dag blant annet oljefabrikker, vingårder, korn, verksteder og butikker, og hadde i 2018 over tusen medlemmer. Ifølge et ektepar har mange av innbyggerne god økonomi, og grunnlaget for det er ifølge ekteparet *el campo*, jordbruket – som til og med er en del av byens fulle navn, Almodóvar del campo. En annen hjørnesteinsbedrift er ostefabrikken *El Valle*, navngitt etter Alcudia-dalen som ligger

sørvest for landsbyen. Mange av kvinnene jeg traff, spesielt blant de litt eldre, er husmødre. De har en forening der de møtes for å danse *sevillanas* (og for å prate), som jeg har vært med på ved flere anledninger. *Sevillanas* er en type folkedans og pardans fra naboregionen Andalucía. Blant unge voksne tar mange høyere utdanning, og disse flytter fra landsbyen. Mange fortsetter å bo borte når de får jobb, men kommer gjerne tilbake til landsbyen for å besøke familie og venner enten i helgene, i ferier eller ved større arrangementer og hendelser som festivalen som denne oppgaven handler om. Antallet barer (og andre spisesteder) sett i forhold til landsbyens innbyggertall er med på å styrke argumentet om at mat og drikke er særdeles viktig for de lokale. De lokale sammenligner sin egen landsby med andre, og hevder at få landsbyer på lik størrelse har så mange barer som dem. Det vil komme frem i Bianca sine uttalelser nedenfor at dette er med på å forklare barenes betydning for relasjonene mellom innbyggerne.

Livet for de lokale i Almodóvar påvirkes av vær og vind, noe som igjen påvirket meg og mitt arbeid. For eksempel, tidlig på våren var temperaturene lave og det regnet en del, og da holdt folk seg innendørs. På sommeren var det derimot oppholds, men ekstremt varmt, og da holdt folk seg inne i ly for sola. Været påvirket hvilke tidspunkt folk dro ut på bar, som for de fleste var kun i helgene. Det var generelt vanlig å gå på bar på kveldstid, men på våren dro man gjerne noen timer tidligere enn på sommeren. Sommerens varme temperaturer gjorde at de lokale ofte ikke dro til barene før nærmere solnedgang, rundt klokka 21-22. Rytmen var en annen enn den jeg var vant til, spesielt med *siesta* fra klokka 14 til 17. Jeg lærte raskt at dagene var veldig lange, og at *siesta*-en etter hvert ble en nødvendighet. På våren ble denne pausen brukt til å spise *la comida*, dagens viktigste måltid, til skrivning og avslapning. På sommers tid ble den derimot brukt til å spise og sove. I perioden med temperaturer på 40 grader var *siesta* helt essensiell, da kroppen min aldri klarte å akklimatisere seg den brennende varmen. Under festivalen var derimot ikke *siesta* vanlig praksis. Dette gjorde opplevelsen av festivalen svært intensiv, og rett og slett ganske slitsom for både hode og kropp – til tross for at sommerens varmeste periode var forbi.

Almodóvars innbyggere og holdninger

Den korte beskrivelsen ovenfor viser at Almodóvar er en relativt liten landsby, med rundt 6000 innbyggere. De fleste av disse er eldre personer, og dette henger sammen med manglende tilgang på utdanning for unge voksne og et generelt smalt arbeidsmarked. Det finnes flere skoler for barn og tenåringer (frem til 16 år), men for videre skolegang må man altså bevege seg ut av landsbyen. I løpet av oppholdet har jeg blitt kjent med og pratet med mange forskjellige mennesker med ulike aldre, utdanninger, yrker og interesser: Pensjonister, studenter, barn, lærere, husmødre, arbeidere, butikkeiere og bareiere. Mang en gang har jeg sittet alene på et bakeri eller en bar og blitt invitert til å spise og drikke sammen med lokale, og ofte spanderte de. Mange fant det gøy og rart at en ensom, norsk student hadde forvillet seg *dit*. «Her er det jo ingenting», sa flere.

De lokale setter familie og venner høyt. Slike relasjoner ivaretas ofte gjennom å dele enten måltider sammen, eller å dele drikke og *tapas* (små retter som er gratis når man kjøper drikke). *Tapas* nytes ofte fra samme tallerken, noe som var uvant for meg. I hjemmet er måltidet mellom familiemedlemmer i *siesta*-en viktig, og tilsvarende måltider på kvelden som gjerne spises på bar med venner og bekjente. Gilmore skriver at solidaritet i familien og lojaliteten mellom søsken er universelle temaer i middelhavsregionen, selv om idealet solidaritet ofte utfordres av konflikter (1982:180, 190). De Ussel (1995:171) mener at familien er et 'rom' som er grunnleggende privat, mens arbeid er grunnleggende i det offentlige.

Mitt inntrykk av innbyggerne er at de er varme og inkluderende, spøkefulle og forståelsesfulle. De er også stolte, og viser gjerne frem steder, matretter, bilder, bøker og andre ting som de selv er interesserte i eller som de tror kan være av interesse for andre. Enkelte er mer utadvendte enn andre, slik det er i ethvert samfunn eller enhver større gruppe mennesker. Jeg ønsker ikke å homogenisere en gruppe innbyggere som er mangfoldige på mange områder, men for analysens skyld vil jeg trekke frem noen holdninger som går igjen hos flere. Ikke fordi de samme holdningene gjelder hos alle, men fordi de like fullt er lokale perspektiver. En frisør, 33-årige Bianca, delte noen av sine oppfatninger om landsbyen og innbyggerne. Vi sitter hjemme hos henne, i en hjemmekoselig stue med bilder av blomster og familiemedlemmer på veggene. Landsbyen er et veldig viktig sted for henne. Hun beskriver innbyggerne som tradisjonelle og byen som rolig, og ønsker selv å delta på så mye som mulig. Hun sier flere ganger at hun pleier å forsvare landsbyen, fordi «*lo poco que hay es importante para mi*», «det lille som fins her er viktig for meg». Hun sier at folk klager på at landsbyen har mangler, som store kjøpesenter eller større matkjeder og klesbutikker, men at man enkelt får tak i det man trenger ved å kjøre bil eller å ta buss. «Landsbyene i hele landet krymper», forteller hun, fordi «det ikke finnes arbeid». Selv har hun jobb her, og er derfor heldig. Da syns hun det er riktig å gi noe tilbake til landsbyen også, for eksempel ved å arrangere aktivitetstilbud for barn og andre innbyggere. Hun trekker frem både festligheter og maten som positive deler ved livet i landsbyen. Barer, diskoteker og *fiesta* generelt trekkes frem som viktige sosiale rom der man *relacionamos*, «vi knytter bånd». Hun sier også at «Almodóvar har alltid *fiestas*».

Om innbyggerne forteller hun at de har en nysgjerrighet for hverandre, både på godt og vondt. Folk er snille, og mange bryr seg om hverandre. Bianca misliker at folk sladrer, og enda mer når folk kritiserer andre. Selv sier hun at hun ikke bryr seg noe om det, og tror at det er i ferd med å bedre seg. En annen kvinne, Sofía, ville også dele noen tanker om landsbyen med meg. Noen av hennes betraktninger er ekko av Biancas. Hun bruker lang tid på å tenke når jeg ber henne beskrive Almodóvar:

«*Tranquilo en conjunto, la gente «vive con la gente». Eso no es bueno, no es discreto*».

«Rolige sammen, folk «lever med folk». Dette er ikke bra, det er ikke diskre».

Sofía er litt betenkt når hun snakker om at det kan være negativt at man som innbyggere og naboer lever tett på hverandre. Her må jeg be om en forklaring. Uttrykket «å leve med folk» har å gjøre med at folk er opptatt av hva andre foretar seg og er nysgjerrige på hvor en er på vei dersom man treffes i gatene. Dette ligner den samme nysgjerrigheten Bianca nevner. Jeg prøver å gi et eksempel til Sofía ved å beskrive en tidligere hendelse: Jeg var på vei for å treffe en venn og møtte en bekjent på veien. I farten glemte jeg at ikke alle nødvendigvis godtar et nikk og et 'Hei' som en hilsen. Jeg fortsatte å gå, uten å stoppe for å slå av en prat. Vedkommende ropte etter meg, «*¿Dónde vas? ¡Qué prisa!*», «Hvor skal du? Så travelt du har det!». Sofía begynner å le høyt og lenge, og sier at det har jeg rett i: Det kan beskrives som et eksempel på «å leve med folk». Innbyggerne har altså tette bånd seg imellom, og kan føre til at folk sladrer om hverandre. På den andre siden, i litt mer positiv forstand, fører det også til at folk stimler sammen og støtter hverandre i kriser, som for eksempel ved uventede dødsfall eller sykdom i familien. De tette relasjonene er med andre ord til stede både på godt og vondt.

Det er i denne konteksten at jeg har deltatt og lært om hvordan de lokale i Almodóvar feirer sin festival, noe som gjøres hvert år. Bianca forteller at landsbyene generelt krymper og fraflyttes, men erfaringsmessig skjer det motsatte akkurat under festivalen: Landsbyen fylles med masse mennesker. Ifølge baransatte er dette den mest innbringende økonomiske perioden i et kalenderår. Demografien forandrer seg også ganske drastisk under feiringer i byen, i og med at mange unge voksne kommer hjem fra utdanningsinstitusjoner og arbeid. I tillegg kommer mange besøkende i alle aldre fra omkringliggende steder. Det kan sammenlignes med bygdedager i Norge, hvor slike arrangementer gir folk «anledning til å møte hverandre, folk fra nabobygdene og utflyttede som er hjemme på besøk» (A. K. Larsen 2013:181). En ung mann, Diego, forklarte meg en gang at det var dette han likte best med festivalen: Å treffe folk som han ikke møter så ofte, for å spise, drikke og prate med dem. For de som vender hjem, altså de utflyttede som kommer tilbake for å være med på større feiringer som påskefeiring og den aktuelle *fiesta*-en, så kan hjemkomsten beskrives som en måte å utøve lokal identitet på. En lignende fortelling fra Zambia viser hvordan et ritual er del av politiske prosesser som bidrar til å gi større betydning til regional identitet og kulturarv som muliggjør følelsen av «communality and sameness» (Simonsen 2010:51).

Regionalt og nasjonalt

Innbyggerne, utover sin tilhørighet til landsbyen, beskriver også tilhørighet til regionen som helhet med ordet *manchego*. Mange kjenner dette som en beskrivelse av en spesiell type ost laget av fåremelk, manchego-ost. I realiteten er dette ordet beskrivende for mye mer enn denne osten, og kan beskrive for eksempel tradisjonelle klær (*trajes*, slags folkedrakt med likhetstrekk til norske bunad), personer fra 'La-Mancha', matretter (*migas*) eller kjøttprodukter (*cordero*). Generelt er rødt kjøtt høyt verdsatt som del av både produksjon og diett, på grunn av manglende kystlinje og redusert tilgang på ferske råvarer fra havet. Andre viktige produkter er olivenolje og safran. Rundt omkring på hus og bygninger i landsbyen, så vel som på en gresslette ved utkanten av landsbyen, kan man se figurer og representasjoner av Don Quijote, den kjente fortellingen av Miguel de Cervantes om 'ridderen' som mangler feste i virkeligheten. Quijotes ferd går gjennom hele Castilla-La Mancha og visstnok også til Almodóvar, der det finnes plakater som markerer nettopp dette. Plakatene beskriver blant annet Valle de Alcudia som et av de mest interessante økologiske områdene i den autonome regionen.

For å kontekstualisere feltstedet ytterligere vil det være relevant å inkludere noen antropologiske perspektiver på lokale forhold om Spania og middelhavsområdet. David Gilmore skriver at strukturelle, kulturelle og økologiske kontinuiteter er en måte å rettferdiggjøre at Middelhavet behandles som et eget kulturområde (1982:181; Brøgger 1994:496). Jan Brøgger mener at den metodiske utfordringen for antropologi i middelhavsområdet er å forene innsikt om lokalsamfunn med historie og politikk (Brøgger 1994:511). Temaer som jordbruk, ære og skam, maskulinitet, klasse og religion har blitt undersøkt mye i området definert som Middelhavet. Mary M. Crain skriver at i nyere, spansk historie så utgjør faktorene økende urbanisering, fraflytting fra landsbygda, raske sosiale endringer og miljøforurensing en nostalgi for rurale røtter og tradisjoner (1997:296).

I dette kapitlet viser jeg de normale og rolige sidene ved livet i landsbyen for innbyggerne, som har tette bånd seg imellom. I kapittel 3, 5 og 6 settes imidlertid hverdagslivet på hodet, gjennom den årlige festivalen. Den rolige tilværelsen forsvinner i et mylder av mennesker, musikk, grupper, fyrverkeri og okser. Dagene og nettene blir

enda lengre enn før, fordi de er innholdsrike og skaper mange arenaer for og anledninger til å 'møte hverandre' slik man gjør på byggedager.

Kapittel 3:

Fiesta

Denne oppgavens sentrale fenomen, *peña*, finnes i kraft av festivalen og praktiseres kun under festivalen. Et bakteppe for å forstå fenomenet *peña* er nødvendig, og derfor er det viktig og å se fenomenet innenfor sin større sosiale, materielle og geografiske kontekst, nemlig den årlige festivalen. Derfor vil det være relevant å inkludere perspektiver på festivaler generelt og elementer som forskere vurderer sentrale for festivalpraksis. Selv om Almodóvar har flere andre feiringer i løpet av et kalenderår (se tabell på side 16), så er det likevel kun under akkurat denne festivalen at *peña*-ene, både gruppene og tilhørende lokaler, kommer til syne og utøves eller benyttes.

Perspektiver på festivaler i antropologien

Så hva er egentlig en festival? Er det bare fest og moro, leker og overdrevet alkoholinntak? Festival som tema har lenge vært diskutert i sosiologi og antropologi, og mange definisjoner ligner hverandre på mange måter. Alessandro Falassi beskriver «festival» som et sosialt fenomen som finnes i så å si alle menneskelige kulturer, men at mange samfunnsforskere som har undersøkt det likevel har unngått å definere begrepet (1987:1). En definisjon fra sosiologien kaller festival en offentlig hendelse, «preget av en form for feiring eller generell livlig munterhet» og refererer både til Falassi og Donald Getz (Tjora 2013:12). Nicola Frost beskriver festivaler som komplekse og dynamiske (2016:569), og Getz skriver at de innenfor klassisk kulturantropologi har blitt definert av Falassi som «a sacred or profane time of celebration, marked by special observances» (2010:2). Selv definerer Getz dem som tematiserte, offentlige feiringer (ibid.), mens Victor Turner skriver at

Abraham makes an important distinction between rites of passage and seasonal/calendrical festivals. Whereas transitional rites are often genuine crises of identity or respond to the social crises associated with marriage or death, seasonal feasts may occur «on the plateaus of the year when in fact nothing important occurs». (Turner 1982:27)

Det kan altså være store livsbegivenheter eller tider på året der det i utgangspunktet ikke skjer noen begivenheter at man lar ulike former for feiringer finne sted. Ofte assosieres festivaler, og kanskje spesielt karneval, med sosiale former og normer som snus på hodet, glede, fare, grenser, feiring, status quo, symbolisme og liminalitet (Turner 1982:27; Frost 2016:572; Getz 2010:4), for å nevne noe. Frost har et interessant poeng om tid når hun skriver at det er en intensitet som skjer når tid og sted kollapser (2016:572), en intensitet jeg selv fikk erfare under festivalen i landsbyen. Turner mener at riter gjennom et kalenderår nesten alltid refererer til større grupper og ofte også hele samfunn (1969:168-169). I Almodóvar avhenger det av hvilket fenomen som er i fokus når man vurderer hvor mange ritualet 'landsbyfestival' omfavner. Ser man på *peña* som en del av festivalen er det et fenomen som involverer og påvirker mange innbyggere, men langt i fra alle. Ser man derimot på festivalen som en helhet er den en hendelse med mange små hendelser inni seg, som i stor grad påvirker de aller fleste i landsbyen, om ikke alle.

Et annet begrep som er relevant innenfor tematikken festival er dermed feiring eller *celebration*. Victor Turner skriver at *celebration* ofte er knyttet til kulturelt delte hendelser, og har store variasjoner (1982:12). Richard Dorson definerer begrepet slik:

The term celebration can encompass festivals, rituals, ceremonies, spectacles, pageants, fetes, holidays, and extravaganzas, and partakes all of these elements. A celebration, in our sense, should fall at a fixed period and should involve, or at one time should have involved, sacred and symbolic elements. (Dorson 1982:33)

En festival er med andre ord en form for feiring som ofte skjer til en bestemt, avtalt tid, der det er muligheter for at personlig og felles kreativitet kan oppstå (Turner 1982:11-12), og som Dorson mener bør ha eller tidligere har hatt symbolske elementer ved seg. I Almodóvar, som jeg viser i kapittel 5, finnes både gjenstander og adferd som kan forstås som symbolske. Mihai S. Rusu og Ismo Kantola kaller feiringer «the salt-n-pepper of social life», noe som gir liv til et tørt og kjedelig liv i samfunnet ellers (2016:1). Ronald L. Grimes beskriver feiring som

that kind of ritual moment which occurs toward the play end of the work/play continuum. Celebration is immediate, momentary, comparatively free of pragmatic goal-orientation; it is relatively expressive, «useless» and free of heavy ideology. (Grimes 1982:276)

Flere av de overnevnte elementene, som øyeblikkelig og lekent, kan man finne igjen i et annet begrep og en egen sjanger innenfor festivallandskapet, nemlig karneval, eller det Mikhail Bakhtin kaller «the carnivalesque» (Stallybrass og White 2002:279). Det beskrives ofte som et sted eller en tilstand der hierarkiet reverseres, eller som «inversjon, hybrider, overtredelser og reverseringsriter» (Eller 2015:145). Bakhtin kritiseres for å ikke nevne at karneval er en lisensiert eller tillatt form for brudd på hegemoni, mens Max Gluckman mener at reverseringsriter åpenbart innehar protest mot den etablerte ordenen (Stallybrass og White 2002:282). Stallybrass og White skriver at

[...] for long periods carnival may be a stable and cyclical ritual with no noticeable politically transformative effects but that, given the presence of sharpened political antagonism, it may often act as *catalyst and site of actual and symbolic struggle* (2002:282, originalt ettertrykk).

Også Jack D. Eller beskriver tradisjonelle karneval som et «ritual of rebellion», der hverdagslige strukturer reverseres og regler brytes intensjonelt, der uorden er ordnet og det illegale er lovlig (2015:115,145). Festivalen i Almodóvar er ikke det samme som karnevalet som arrangeres på våren, men har likevel noen elementer fra karneval i noen av arrangementene og praksisene involvert i feiringen. Et eksempel er en parade med utkledning og premiering for beste bidrag til paraden, der både rådhuset (*el ayuntamiento*), ulike klubber og ulike *peña*-er bidrar med innslag. Slik Rusu og Kantola påpeker viser denne korte gjennomgangen at feiring ikke har en univokal mening: «It speaks in tongues, as the word goes, and it has many faces» (2016:14). Victor Turners antistruktur kan også benyttes i denne sammenhengen. Den hverdagslige, sosiale strukturen består av ulike mønstre, både på individuelt nivå med statuser og posisjoner, og også på mer overordnet nivå, som i familien, i kirken, i landsbyen. Handlingene innenfor slike mønstre er en del av folks rutiner og er forutsigbare, som for eksempel at man arbeider på hverdag og har fri i helgene. Normer og oppførsel snus dermed på hodet under festivalen, på samme måte som i karnevalet, og kan dermed kalles antistruktur.

Mye av det som er viktig for innbyggerne i hverdagen utgjør også sentrale deler av høytider og feiringer, for eksempel mat, drikke, familie og vennskap. Med andre ord fremstår flere praksiser knyttet til festligheter som forsterkede hverdagslige praksiser. En spøk jeg ofte fortalte til folk rundt meg var «*Todo los días fiesta*», omtrent som at «Hver dag er det fest». Det er selvfølgelig en overdrivelse, men for meg som kom utenfra virket det som enhver anledning som kunne feires *skulle* feires. Aksel Tjora skriver at «en

festival kan være så mangt», men at man i generelle trekk oppfatter det som «en form for feiring eller generell livlig munterhet, som gjerne varer noen dager, som er satt sammen av ulike arrangementer» og «som gir kulturell mening for lokalsamfunnet» (2013:12).

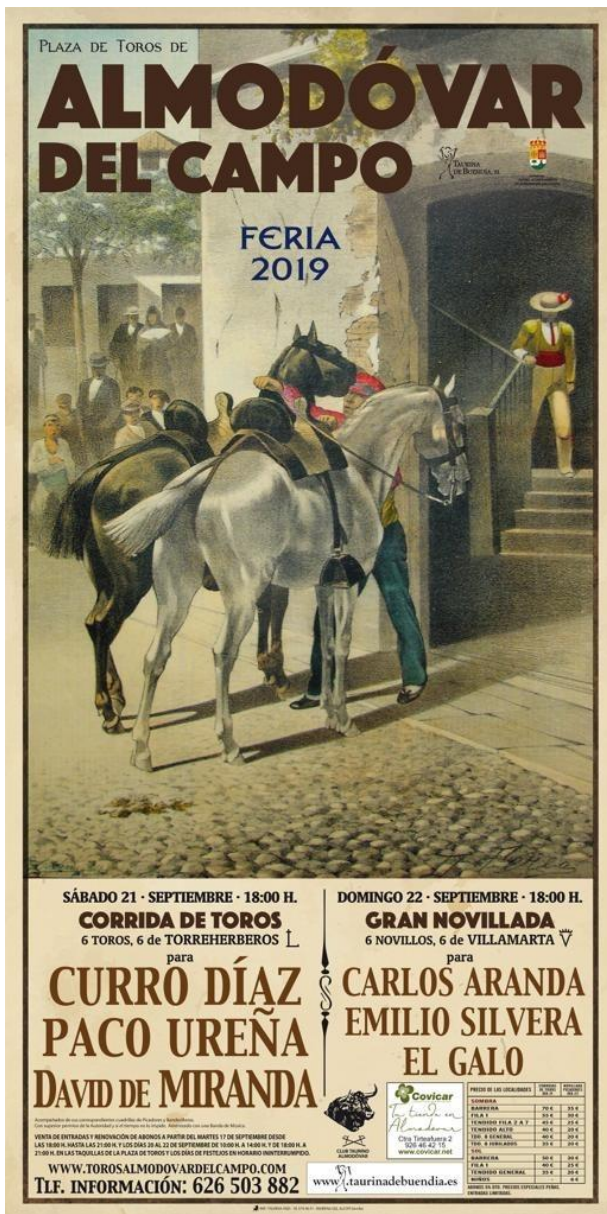
Ut ifra disse begrepene og definisjonene kan *fiesta*-en i Almodóvar kalles en offentlig, munter feiring som er sekulær, *men* med religiøse elementer gjennom feiring av byens skytshelgener (se side 16). Den er både tradisjonell og normreverserende, og inneholder multivokale symboler og meninger. Neste delkapittel viser hvordan man kan forstå oksen som en del av tradisjoner, og hvordan *peña* i likhet med festivalen kan beskrives som 'opp-ned'.

Den spanske konteksten og *peña*

Carrie Douglass skriver at alle lokalsamfunn uansett størrelse i Spania feirer flere *fiestas*, og at arbeidstid er en kontrast til tid for feiring (1991:128). Hun mener at *fiestas* feirer og produserer sosial identitet og relasjoner, og at *los toros*, okser, ofte er en del av helgenfestivaler, slik festivalen i Almodóvar er et eksempel på (ibid; Douglass 1997:23). Til tross for at det er rundt 40 år siden Carrie Douglass samlet inn store deler av sitt datamateriale om Spania og *fiesta*, så er det mye som sammenfaller med erfaringer jeg fikk i 2019. Flere elementer som jeg mener er sentrale for festivalen i Almodóvar er de samme som Douglass også understreker som viktige under *fiesta* i Spania generelt:

[F]iestas all over Spain share many common elements: music, dance, wine, religion, processions or parades, giants [...], and bulls. These elements receive different regional emphases and have different regional significances. Despite this, people throughout Spain recognize familiar elements in each other's *fiesta*. (Douglass 1991:132-133)

Alle disse elementene, med unntak av kjemper, er til stede under festivalen i Almodóvar. Musikken er alltid på, og både prosesjoner og parader med religiøse og ikke-religiøse utgangspunkt finner sted. Det siste elementet som Douglass nevner, okser, er en viktig del av den spanske *fiesta*-kulturen. Tidlig i feltarbeidet lærte jeg at *la cultura taurina* (direkte oversatt «oksekulturen») står sentralt i landsbyen. Douglass kaller okser for Spanias totem, fordi de identifiseres med både landet og landets innbyggere (1991:135; 1997:5,18). Også i Almodóvar er det slik at de beskriver okser, og da gjerne tyrefekting, som «*nuestra cultura*», «kulturen vår». Plakaten som reklamerer for festivalen har tyrefekting som hovedfokus, og viser tydelig en illustrasjon og utforming inspirert av historie og tradisjon:



Figur 1: Eget bilde fra landsbyen

Figur 2: Offisiell plakatt for festivalen i 2019¹

Holdningene til tyrefekting er splittet mellom de som er for, de som er imot (gjerne begrunnet med dyrevelferd), og de som er nøytrale men samtidig positive til praksisen fordi det er en del av deres tradisjon. *Los toros* var også noe av det første som de lokale nevnte når de pratet om festivalen lenge før den skulle finne sted. Dyrene trekkes frem som noe stort, flott, spesielt og unikt for både landsbyen og landet. *Peña* ble derimot ikke nevnt, hverken i positiv eller negativ forstand. Et interessant poeng er at okser kommer til syne under festivalen gjennom konkrete praksiser direkte knyttet til dyrene, altså *encierros* og tyrefekting. I tillegg har mange *peña*-er representasjoner av dyret på klærne sine, i form av logoer med okser i (se kapittel 5). *Encierros* er okseløp i utvalgte og avstengte gater i landsbyen, som kontrolleres av en lokal klubb for tyrefekting (*club taurino*) og som foregår på festivalens fem siste dager. Okseløpet i Almodóvar skal visstnok være blant de eldste i Spania, og er noe av det som trekker de mange

¹ Kilde: <http://www.cargandolasuerte.com/almodovar-del-campo-pone-el-punto-y-final-a-la-temporada-taurina-en-la-provincia/>

besøkende til landsbyen i september. Dette er med på å 'sette landsbyen på kartet' i en større nasjonal kontekst.

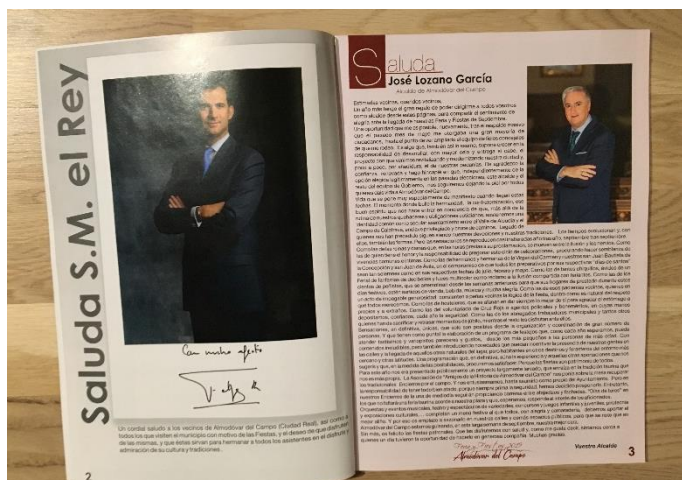
Det er i forbindelse med *fiesta* og *los toros* at ordet *peña* dukker opp i litteraturen. Carrie Douglass beskriver *peñas* som ungdomsklubber («youth clubs») (1997:187). Disse ble etablert på begynnelsen av nittenhundretallet som vennegrupper, der deltagerne spilte instrumenter under feiringen av San Fermín i Pamplona. Hun skriver at *peña*-ene ser på tyrefekting sammen, og deretter drar til sitt sosiale sentrum som hun kaller klubbhus. Disse ligger i samme område som der tyrefektingen foregår, og er hvor *fiesta*-ens natteliv finner sted (ibid., 192). Videre skriver hun at disse klubbhusene er midtpunktet for feiringene på kveldstid (ibid., 193). I Almodóvar har ikke *peña*-ene en umiddelbar kobling til tyrefekting. Det kan likevel tenkes at *peña*-ene, slik som i Pamplona, hadde dette som utgangspunkt før praksisen har forandret seg igjennom årenes løp. Det er ingen tvil om at festivalen i Almodóvar fremdeles sentreres rundt okser, som vil forklares ytterligere med symbolteori i kapittel 5. Likevel er ikke koblingen mellom praksiser med dyrene og praksiser med *peña* like umiddelbar i mitt etnografiske materiale slik som Douglass beskriver det i sitt. Erfaring og observasjon av tyrefekting i Almodóvar avkrefter at tyrefektingen er *peña*-enes samlingspunkt. Det kan ha en sammenheng med tendensen til at tyrefekting har sunket betraktelig i popularitet sammenlignet med tidligere, ifølge landsbyens innbyggere. Douglass gir flere interessante beskrivelser av *peña* relatert til *fiesta*:

The *peñas* exist all year long and function somewhat like young men's clubs. They each have a locale for weekly meetings and for a place to have refreshments during the fiestas. Although they were traditionally male-only organizations, in the last ten years girls and young women have been admitted or are invited to join during the fiestas. The *peñas'* activities and importance far outlast the fiestas, however, [...]. Service and participation decline with age (and marital status) [...]. (Douglass 1997:226)

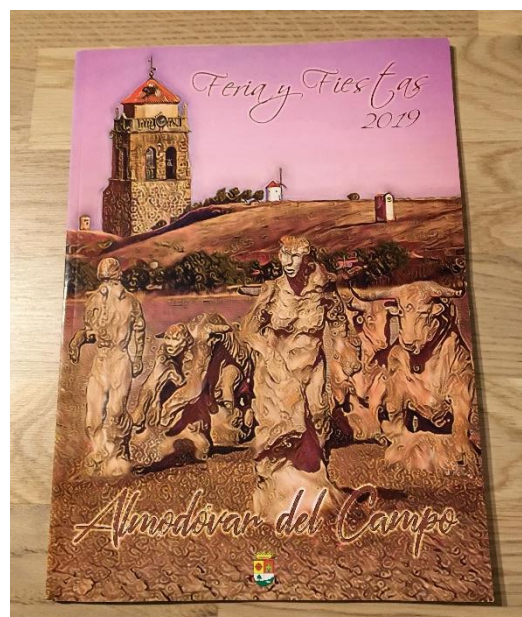
I kapittel 5 viser jeg at det er mange likhetstrekk til Douglass' *peñas* i landsbyen, når det gjelder møtestedene og betydninger utover selve feiringen som kan tolkes ut ifra denne typen organisering. Det vil også forklares hvorfor gruppene i dette tilfellet ikke kan beskrives som 'gutteklubber'.

Douglass mener at gruppene har karakteristikk av «antiauthoritarianism» og «subversiveness», altså er antiautoritære og opponerer ved å kritisere politikk med tegneserier, figurer og tekst (1997:194-195). Kritikken inkluderer gjerne symbolske aspekter ved *fiesta* som oksen. Gruppene snur Pamplonas sosiale orden opp-ned (ibid., 194). Som tidligere nevnt har mange *peña*-er i Almodóvar logoer med okser, og i tillegg er logoene akkompagnert av gruppenavn som for eksempel 'De malplasserte', 'De innpakkede', 'Bråkmakerne', 'De ukontrollerbare', 'De uforbederlige', 'De navnløse', og 'De upresentable'. I tråd med Turner kan denne opp-ned-vendingen av sosial orden kalles antistrukturell. Det er ikke utenkelig at det i utgangspunktet er en kobling mellom formen for *peña* Douglass beskriver som tilskuere på oksestadion og *peña*-ene jeg fikk erfare i Almodóvar. Flere informanter fortalte meg at gruppene var typiske for landsbyen, ikke andre landsbyer. Andre igjen mente det var typisk for regionen. Det er ikke urimelig å anta at gruppene som dominerte gatene i Pamplona for hundre år siden er en tidligere versjon av dagens praksis under landsbyfestivalen. Gruppene i Pamplona snur den sosiale ordenen opp-ned, og det er vanskelig ikke tenke seg en kobling til karneval også blant nåtidens grupper. Gruppene i Almodóvar er muligens unike på sitt vis, men Douglass skriver om *peña*-er i den nordlige autonome regionen Navarra. Dette tyder på fenomenet kan være svært utbredt og ha store variasjoner.

Fiesta i Almodóvar



Figur 3: Ordførerens brev i festivalprogrammet



Figur 4: Festivalprogrammets forside

Festivalen i Almodóvar har altså mange av de tegnene som Douglass har generalisert basert på en rekke *fiesta*-er spredt utover hele landet over mange år. Under store feiringer har de fleste fri fra jobb, og barna har fri fra skolen. Det er imidlertid slik at hver by og landsby i Spania har sin egen *fiesta* i løpet av et år. Det betyr at de som kommer fra landsbyen og jobber i andre byer ikke har fri fra jobb, med mindre de to stedene tilfeldigvis har *fiesta* samtidig – jeg har ikke hørt om at dette har skjedd. Derfor er det mange, spesielt blant unge voksne, som tar seg fri fra jobb for å kunne reise hjem og delta på festivalen i hjembyen sin. De som studerer og ikke kan ta fri fra forelesninger pleier å komme hjem til festivalhelgene, og deltar vanligvis ikke i festivalen fra mandag til torsdag. Demografien i landsbyen er derfor en ganske annen enn den er ellers i året. Under festivalen, slik jeg har erfart den, dominerer ungdommer og unge voksne bybildet i mye større grad enn hva som er tilfelle i hverdagen. Den rolige landsbyen er altså ikke lenger like rolig når landsbyen forbereder og gjennomfører feiring av *fiesta*.

Fiesta har generelt en stor og viktig plass i livet til de lokale. De deltar gjerne på festligheter i sin egen landsby, og er ikke fremmede for å reise til andre landsbyer og større byer for å oppsøke festligheter og *fiestas* der. Festivalen har mange interessante aspekter, og selv fremhever flere lokale *encierros* som et eksempel på tradisjon. Mat og drikke nevnes også som en viktig del av feiring. Det er også en tid for å treffe sletkninger, venner og kjente, både fastboende og besøkende – festivalens siste dager tiltrekker svært mange besøkende. En festival som denne har dermed flere likhetstrekk med byggedager i Norge, som for eksempel matservering, boder med diverse gjenstander, smykker, leker og godteri (A. K. Larsen 2013:180-181). Under festivalen med *peña*-er, slik som under byggedager, er samarbeid viktig for gjennomførbarheten (ibid., 188). Anne K. Larsen poengterer at byggedager er avgrenset i tid og ofte sykliske hvert år, noe «som gir dem et rituellet preg», og at man får ta del i bygda: «Man blir litt «medeier» av den, om ikke annet for en liten stund» (ibid., 188, 192). Dette er en følelse jeg kjenner meg igjen i, i rollen som midlertidig fastboende og på mange måter besøkende, og på samme tid som medlem av en *peña*(G). Jeg ble fortalt at etter

festivalslutt så kom det til å være «total depresjon» helt frem til jul i landsbyen. Det er nok en overdrivelse, men erfaring tilsier at det er mange som investerer mye tid og krefter i å gjennomføre festivalen med minst mulig søvn og mest mulig sosialisering. Kanskje gjør dette at man går lei og lar være å feste og feire på en god stund.

I Almodóvar er både mat og drikke essensielt i de fleste feiringer. De lokale setter stor pris på 'tradisjonell' mat, men også varierte utvalg av *tapas*. Et annet sentralt begrep er *feast*, eller fest, der mat gjerne står i sentrum. Hayden og Villeneuve definerer det som deling av spesiell mat ved spesielle anledninger mellom to eller flere personer (2001:434). De argumenterer for at forståelsen av dette har utviklet seg i takt med etnografien, og at for eksempel Franz Boas beskrev *potlatch* med utgangspunkt i vestlige referanser til for eksempel investering, som i neste omgang gjør at slike ekstravagante måltider gjerne dømmes som tap av økonomisk gevinst og irrasjonelle (ibid., 435). Hos strukturfunksjonalistene forsto man festene som noe som skaper sosial solidaritet, og senere, med eksempel fra Rappaport, var forståelsen igjen skiftet til at det handlet om å redistribuere ressurser (ibid., 436). Ifølge forfatterne er det likevel den strukturfunksjonalistiske forståelsen som ofte brukes, med vekt på solidaritet i samfunnet eller sosial identitet (ibid., 441-442). Begge disse virker tydelige også i Almodóvar. Her bør det nevnes at mat og drikke også står sentralt i dagliglivet generelt, ikke bare ved spesielle anledninger som *fiestas*. Eksempelvis fikk jeg streng beskjed hos en av familiene jeg bodde til at mens jeg bodde der så måtte jeg 'spise godt'.

Landsbyen har mange ulike feiringer årlig. De fleste varer bare én dag, andre flere dager på rad. Flere av feiringene er knyttet til byens tre helgener, der den viktigste er San Juan de Ávila og de to andre er San Juan Bautista de la Concepción og Virgen del Carmen. Disse tre har hver sin respektive dag som de feires på, henholdsvis mai, februar og juli. I tillegg, under landsbyens *fiesta* i september, tildeles disse tre ytterligere hver sin dag som dedikeres til dem. Alle feiringene nedenfor, som fremheves på rådhusets nettsider som tradisjonelle *fiestas*, har tilknytning til den katolske kirkens rituelle årssyklus. Det eneste unntaket er karneval. Rekkefølgen av feiringer på rådhusets nettside er overført til tabellen nedenfor, som illustrerer antall feiringer i løpet av et år:

Navn på feiring	Tidspunkt
<i>Feria y fiestas de septiembre</i>	Andre lørdag i september, til søndag uken etter (9 dager)
<i>Las candelarias</i> (Feiring av helgen for hvert nabolag, totalt 5)	16. januar, 19. januar, 13. februar, 18. mars, 3. desember
<i>San Juan Bautista de la Concepción</i>	14. februar
<i>Carnaval</i>	Februar eller mars, avhengig av kalenderen
<i>Semana santa</i> (påske)	Mars eller april, avhengig av kalenderen
<i>Virgen de la Cabeza</i>	Siste søndag i april
<i>Los mayos</i>	Natt til 1. mai
<i>San Juan de Ávila</i>	10. mai
<i>San Isidro Labrador</i>	15. mai
<i>Corpus Christi</i>	Juni
<i>Virgen del Carmen</i>	16. juli
<i>Navidad</i> (jul)	Fra 16. desember til 5. januar (som er dagen for <i>los Reyes Magos</i>)

Tabell 1: Årlig syklus for feiringer. Kilde: Ayuntamiento de Almodóvar del Campo.

Det er vanskelig å si om det er tilfeldig at nettopp *fiesta*-en i september står øverst i oversikten, i og med at det var bred enighet blant mange innbyggere om at det var årets viktigste, eller i alle fall største og lengste, feiring. Feiringene kan i tråd med Turner

beskrives som struktur, fordi de er en del av kalenderårets syklus. Hendelsene er dermed forventet, planlagt og vanlig denne ene gangen i året de arrangeres. På samme tid kan festivalen kalles antistruktur eller ustabil. Dette gjelder spesielt for de som deltar i vennegrupper der normer reverseres og plikter dreier over fra å ofte baseres på familierelasjoner til forventninger i gruppene om at alle må hjelpe til. Arbeid kan også fungere som et eksempel på det samme. Mange i landsbyen tar fri fra jobb på grunn av festivalen, noe som viser at feiringen er en motsats til dagliglivet eller strukturen.

Hvert år i forkant av festivalen lages det altså et program. Programmet har en oversikt for alle dagene, hva som skal skje hvor og når. I tillegg til dette, til min overraskelse, inkluderer programmet blant annet tekster skrevet av ulike politiske personligheter og andre som promoterer og snakker varmt om festivalen. En av tekstene er skrevet av Almodóvars ordfører og leder for rådhuset, og er et slags brev til landsbyens innbyggere. Deler av teksten inkluderes nedenfor fordi det gir et lokalt perspektiv på hva festivalen handler om fra et overordnet, kommunalt nivå. Han skriver blant annet om å være delaktig i organiseringen av festivalen, og derfor er det interessant å inkludere hans perspektiv på hva som er formålet med festivalen. Nedenfor er et lite utdrag fra noe av det ordføreren nevner i festivalprogrammet, og er oversatt av meg:

[...] Et øyeblikk der brorskap og den gode ånden gjør oss klare over at vi, utover rutinen til våre daglige gjøremål og forpliktelser, har en felles identitet [...]. Prøve å synliggjøre felles og intime opplevelser [...]. Som de hundrevis av *peñistaer*, som virvler fra de foregående ukene slik at lånte hjem i løpet av denne høytiden er fylt med mat, drikke, musikk og mye glede [...]. Opplevelser, kort sagt unike, som bare er mulig gjennom organisering og koordinering av et stort antall mennesker [...] Og det er derfor jeg inviterer deg til å krydre våre gater og andre offentlige rom, slik at det blir lagt merke til at vi i Almodóvar del Campo i denne lange uken viser vår beste side [...].

Her poengterer ordføreren at festivalen på mange måter er en unntakstilstand, der man forsaker eller unnslipper sine daglige plikter og en rutine til fordel for en feiring som gjenspeiler det han mener er en felles identitet blant innbyggerne. Dette kan tolkes til at når man tar vekk de daglige rutinene, arbeid og andre plikter som kan variere fra person til person, så sitter man igjen med festlige omgivelser og praksiser som demonstrerer det man har til felles i stedet for det som gjør innbyggerne forskjellige. Begrepet brorskap understreker en tilhørighet eller et samhold, og opplevelsene kalles felles og intime. Han skriver også om *peña*, der man «låner hjem» for denne perioden og fyller disse stedene med mat, drikke, musikk og glede. Selv om jeg ikke har opplevd at deltagerne har brukt ordet «brorskap» hverken om *peña* eller selve festivalen, så har jeg hørt ord som «solidaritet» (se kapittel 5). Solidaritet kan erfares både gjennom likhet og differensiering (Durkheim 1960), og brorskap kan defineres som en «solidarisk relasjon» (Det norske akademis ordbok). Ordføreren beskriver festivalen som et fellesskapsprosjekt. Han mener at opplevelsene som festivalen bidrar til kun er mulige når mange personer samarbeider og enes om hva de ønsker å få til sammen, med og for hverandre – slik A. K. Larsen beskriver byggedager i Norge (2013). Ordførerens ønske er å vise landsbyen fra sin beste side. Han reduserer også den politiske avstanden mellom seg selv, som politisk leder av landsbyen, og innbyggerne, ved å skrive «vi i Almodóvar». Kanskje gjøres dette nettopp for å understreke det fellesskapet som han mener kommer til syne gjennom organisering av og deltagelse i festivalen, der de sosiale statusene og mønstrene ikke nødvendigvis er like tydelige som i dagliglivet.

Kapittel 4:

Om å studere *peña* og festival: Metodiske refleksjoner

I dette kapitlet redegjør jeg for hvilke etnografiske metoder som er brukt under feltarbeidet, samt fordeler og ulemper med disse. Videre reflekterer jeg rundt innvirkningen av manglende språk og konsekvensene det har hatt for valg av metoder, inkludert viktigheten av fenomenologi. Rollen som etnograf og forsker i felt krever også noen utvalgte betraktninger, og medfører etiske utfordringer både underveis i feltarbeidet og i analyseprosessen. Til sist gis en beskrivelse av hvordan jeg fikk tilgang til en *peña* og dermed også tilgang til et innenfra-perspektiv på denne typen sosial organisering.

Aller først: Det vil alltid være en avstand mellom teksten og den levde virkeligheten man forsøker å gjøre rede for (Gay y Blasco og Wardle 2007:9). Jeg vil derfor på ingen måte hevde at det gjøres rede for hele festivalen her, ei heller alt som inngår i fenomenet *peña*. Det er selvfølgelig mulig at det er helt sentrale sider ved organiseringen i vennegrupper som jeg ikke har fanget opp, en risiko som ligger til grunn i ethvert feltarbeid der etnografens kropp er feltarbeidets viktigste verktøy (Madden 2017:19). Generelt omhandler materialet fra felt ofte mange hendelser og personer, og kanskje spesielt innenfor konteksten 'festival' så kan det være vanskelig å lage seg en oversikt over de ulike situasjonene man ønsker å forstå.

Etnografiske metoder

Utgangspunktet for analysen er et feltarbeid som er temaorientert, «ethnography [which] narrows the focus to one or more aspects of life known to exist in the community» (Spradley 1980:31), der man kan skille mellom to temaer: Festival og den sosiale enheten *peña*(G). Philippe Bourgois (1990:45) skriver at den antropologiske disiplinen skiller seg fra andre samfunnsvitenskaper gjennom metoder, nemlig deltagende observasjon og deltagelse i «den virkelige verden», folks hverdag og deres sosiale og kulturelle virkelighet. Antropologens, eller etnografens, oppgave blir derfor å prøve å svare på et tilbakevendende spørsmål, nemlig hva det vil si å være menneske gjennom komparasjon, kontekstualisering og å finne (eller skape) mønstre som kan videreformidles og analyseres i tekstform som detaljerte, tykke beskrivelser (Gay y Blasco og Wardle 2007:1, 3; Geertz 1993:6; Wadel 1991:139). Et langvarig feltarbeid på samme sted over lengre tid kan kalles en klassisk etnografisk studie, med røtter i Bronislaw Malinowskis studier tidlig på 1900-tallet. I løpet av feltarbeidet ble jeg godt kjent med mange ulike mennesker i ulike aldersgrupper, med ulike jobber og interesser. Nettverket mitt ble til gjennom snøball-metoden (Wikan 1996:183). Det begynte med at jeg kom i prat med to tilfeldige personer i en bar jeg oppsøkte bevisst fordi jeg hadde lest at barene generelt var viktige møteplasser for spanjoler; David Gilmore kaller dem sosiale vannhull (2012:98). Utvalget informanter ble avgrenset til landsbyboere, men jeg har også lært mye av å tilbringe tid sammen med personer utenfor denne kategorien (studenter i Ciudad Real, unge utflyttede voksne og pendlende arbeidere i Almodóvar). Jeg har lagt stor vekt på å være til stede for å se, høre og selv erfare i praksis. En mindre del av materialet er tilegnet gjennom intervju, og det meste av materialet er basert på observasjon og deltagelse samt etnografiske samtaler av ustrukturert karakter.

Deltagende observasjon

Det har blitt lagt stor vekt på deltagende observasjon som etnografisk metode, metoden som har vært sentral i disiplinen det siste århundret og som fremdeles er etnografiens kjerne (Madden 2017:16). Eriksen skriver at det er vanskelig å gi en nøyaktig beskrivelse av metoden (2010:36), og det er diskutert hvorvidt det er mulig å delta når man observerer og observere når man deltar. Unni Wikans definisjon synes likevel tilstrekkelig: «[...] du skal være til stede mest mulig og delta i daglige gjøremål på linje med folk» (1996:183). Den største delen av det empiriske materialet og forståelsen for lokalsamfunnet er altså basert på observasjon og deltagelse. Det har vært avgjørende når man mangler grunnleggende språkkunnskaper som trengs for å kunne gjennomføre andre metoder som er avhengige av god språkbeherskelse, som for eksempel intervju. Manglende eller liten språkkunnskap er ikke dermed ensbetydende med at man ikke kan observere eller delta. Det betyr at man engasjerer seg på en annen måte enn andre, lokale sosiale aktører. Som etnograf utenfor eget samfunn kan man være både en ressurs og en byrde (Madden 2017:88): En kan være et ekstra sett med hender som kan hjelpe til, men også som et barn hvis man ikke forstår hva som gjøres eller sies i ulike situasjoner.

Wikan mener at antropologer ofte observerer mer enn de deltar (1996:185). Det stemmer, feltarbeidet sett under ett, også for feltarbeidet i Almodóvar. Fordelen med observasjon som metode er, slik Barbara Czarniawska skriver, ikke at man får bedre kunnskap enn en lokal aktør, men at en observatør eller fremmed kan se noe *annet* enn en aktør og lokal kan (2007:21, originalt ettertrykk). James Spradley skiller mellom tre ulike typer observasjoner innenfor den etnografiske forskningssyklusen: Deskriptive, fokuserte og selektive (1980:33). Den første måten å observere på innebærer å skaffe en oversikt over hva som skjer i den sosiale situasjonen. Den andre omhandler å observere mer spesifikt ettersom hva man finner relevant for sitt forskningsprosjekt, og den tredje er enda mer sentrert rundt det man ønsker å finne ut av. Under en festival er alle disse formene for observasjon vanskelig å få til, kanskje først og fremst fordi man allerede ved den første typen observasjon, deskriptiv, kan oppleve at det ikke finnes noe system – det er vanskelig å skaffe seg den oversikten man ønsker i situasjoner som preges av 'kaos' og masse mennesker. Det har likevel vært fruktbart å observere under festivalen, og heldigvis varte den i mange dager. Det gjorde at det var mulig å se mønstre i adferd ved å oppleve det samme 'kaoset' flere ganger.

Samtaler og intervjuer

En betydelig del av min forståelse av landsbyen, dens innbyggere, dagliglivet generelt, samt *fiesta* og *peña*, er et resultat av samtaler jeg har hatt med mange ulike personer til ulike tider. En sentral del av et etnografisk prosjekt er å prate med folk, fordi det å snakke er en dagligdags praksis (Madden 2017:57, 62). Unni Wikan skriver: «Still deg åpen for uventet innsikt ved å la informantene *fortelle deg*» (1996:188, originalt ettertrykk). Det ble tilfellet da jeg fikk vite om festivalen i landsbyen og valgte å bli boende lengre enn planlagt for å forfølge innbyggernes anbefalinger. Intensjonen under feltarbeidet var å være åpen for å forfølge uventede utsagn og praksiser. Det fikk til en viss grad negative konsekvenser, i den forstand at jeg forsøkte å forfølge mange ulike ting som ikke var relaterte til hverandre, men det fikk også det positive utfallet av å erfare både festival og *peña*. Dette kan kalles *serendipity* eller *opportunism* (Giabiconi 2013; Miller 2013) – der førstnevnte er «*widely accepted as a key characteristic (and strength) of the ethnographic method*» (Rivoal og Salazar 2013:178). På grunn av de

lokales anbefalinger valgte jeg å utsette hjemreisen og fikk erfaringer jeg ikke ville ha fått ellers.

Intervjuer er en annen viktig etnografisk metode (Madden 2017:65). Tre intervjuer ble gjennomført mot slutten av prosjektet, som også kan kalles samtaler på grunn av sin ustrukturerte form (ibid., 67; Bernard 2006:210). Jeg hadde en liste med temaer i stedet for konkrete spørsmål, og rekkefølgen på disse ble ikke fulgt fordi informantene fikk rom til å avbryte med tanker om helt andre temaer. H. Russell Bernard skriver at slike intervjuer karakteriseres av minst mulig kontroll, der folk kan uttrykke seg på sine egne måter og der gjerne både forsker og informant har god tid til å gjennomføre (2006:211-212). En fordel med denne formen for intervju er at de oppleves mer naturlige enn strengt strukturerte intervjuer som for eksempel spørreundersøkelser, men en ulempe er at informantene kan fortelle mye om livene sine som er utenfor forskerens foretrukne temaer hvis samtalen styres lite eller ingenting (ibid., 213). Få intervjuer var et bevisst valg, og manglende språklig kompetanse var lenge hovedgrunnen. En annen grunn var at jeg ikke hadde noe 'nøytralt' sted å tilby informantene, i og med at jeg bodde hjemme hos to ulike familier store deler av oppholdet. Informantene ville, med stor sannsynlighet, måtte ha kontakt med disse familiene, som ikke nødvendigvis er problematisk. Det var likevel en komplikasjon som gjorde at jeg opplevde det som riktig å ikke arrangere intervjuer i disse to hjemmene. Alternativt kunne intervjuer blitt gjennomført på kaféer og barer. Likevel er innbyggerne generelt nysgjerrige på hverandre, slik det beskrives i kapittel 2, og uvedkommende kan overhøre samtaler på offentlige steder. Derfor ble også dette vurdert som et dårlig alternativ. De faktiske, gjennomførte intervjuene ble gjort hjemme hos informantene, etter forslag fra dem selv, og disse har gitt skriftlig samtykke.

I tillegg til de empiriske erfaringene har jeg benyttet et offentlig skjema og et festivalprogram utsendt av det lokale rådhuset underveis i analyseprosessen. Disse er inkludert henholdsvis som en fotnote i kapittel 5 og som figurer i kapittel 3.

De manglende ordene

'Å kunne et språk' er en relativ påstand som kan ha ulike betydninger (Borchgrevink 2003:100), og en vanlig svakhet ved feltarbeid kan være manglende språkbeherskelse (Eriksen 2010:37). Her forstås språkbeherskelse som til evnen til å føre grunnleggende samtaler og forståelse av essensiell informasjon, og var et forutsett hinder før avreise. Til tross for å ha tatt et språkkurs hjemme i forkant av feltarbeidet, så var ordforrådet mitt i begynnelsen svært begrenset og jeg klarte ikke å holde en samtale gående på spansk. Om sitt opphold i Oman skriver Unni Wikan at hun «lengtet etter ord» (1992:470), en erfaring jeg deler med henne. Jeg var ikke «språkløs» (ibid., 468), men i lengre tid var jeg tvunget til å konsentrere meg om adferd og praksis, posisjonering, hva de lokale gjorde med hvem og når, for å i det hele tatt fylle de blanke sidene i notatbøkene. Enkelte sa rett ut at jeg burde «*charla con nosotros*», «småprat med oss», og min respons var å bli nervøs og (dessverre) stille som en østers. Jeg opplevde å mangle ord, selv om interessen for og intensjonen for å dele av meg selv var til stede. De lokale var likevel flinke til å rose meg for mine forsøk på å lære, og ga mange komplimenter etter hvert som at språket mitt bedret seg. Utdfordringene ble flere da jeg begynte å lære språket bedre, for da var det plutselig mer informasjon å holde styr på. Det var en vanskelig balansegang, å ikke gi slipp på konsentrasjonen rundt hva folk gjør samtidig som man hører på det som sies. I et forsøk på å oppnå et bedre språknivå fikk jeg hjelp av en bekjent i landsbyen til å finne en familie å bo hos. Senere bodde jeg også hos en

annen familie, og begge disse har hatt enormt mye å si for både språklæring og ikke minst også tilegnelse av nye sosiale relasjoner.

Jeg har stilt mange spørsmål som har blitt besvart, men i flere tilfeller har jeg ikke forstått absolutt alt som ble sagt. Jeg må derfor ta forbehold om at oversettelser og gjengitte sitater ikke er hundre prosent riktige. Jeg har likevel gjort alt jeg kan for å gjengi informasjonen så korrekt som mine språkkunnskaper tillater meg å gjøre. Det blir aldri tillagt en informant noe som vedkommende ikke har sagt, heller motsatt: Det er rett og slett ikke plass til å inkludere alle ord og detaljer. Mange steder inkluderes de spanske ordene for å skape en levende tekst som ikke er alt for fjern fra mine og de lokales erfaringer. Det kan ikke påstås her at språklæringen ble 'fullført' ved å kunne snakke spansk flytende, for det er ikke tilfellet. Det stemmer likevel at kunnskapene ble kraftig forbedret i løpet av de seks månedene i felt. «*Poco a poco*», «litt etter litt», ble mottoet mitt – og det tok aldri slutt, for som Madden påpeker så fortsetter man å forbedre språkkunnskapene kontinuerlig gjennom hele forskningsperioden (2017:59).

Nicola Frost skriver at det å studere festivaler krever flere forskningsmetoder som kan redegjøre for alle de ulike sidene ved slike komplekse sosiale fenomener fulle av symbolske meninger (2016:571). Antropologiske studier av festivaler inkluderer ofte fenomenologiske eller erfaringsmessige former for forskningsmetoder og analyser, fordi antropologen befinner seg innenfor hendelsen (ibid., 570). Fenomenologi er altså studiet av ting der våre levde erfaringer og kroppsliggjøring («embodiment») står sentralt (Desjarlais og Throop 2011:88-89), og vil være enda viktigere når språkbeherskelsen er lav. Kroppslig kunnskap og kroppslig erfaring gir dermed mening til det man opplever. En viktig kritikk rettet mot fenomenologi er at retningen ignorerer politiske og sosioøkonomiske forutsetninger for livet og folks levevilkår (ibid., 95). Grunnen til at fenomenologi nevnes her er fordi at kroppslig erfaring og opplevelser slik de kjennes på kroppen har vært viktig for meg som etnograf i løpet av prosjektet, både med tanke på de språklige utfordringene, men også for å prøve å få innsikt i hvordan de ulike situasjonene kan oppleves av lokale og bekjente rundt meg.

Kroppslig erfaring var altså sentralt for min deltagelse, spesielt den første tiden i felt. Jeg deltok på kurs ved kulturhuset, dro på barer alene og sammen med andre, spiste lunsj med fremmede og drakk kaffe med det som etter hvert ble bekjente, besøkte hjemmene til folk når jeg ble invitert og deltok på treningstimer, konserter, fester, festivaler og andre aktiviteter både i landsbyen og i storbyen like ved. Jeg ønsket å være synlig, både for at min tilstedeværelse i landsbyen ikke skulle være skjult eller hemmelig, og også for å få muligheten til å treffe nye mennesker og komme i prat med dem. Det har ført med seg ensomme stunder på den ene siden, gode samtaler på den andre, og alt imellom. Tilstedeværelse var spesielt viktig da det var vanskelig å henge med i samtaler. Kroppsspråk, for eksempel gestikulering med armer og blikk, ble viktig, men var utfordrende å tolke ettersom spanjoler generelt gestikulerer mye. På dette området tror jeg ikke at mye kunne vært gjort så veldig annerledes, og jeg har lært mye både om meg selv og lokale forhold gjennom tidvis 'stum' deltagelse. Selv uten ord kan man likevel se, høre og kjenne på stemning, forstå hvilke følelser andre utviser (å smile versus å gråte), og også kjenne hvilke følelser som oppstår i en selv i de ulike sosiale situasjonene.

Rollen som etnograf

Det å bo i en spansk landsby i seks måneder førte naturlig nok med seg en rekke utfordringer, oppturer og nedturer i forbindelse med en rolle som hittil var ukjent, nemlig

rollen som førstegangs etnograf. Eriksen skriver at feltarbeid er ekstremt krevende både menneskelig og intellektuelt uansett hvilken rolle man tar, eller tildeles i felt (2010:35; Briggs 1986:42). Det kan preges «av blant annet slit, skuffelser og frustrasjoner, kjedsommelighet og forsakelser» (Eriksen 2010:36). Mine egne erfaringer er ikke noe unntak. Et eksempel: Jeg lærte raskt at jeg måtte oppsøke ulike sosiale rom for å observere og bli kjent med de lokale, og for å selv lære både språk og oppførsel. Jeg fant ut av hva man bør og ikke bør gjøre når man er alene på bar, for eksempel. Selv etter svært mange ensomme barbesøk, til tross for gjentakelsene, ble det aldri en helt komfortabel situasjon å være i. Min ensomhet ble kommentert av en baransatt en gang, ganske tidlig i oppholdet. Han spurte om jeg var alene, og syntes det virket så trist da jeg bekreftet det. Jeg prøvde å forklare, på ustødig spansk, at det var en del av jobben min, men hans observasjon var jo delvis riktig: Jeg hadde jo selv kjent på en slags tristhet for å være alene på et nytt sted, slik han mistenkte. Feltarbeidet har med andre ord skapt mange følelser, bekymringer og tanker rundt både hvem jeg er som antropolog eller etnograf, og hvordan jeg ønsker å være. Dette henger sammen med at en rolle er ens oppførsel innenfor begrensninger som statusen gir (Eriksen 2010:57). Man har ikke kun statusen etnograf - man blir også tildelt andre merkelapper, som i mitt tilfelle var 'norsk', 'student', 'ugift' og 'ung kvinne'. I tillegg innehar man mange posisjoner samtidig, der en kompleks virkelighet ofte forenkles til dikotomier som observatør-deltager, innside-utside og antropolog-innfødt («native») i litteraturen (Driessen 1998:43-44).

En god inndeling å tenke med er Julie Giabiconis tredeling av selvet: Personlig, etnografisk og akademisk (2013:207). Feltarbeidet var i høyeste grad en kilde til angst og ubehag (ibid.), fordi det var vanskelig å stole på seg selv. Man bør ikke nødvendigvis ta det informantene sier for god fisk, da det man sier at man gjør og det man faktisk gjør kan være to helt forskjellige ting. Samtidig er det etnografenes oppgave å redegjøre for de lokale perspektivene. Hvis man ikke kan stole på informantenes hukommelse, hvordan skal man kunne stole på sin egen? I tillegg var feltarbeidet preget av en konstant frykt for å ha for lite data, for mye data, *feil* data. Hvem er jeg til å vurdere dette, jeg som aldri har gjennomført et feltarbeid tidligere? Alt dette, i kombinasjon med språkutfordringer og ønsket om å fremstå som positiv, lærevillig og imøtekommende overfor dem jeg møtte på min vei, var tidvis tungt å bære. Likevel ville jeg ikke hatt det annerledes, og det tok lang tid før jeg innså at man ikke kan lære av prosessen før den er gjennomført. Jeg har blitt vant til å føle meg dum, og heldigvis var de lokale tålmodige med meg. I retrospekt skjønner jeg at jeg har stilt mange dumme spørsmål i løpet av feltarbeidet, og at jeg burde ha stilt enda flere.

Festivalen i Almodóvar var en svært intensiv periode, fylt med mange mennesker, erfaringer og følelser. Dagene, og nettene, var lange, man fikk lite søvn, og man ville helst få med seg så mye som mulig av de ulike aktivitetene som foregikk – spesielt jeg, som ikke hadde sett eller hørt om noe som lignet på noe av dette tidligere. De lokale har selvfølgelig en annen holdning til det, og selv om festivalen også for dem er en stor hendelse i løpet av kalenderåret så har de tross alt opplevd den mange ganger før. Det betyr også at den potensielt skaper andre følelser hos de lokale enn den gjorde hos meg denne ene gangen jeg var så heldig å få delta. I tillegg deltok jeg som noe mer enn en 'vanlig' festivaldeltager, nemlig også som et gruppemedlem i en *peña*. Medlemskapet gjorde at forventningene til festivalen økte, selv om det medførte rollekonflikten etnograf-gruppemedlem-familiemedlem. Som etnograf ønsket jeg å forstå og delta i så mange aspekter ved *fiesta*-en som mulig. Som gruppemedlem ville jeg tilbringe tid med

gruppa, noe som gikk på bekostning av å tilbringe tid med andre bekjente blant innbyggerne samt familiene jeg hadde bodd hos i løpet av oppholdet.

Etikk

Som etnograf er det uheldig å involvere seg i antropologiske studier uten å reflektere over hvilke innvirkninger man selv har på eksisterende sosiale relasjoner i felt, og også hvordan de eksisterende relasjonene i felt påvirker etnografen. Ifølge Bourgois bør man forstå etiske utfordringer i antropologien med hensyn til disiplinens kontekst (1990). Allerede her, for over 30 år siden, skriver han at de fleste antropologer inkluderer diskusjoner om metodiske og etiske dilemmaer de møter i sine feltarbeid (ibid., 44) – en sentral del av etnografens selvrefleksivitet og innsikt i hvordan ens tilstedeværelse, rolle og person kan forandre feltsituasjoner i mange retninger.

Et etisk dilemma som har dukket opp både under og etter feltarbeidet er hvorvidt og i hvilken grad man bør inkludere normbrudd og lovbrudd i oppgaven. Jeg diskuterte faktisk dette med en spansk venn, som mente at jeg burde inkludere alt jeg fant relevant fordi det er en del av sannheten og min virkelighetsoppfatning av stedet. En innbygger spurte meg en gang hva jeg skulle skrive om i prosjektet mitt, og da svarte jeg «skikk og bruk, kultur, alt sånt». Hans påfølgende respons var «De gode eller dårlige tingene?», og jeg svarte som sant var, begge deler. Han tok det med et smil, men jeg vil understreke at jeg på ingen måte ønsker å henge ut hverken enkeltpersoner eller instanser. Det bør også nevnes at jeg ikke har satt etnografi foran egen sikkerhet, selv om enkelte situasjoner har gitt ubehag og følelse av manglende kontroll – for eksempel tyveriet som forklares i kapittel 6. Situasjoner som dette har oppstått spontant, og ikke før i ettertid har jeg innsett hva jeg har lært av å havne i nettopp slike situasjoner. De er med andre ord ikke oppsøkt bevisst. Unntaket er eksemplet med bilkjøring i beruset tilstand i kapittel 6 – hvor hendelsen var forventet og jeg likevel deltok, selv om jeg heller ikke her deltok på bakgrunn av mulig etnografisk verdi.

Et annet etisk dilemma har vært i hvor stor grad jeg skal beskrive og analysere min egen *peña*. Personene i denne gruppa er, kanskje først og fremst, venner og bekjente fremfor informanter. Henk Driessen påpeker at man bør definere 'venn', fordi det er et begrep som har mange betydninger og kan variere i grad av intimitet (1998:47). Han har et eksempel fra Andalusia, der det generelle ordet for venn, *amigo*, har tre underkategorier: «casual friendship», «friendship of commitment» og «friendship of trust» (ibid.). Det viser hvordan et enkelt begrep kan ha flere mulige konnotasjoner. Driessen skriver også at hvilke ord man bruker om informantene kan ha en sammenheng med forskningsmetode og forskningsperiodens lengde, hvor han påpeker at en antropolog som utførte korte perioder med datainnsamling ikke brukte begrepet 'venn', mens en antropolog som drev feltarbeid i to år gjorde det (ibid., 57-58). Hverken 'venn' eller 'informant' er egentlig dekkende. 'Venn' kan indikere en nærhet og fortrolighet som ikke nødvendigvis den andre parten kjenner seg igjen i (en lokal i sitt lokalsamfunn vil nok ikke være like rask til å kategorisere etnografen som venn som etnografen selv gjør med lokale, hvis hun befinner seg alene i felt og gjerne *ønsker* en venn), mens 'informant' kan virke instrumentelt og skaper en avstand til de faktiske menneskene. Her vil jeg, i mangel på bedre begreper, likevel kalle medlemmer i *peña*-en(G) for venner, og alle andre for informanter, vel vitende om at begge begreper på sett og vis er problematiske. Det er med andre ord bevisst å diskutere grupper og gruppeadferd på et mer overordnet nivå, for å minimere analyse av enkeltmedlemmer i egen gruppe.

Jeg har delt mange erfaringer med mange av innbyggerne i landsbyen, og naturligvis mange flere enn det som kommer frem av oppgaven. Jeg har ikke lagt skjul på mine hensikter med å bo i Almodóvar, men jeg har heller ikke påminnet ethvert selskap i annenhver setning om at «Husk, jeg er etnograf!». Det ville vært unaturlig, og det kunne skapt en distanse mellom oss der 'de andre' oppfatter meg som en person over dem i sosial status for eksempel gjennom forskerrollen, når jeg i beste fall ønsker å bli sett som en likekvinne. Et eksempel på at en situasjon bar preg av min uttalte og spesifikke rolle som forsker selv uten denne påminnelsen, dog utenfor *peña*-sammenheng, illustreres godt av en samtale med et ektepar. De var redde for at jeg ikke skulle forstå noe som åpenbart var en spøk og deretter skrive det ned som et seriøst utsagn.

Et tredje etisk dilemma er når analysen og etterarbeidet tar uventede vendinger slik at oppgavens fokus går vekk i fra den opprinnelige planen. Dette skjer ofte hos antropologer, fordi feltarbeidet kan beskrives som en runddans mellom data, metode og teori (Wadel 1991). Det kan kalles en styrke i forskningen, fordi man ikke er låst til hverken hypoteser eller fremgangsmåter, men kan samtidig oppleves som vanskelig. En årsak til det er at informantene har blitt informert om et annet fokus og tema for prosjektet enn det sluttresultatet blir som følge av slike uventede vendinger. Prosjektets nåværende kontekst er derfor en annen enn planlagt. Jeg håper og tror, uansett analyse og grep som er tatt i etterarbeidet, at informantene ikke tar det ille opp, og at deres kunnskap og innsikt fremdeles står sentralt i min redegjørelse for livet i landsbyen uavhengig av fokus.

En rekke etiske grep er foretatt her. Alle informanter har fått nye navn, og enkelte kjennetegn (for eksempel kjønn, alder og yrke) er forandret noen steder. Dette er med hensyn til informantene, og jeg vil unngå så langt det lar seg gjøre at de gjenkjenner hverandre. Dog er eksempelvis mange i Almodóvar klare over hvilken *peña* jeg har vært med i og hvilke familier jeg har bodd hos, så disse aktuelle personene er likevel anonymisert for den norske leseren. Landsbyens navn er imidlertid ikke anonymisert, fordi den er av såpass størrelse i innbyggertall at det ikke anses som nødvendig. Det gir også muligheten for etterprøvnbarhet og videre forskning i samme eller lignende geografiske områder. Å navngi feltstedet er derfor fordelaktig dersom noen vil utføre lignende studier i fremtiden. Utover dette følger prosjektet Norsk senter for forskningsdata (NSD) sine retningslinjer for personvern og oppbevaring av persondata, og skriftlig samtykke er innhentet fra personer som har deltatt i intervjuer.

Tilgang til en *peña*

Lenge hadde jeg tilbragt tid sammen med en *peña* uten at jeg selv var klar over det. Det hele begynte med at jeg tilfeldigvis ble introdusert for Ángel tidlig i oppholdet. Han var 28 år, jobbet i provinsens hovedstad og kom ofte tilbake til landsbyen i helgene for å treffe familie og venner. Jeg traff ham første gang rundt påsketider, og ble introdusert for hans venner og bekjente. Sent i oppholdet, etter å ha hørt snakk om fenomenet *peña*, måtte jeg prøve å få tilgang til en slik gruppe. En kveld sent i august blir jeg hentet av Ángel og hans venninne Pilar. Vi skal til en bar, og på veien stopper Ángel for å ta bilder av noen gjerder som er satt opp i forbindelse med okseløp. Reaksjonen hans når han ser gjerdene er bemerkelsesverdig: «*¡Qué ganas tengo!*», «Jeg gleder meg sånn!». Han hopper i setet, klapper i hendene, og det er tydelig at han gleder seg til festivalen. Fremme på baren finner vi et bord og bestiller øl, og Ángel forklarer alt som skjer dag for dag under festivalen. Jeg klarer ikke å holde følge. Okser, hester, orkester, *peña*-er, dansing, prosesjoner, konkurranser og konserter. Lista er visst uendelig lang. Og omtrent alt skjer visst mens man har en drink i hånda. Jeg kvier meg for å spørre, men hopper i

det: «Kan jeg få være med i din *peña*? Jeg synes det virker veldig interessant.» Svaret er kontant. *Selvfølgelig* skal jeg få være med. «Du må kjøpe t-skjorte», sier Ángel.

Senere fant jeg ut at vennegruppa til Ángel var de samme personene som jeg hadde møtt i påsken og møtt jevnlig gjennom oppholdet i landsbyen. Det var likevel ukjent at disse utgjorde en *peña*(G), en vennegruppe. Ordet hadde ikke blitt brukt tidligere, i alle fall ikke som jeg hadde fått med meg. Som et medlem av en slik gruppe måtte jeg betale den samme summen som de andre, og jeg var med på å vaske *peña*-en(S) før festivalen. Jeg gikk også med t-skjorte med gruppa sin logo på hver festivaldag. Under festivalen 'jobbet' jeg som bartender, slik ethvert medlem i enhver *peña*(G) forventes å gjøre når man er vertskap og får besøk av andre grupper. Jeg var også med på å forberede måltider under festivalen, måltidene som både ble forberedt og spist i *peña*-en(S). Disse oppgavene er relativt enkle, og krever minimalt med for eksempel språkkunnskap for å gjennomføres: Det holder at man ser på hva andre medlemmer gjør og kopiere disse arbeidsoppgavene.

Alternative tilnærminger til fenomenet *peña* hadde selvsagt vært mulig. I kapittel 5 nevnes kun et eksempel på en informant som opplever manglende medlemskap og følgelig tilhørighet til en gruppe, og er på ingen representativt for 'virkeligheten' i felt. Flere av de lokale jeg møtte var ikke med i slike grupper, og vil derfor ha andre erfaringer med og opplevelser av hvordan *peña* er i et utenfra-perspektiv. De vil også, sannsynligvis, ha andre synspunkter og meninger om selve festivalen, for eksempel om hva den representerer eller hva som er positivt eller negativt med den. Fortellingen om festivalen blir annerledes når man mer eller mindre ekskluderer deltagelse i vennegrupper fra *fiesta*-en i Almodóvar. Ettersom at jeg fikk tilgang til en *peña*(G) og ble gitt en mulighet til å undersøke fenomenet fra et medlemsperspektiv, så valgte jeg imidlertid å fokusere på de inkluderende sidene ved *peña*. Disse dukket opp som følge av observasjon og deltagelse. Dersom jeg *ikke* hadde fått tilgang hadde jeg hatt en større frihet til å forfølge hendelser og praksiser utenfor *peña*-sammenheng, noe som også ville ha resultert i andre empiriske erfaringer og tolkninger.

I gjennomgangen av kapittelet tar jeg for meg et utvalg av metodiske og etiske refleksjoner i forbindelse med feltarbeidet i Almodóvar. Så hva har egentlig de ulike metodene ført frem til? De to neste kapitlene dykker dypere ned i sider ved og tolkninger av fenomenet *peña*, samt adferd og holdninger som kan knyttes til denne formen for sosiale grupper med utgangspunkt i Turners 'struktur' og 'antistruktur'.

Kapittel 5:

Peña – sosial organisering og tilhørighet

Each kind of ritual, ceremony, or festival comes to be coupled with special types of attire, music, dance, food and drink, «properties», modes of staging and presentation, physical and cultural environment, and often, masks, body-painting, headgear, furniture, and shrines. (Turner 1982:12)

Festivalen i Almodóvar, slik Victor Turner skriver om festival generelt, karakteriseres av mange forskjellige elementer. Et av dem er fri fra arbeid, og dette i tillegg til mange besøkende gjør at gatene er fullere av folk enn normalt. En annen side ved de fysiske omgivelsene er at folk organiserer seg, sosialt og romlig, litt annerledes. Slik det ble nevnt innledningsvis vil João Leal undersøke hvilke grupper som kan defineres gjennom festival, og hvilke nivåer av 'groupness' en festival kan produsere (2016:597). Disse spørsmålene er også aktuelle her, innenfor fenomenet *peña*. Folk i Almodóvar treffes gjerne i store grupper, med mat og drikke i sentrum av interaksjonene. Under *fiesta*-en markeres enkelte grupper mye tydeligere gjennom å bruke spesielle klær og befinne seg på steder som kun brukes under feiringen. I dette kapitlet redegjør jeg for *peña* som fenomen, og hvilke betydninger denne formen for gruppeorganisering kan ha for gruppemedlemmene. Dette er basert både på utsagn fra innbyggerne og mine egne tolkninger. Til å begynne med forklarer jeg begrepet *peña*, før utvalgte lokaler der gruppene samles beskrives. Jeg argumenterer for at både ritual- og symbolteori står sentralt her, der blant annet t-skjorter, handlevogner og et tørkle tolkes som symboler. Deretter nevnes retningslinjene for gruppedeltagelse, før noen lokale holdninger til *peña* som fenomen redegjøres for. Til slutt illustreres de overnevnte aspektene i en parade.

Begrepets todelte betydning

Ordet *peña* og bruken av det er tidvis svært forvirrende, og er derfor kontekstavhengig i en samtale. Det er en fellesbenevnelse for en gruppe venner som gjerne er jevngamle, samtidig som at det også er et ord for steder som benyttes av vennegrupper i forbindelse med den årlige festivalen. Slik det ble nevnt i kapittel 1 er *peña*(G) kort for gruppe, mens *peña*(S) refererer til stedet, altså lokalet som 'tilhører' og leies av hver enkelt gruppe.

Peña(G) er en gruppe personer. Det er altså en form for sosial organisering, og er i tillegg også et begrep som refererer til konkrete steder. Ordet *peña* på spansk betyr også 'klubb', og kan i tillegg oversettes til 'vennegruppe'. Gruppene i landsbyen har vanligvis mellom ti og førti medlemmer som er omtrent like i alder, og man kan skifte *peña* hvis man ønsker. Flere av informantene mine har vært medlem i ulike grupper på ulike tidspunkt, men ikke mer enn én av gangen. Dersom man ønsker å «*hacer peña*», «gjøre vennegruppe» eller «lage vennegruppe», må alle personene i gruppa registrere seg hos rådhuset. En person tar ansvar for registreringen. Man må også betale inn en sum som gruppa blir enig om på forhånd, til en felles pott eller et spleiselag som skal dekke utgiftene. Dette kommer jeg tilbake til på side 35. *Peña*(G) refererer altså til en gruppe venner, eller 'peer group', som velger å tilbringe mye tid sammen under feiringen av festivalen. Før *fiesta*-en organiserer gruppene mye: Planlegge og kjøpe inn mat og drikke, hver enkelt må skaffe t-skjorte, og leie og renhold av *peña*(S) må ordnes. Her dukker ordets andre betydning opp, nemlig *peña*(S). Det er et fysisk lokale som gruppa leier og bruker til å være sammen under festivalen. En stor del av summen hvert enkelt medlem betaler går med til nettopp leie av lokalet. Disse benyttes ikke resten av året og

er, for noen som kommer utenfra, helt nye sosiale rom som plutselig dukker opp i landsbyen innimellom butikker, barer og ved parker, hus eller leiligheter under festivalen.

Begrepet i seg selv er dermed todelt, og man er avhengig av samtalens kontekst for å forstå om noen snakker om et fysisk sted eller om en gruppe mennesker. «¿*Quien es el presidente en tu peña?*» spør om hvem som er presidenten av medlemmene i gruppa di. «*Quedamos en la peña*» vil sannsynligvis bety at gruppa skal møtes i sitt eget lokale. «*La peña de mi hermano*» kan derimot være både gruppa til broren min, eller stedet der min brors gruppe møtes. I mange tilfeller tillegges begrepet begge betydningene samtidig: Dersom man besøker et sted som tilhører en gruppe så vil man nødvendigvis besøke *både* lokalet og gruppa som leier lokalet samtidig.

Gruppedannelse

Eriksen skriver at alder er et prinsipp for differensiering (2010:137). Han eksemplifiserer med solidaritet i omskjæringsritualer, som ikke kan sammenlignes med *peña*, men at man gjennom alderssett er et utgangspunkt for å tenke solidaritet blant jevngamle:

mellom medlemmer av slike aldersgrupper eksisterer det en spesiell solidaritet som av og til kan sammenlignes med brorskap [...]. Prinsippet om aldersgrupper bidrar til å styrke fellesskapet og den sosiale integrasjonen i samfunn, ettersom aldersgruppene går på tvers av slektsgrupper; medlemmene av slike aldersgrupper får således sterke og varige forpliktelser også overfor andre enn sine slektninger. (ibid.)

Et annet ord som kan brukes i denne sammenhengen er *peer groups*, som ofte benyttes i forskning på skoleelever og læringsmiljøer. Organiseringen i *peña*, der det også spises måltider og man gjennomfører ulike gjøremål som skal gagne gruppa som helhet, har flere likhetstrekk med grupper personer som erfarer overgangsriter sammen. Gruppe-medlemmene i *peña*-ene er også egalitære, ettersom forskjeller som kjønn, arbeid og utdanning underkommuniseres eller gjøres irrelevante for om man tilhører samme gruppe eller ikke. Noe som understreker medlemmenes likhet er t-skjorter med logoer og helst i samme farge (man kan for eksempel veksle mellom farger fra år til år, men mange vil helst at hele gruppa bruker samme farge hele festivalperioden). En sannsynlig faktor som er grunnleggende for gruppene er alder, da de fleste medlemmene i de ulike gruppene er mer eller mindre like gamle (min gruppe, inkludert meg selv, varierte med +/- 5 år). Personer i lik aldersgruppe kan ha gått på skole sammen, drevet med idrett sammen, spilt musikk sammen, kanskje har de søsken eller foreldre som også er like i alder – en rekke faktorer som vennskap kan oppstå innenfor. Det er et poeng at man i det spanske samfunnet, slik det har blitt erfart, ofte har forpliktelser til familiemedlemmer og at måltidene står sentralt i å utøve disse relasjonene.

Slektskapsrelasjonene underspilles ofte i denne festivalperioden. Det er ikke tid til å delta på festivalens mange arrangementer, ha samvær i vennegruppa *samtidig* som at man spiser middag med familien, for eksempel. Det er vanlig at gruppene lager mat og spiser sammen, og dersom man drar hjem til familiens hus er det ofte for å dusje og gjøre seg klar til å tilbringe kvelden, slik som dagen, sammen med vennegruppa.

Grupped medlemmene ser gjerne på *encierros*, okseløp, sammen, før de enten spiser med gruppa eller med familien, og deretter fester sammen med gruppa på ettermiddagen, kvelden og natten. Uansett hvilken gruppeenhet man spiser sammen med, så bruker man mest tid sammen med vennegruppa og besøk hos andre grupper av venner.

En gruppesamtale med tre medlemmer av en vennegruppe forklarte ytterligere hvordan organiseringen kan foregå. En dag like før festivalen har jeg avtalt å treffe tre unge menn på en bar. De tilhører samme *peña*. En av dem er svært pratsom, og jeg stiller få

spørsmål. De prater mye på eget initiativ, og selv uten å styre samtalen får jeg indikasjoner på hva de tenker om både festivalen og *peña*. De forteller at de er ferdige med forberedelsene og at de har jobbet litt og litt de siste månedene. Selv om de ikke bor i landsbyen, har de altså kommet tilbake i helgene for å forberede lokalet til festivalen. Deres gruppe har rundt 20 medlemmer. De forteller at det ikke er uvanlig med grupper på 40 personer blant ungdommer, men at dette ofte forandrer seg med tida. Folk flytter, jobber, studerer og rett og slett mister kontakten med hverandre etter hvert som de blir eldre. I et prosessuelt syn kan man se for seg at gruppene, ettersom medlemmene blir eldre, minsker i størrelse (altså i antall medlemmer). Kanskje blir også relasjonene forandret, da medlemmene har færre relasjoner å 'bevare' innad i gruppa? Det kan også tenkes at gruppenes størrelser reflekteres av enkeltmedlemmenes livsløp, der en stor gruppe blir mindre i første omgang, før den senere blir større igjen ved at dens medlemmer gifter seg og inkluderer for eksempel ektefeller og barn.

Peña som praksis og form for sosial organisering er sammensatt. I landsbyen finnes en rekke ulike vennegrupper som tilbringer mye tid sammen med under festivalen. Gruppene er vanskelige å beskrive kort, fordi de inneholder store variasjoner både mellom gruppene og innad i dem. Noen grupper er kun kvinnelige eller mannlige medlemmer, men de fleste består av en blanding. De fleste gruppene består av ungdommer og unge voksne, men er ikke begrenset til det. Noen grupper består av 17-åringer, andre av 50-åringer. Det finnes dem som drikker mye alkohol, litt eller ingenting; store grupper og små grupper; de som liker tyrefekting og de som anser det som en utdøende og forferdelig tradisjon; de som røyker hasj og ikke; de som er gift og har barn, og de som lever det glade singelliv. Grunnlaget for at gruppene eksisterer er vennskap, som gjerne er formet før gruppene etableres. Som gruppe spiser man mat sammen noen av dagene eller alle dagene, og gjennom ettermiddagene, kveldene og nettene besøker man andre gruppers lokaler samt tar imot besøk i sitt eget lokale. Det er dermed en rekke ulike adferder som er knyttet til det å være medlem i en slik gruppe: Man bør være med og delta, og være til stede både i sitt eget lokale og i andre gruppers lokaler; man bør hjelpe til med matlaging og vasking; man drikker ofte alkohol, gjerne i store mengder (hvis ikke begrunnes det gjerne med arbeid dagen etter); man bør få besøk, altså åpne egen *peña*(S) samt gå på besøk; og man bør gå med gruppa sin t-skjorte med logo på. Disse praksisene kan jeg kun bekrefte etter selv å ha deltatt, for da festivalen begynte var jeg en slags novise som måtte lære alt dette som for de lokale var selvsagt, logisk, og repeterende fra i fjor, året før det og året før der, og så videre.

Man ønsker også å åpne sin egen *peña*(S) for at andre grupper skal komme på besøk. Da må man plutselig 'arbeide', for når man åpner sitt eget sted må gruppa ta ansvar for baren og fungere som bartendere, og gjerne bytte litt på. De besøkende får det de vil ha å drikke, så lenge gruppa har kjøpt inn det vedkommende spør etter, men drikken er gratis og ordnes altså av den gruppa man besøker. Man spør gjerne pent om man kan få det ene eller det andre, men jeg opplevde aldri at noen ikke fikk det de ba om. Vertsgruppa bestemmer musikken, og det er en norm at man ikke går bak baren til en gruppe man besøker, med mindre man blir spesifikt invitert til det. Som gruppe vil man gjerne at det skal komme mange besøkende som drikker, danser, koser seg og prater. En negativ side ved dette er imidlertid at hvis man får mange besøkende ofte så vil det gå utover beholdningen av drikke man har kjøpt inn på forhånd – en beholdning man har forsøkt å beregne slik at den skal vare gjennom hele festivalen.

Å lage vennegjeng eller å gjøre vennegjeng bør også diskuteres kort. Gruppa lages formelt sett bare en gang i året ved å registrere den ved rådhuset, og den er ikke

permanent fordi den ikke utøves for eksempel hver uke eller hver måned. De organiserer seg slik under *fiesta*-en, med det formål å være sammen, ta i bruk lokalene, ha et spleiselag og få samt gå på besøk til andre grupper. Dette kan også foregå utenfor en offisiell kontekst og uten uniformering. En informant, Carmen, forklarer at hun tidligere har vært med i en *peña*. Grappa ble avviklet fordi det ble misnøye da noen ikke bidro til fellesskapet like mye som andre. Deler av grappa, altså noen av vennene, fortsatte likevel å treffes på bar under festivalen og har dette som tradisjon. Her kan man si at vennerelasjonene fremdeles utøves, selv om den tidligere skapte grappa ikke lenger utøves.

«Hogares de prestado», «Lånte hjem»

Peña-er(S) varierer i størrelse og utseende. Felles for mange er at de er innredet på relativt like måter med en eller flere bardisker, lydanlegg, kjøleskap, fryser og blinkende diskolys. Lokalene har også plaststoler og bord som stort sett kun står fremme under måltidene, for på kveldstid må gulvet være ryddet slik at det kan fungere som dansegulv. Noen lokaler er dekorert med vimpler, flagg, plakater, logoer og andre ting. Ofte er det slik at en gruppe leier det samme stedet over flere år. Det er derfor meningsfullt å knytte gruppene til en bestemt fysisk plassering, altså «Husker du ham? Han som er med i *peña*-en som ligger ved butikken?». Carrie Douglass forklarer ikke gruppens klubbhus hverken i utseende eller funksjon (1997:192). Ordføreren i Almodóvar beskriver dem som lånte hjem, *hogares de prestado*. Som oftest kalles stedene bare for *la peña*, og det med god grunn. Mer presist er det bakgårder, rønner eller garasjelignende steder – steder som i større grad preges av midlertidighet og forfallenhet enn det vanlige hus og hjem er preget av. Det er imidlertid forskjell på *peña*-ene også, da noen er 'penere' enn andre. Det vil si, noen har flere møbler, noen har tak over hele lokalet; Andre igjen har en ødelagt presenning som tak kun over bardisken, og resten av lokalet er under åpen himmel. Det kan tenkes at dette henger sammen med økonomi, for det er som oftest *peña*-ene til ungdommene og de unge voksne som er de mest falleferdige. Kanskje har etablerte voksne bedre inntekt og investerer mer penger i å skape en finere *peña*(S) enn det unge voksne velger å gjøre?

Da jeg for første gang fikk se lokalet som min vennegruppe hadde leid ga det blandede følelser. Ei uke før festivalen begynte får jeg se lokalet som tilhører *peña*-en jeg skulle få delta i. Den ligger i en gate som på dette tidspunktet er stengt for biltrafikk, fordi noen arbeidere reparerer fasadene på noen av byggene. Akkurat denne gata leder nemlig til *recinto ferial*, markedsplassen der det skal være matboder, sitteplasser, fyrverkeri, konserter og andre ting relatert til feiringen. Antageligvis er dette arbeidet på fasadene regissert av rådhuset for at byen skal se pen ut både for beboere og besøkende. Mens vi venter på at utleieren skal låse opp får jeg et glimt inn i to av de andre *peña*-ene i samme gate, og jeg blir forventningsfull – de har bardisker, stoler, fargerike vimpler og annen festlig pynt. Det som møter meg i vår egen *peña* er derimot litt annerledes. En enorm, tørr, død plante er det første som møter oss i det vi stiger inn gjennom den solide, grå døra. Innenfor døra er et uteområde fullt av løv og kvister foran nok en dør. En rustet handlevogn er full av løv, og jeg lurer på hvorfor de oppbevarer søppel her. Til høyre ligger et bad, som består av en skitten vask og en do uten doring som ikke har optimal vanntilførsel. Lengre inn, bak enda en dør, ser det ut som en dårlig ivaretatt garasje. Det mangler lys, det er ekstremt støvete, og de få møblene der inne er dekket av både fugleskitt og spindelvev. Den ene, gulmalte veggen flasser av maling, og jeg begynner umiddelbart å tvile. Skal vi virkelig tilbringe masse tid *her*? Lokalets tilstand tyder på at hverken gruppas medlemmer eller utleieren har vært inne i lokalet siden

festivalen året før, noe utleier senere bekrefter fordi han ikke har nøkkel – det fins til og med flere, men de er fordelt blant flere av gruppas medlemmer. Gruppen er misfornøyd og diskuterer mellom seg, og enkelte mener at lokalet ikke er verdt husleien. En av mennene i gruppa snur seg mot meg og klapper meg på ryggen. «Hva syns du?» Han ler: «*i Mi Peña es una ruina!*», og etterfølges av enda mer latter. Men det ligger jo noe i det, gjør det ikke? Gruppen kommer til enighet med utleier og stemningen letter. Jeg skjønner at vi har en del arbeid foran oss, og like etterpå drar vi for å kjøpe inn vaskeutstyr.

Som leietakere har gruppene tilhørighet til sine fysiske lokaler, ett lokale per gruppe. Likevel kan hvem som helst besøke *peña*-en(S) så lenge døra er åpen og man ikke fysisk hindres fra å gå inn. Et tegn som avslører en åpen *peña*(S) er at det spilles høy musikk. De besøkende kan være andre vennegrupper, men det kan også være familiemedlemmer, venner fra storbyen eller andre besøkende og i praksis fremmede. Det er altså ikke noe krav til at man selv er nødt til å være medlem i en *peña*(G) for å kunne besøke de leide lokalene. Det er likevel vanligere for familiemedlemmer og andre å besøke en *peña*(S) man ikke er medlem i på dagtid, enn på kveldstid. På denne måten er det leide lokalet offentlig, i den grad at hvem som helst kan komme på besøk (jeg har aldri opplevd at noen har blitt nektet inngang). Samtidig er det en privat sfære utenfor hjemmet, spesielt under måltidene. Den private sfæren kan defineres som en sfære som tilhører selvskrevne personer som ikke behøver å inviteres inn fordi de hører hjemme der, likt som at kjernefamilien ikke inviteres inn i sitt eget hus. Eksempelvis var min gruppe ute og gikk for å besøke en annen gruppe, men unnlot å gå inn da vi fikk se at de spiste. Atmosfæren i en *peña*(S) varierer altså gjennom dagen: På dagtid er det et sted for å trekke seg tilbake, spise og drikke i fred sammen, for å ta en pust i bakken etter å ha sett på *encierros*. På kveldstid, derimot, minner det om en bar eller et diskotek, med høy musikk og åpen bar. Slik det ble nevnt i kapittel 3, så skriver Carrie Douglass at klubbhusene i Pamplona er midtpunktet for feiringene på kveldstid, noe som også er tilfellet under denne festivalen. En festivaldeltager som kom fra en annen landsby kunne fortelle at i hans landsbyer hadde de også *peña*-er(G), men ikke *peña*(S). For ham, liksom for meg, var disse leide lokalene som tilhørte gruppene en ny opplevelse. Dette illustrerer variasjon innenfor provinsen Ciudad Real.

Et annet aspekt ved *peña* som praksis er mat, som tidligere er nevnt både som måte å utøve både familierelasjoner og vennerelasjoner på. På spansk finnes det ulike begreper for dagens ulike måltider, der man ofte skiller mellom fire typer som skjer til ulike tider:

1) *El desayuno*, frokost, klokka 08

2) *La comida*, lunsj, klokka 14-15

La merienda, snacks, spises mellom måltid 2) og 3)

3) *La cena*, middag, klokka 20-21

Disse nevnes her fordi at dagens viktigste måltid, *la comida*, normalt foregår under *siesta*-en sammen med familien. Under festivalen praktiseres derimot ikke *siesta*-en på samme måte som ellers, og måltidet spises ofte sammen med vennegruppen i det leide lokalet. (I dagliglivet er det gjerne det siste måltidet, *la cena*, som deles med venner i helgene.) Dette er med på å illustrere hvordan ordførerenes beskrivelse passer godt når han kaller de leide lokalene for «lånte hjem». Hvis man tenker på måltidet som en del av det essensielle ved hjemmet, så viser praksisen 'å spise sammen' i *peña*-en(S) hvordan

festivalens tyngdepunkt ikke er det samme som dagliglivet ellers: Under festivalen spiser man gjerne *la comida* sammen med venner, og i dagliglivet som regel med familien.

Ritualer og symboler

Jack D. Eller skriver at ritualer ikke nødvendigvis er religiøse fenomener, men at for eksempel ens første stevnemøte eller en vitnemålsutdeling kan være eksempler på situasjoner som kan kalles ritualer (2015:102). Victor Turner mener at et symbol er den minste enheten, molekylet eller byggesteinen av et ritual, der symboler kan være objekter, aktiviteter, relasjoner, hendelser, gester og romlige enheter (Turner 1967:19; 1969:14). Hvis man forstår festivalen i Almodóvar som et ritual som involverer de aller fleste i landsbyen, vil det også bety at festivalen må være full av symboler. Clifford Geertz definerer symboler som ethvert objekt, handling, hendelse, kvalitet eller relasjon som fungerer som en bærer av oppfatning, der oppfatningen er symbolets mening (Eller 2015:53). Symboler er også multivokale, altså kan ha mange ulike betydninger samtidig og dermed tolkes ulikt. Thomas Barfield definerer ritual slik:

any activity with a high degree of formality and nonutilitarian purpose. This usage includes not only clearly religious activities, but also such events as festivals, parades, initiations, games, and greetings. In its broadest sense, ritual may refer not to any particular kind of event but to the expressive aspect of all human activity. To the extent that it conveys messages about the social and cultural status of individuals, any human action has a ritual dimension. (Barfield i Eller 2015:102)

Flere av aktivitetene Barfield nevner her utøves under *fiesta*-en i Almodóvar. Nicola Frost skriver at festivaler er komplekse, sosiale fenomener fulle av både symbolske og politiske meninger (2016:570), slik utdraget fra festivalprogrammet i kapittel 3 allerede har vist. Eriksen skriver at blant de ulike antropologiske teoriene om ritualer og ritualers funksjoner, så er et perspektiv

«at ritualene på samme tid virker integrerende, legitimerer makten og gir deltagerne sterke religiøse eller på annen måte emosjonelle opplevelser; et annet er at ritualer gir deltagerne en unik anledning til å reflektere over seg selv og sitt eget samfunn».
(Eriksen 2010:213)

Han mener at ritualet er en syntese av flere nivåer av sosialt liv, nivåer som «det symbolske og det sosiale, det individuelle og det kollektive, og ritualet gir også uttrykk, ofte indirekte, for motsetninger i samfunnet» (ibid.) Nettopp derfor kan *peña* som organiseringsform og adferd forstås som rituell og symbolsk, fordi både kollektivitet i vennegruppe og kollektivitet i form av landsbytilhørighet kommer til syne gjennom samme symboler, logoer, som forklares ytterligere nedenfor. Disse symbolene var umulige å unngå som deltager på festivalen, uavhengig av om man selv var medlem i en gruppe eller ikke.

I tråd med de overnevnte definisjonene er *peña*(G) et åpenbart symbol: Gruppene representerer tilhørighet, vennskskapsrelasjoner, kontrast til rutiner, lekenhet og normbrudd (se kapittel 6). De er også et kjennetegn på at festivalen foregår. *Peña*-ene(G) bruker ikke sine lokaler ellers i året. Når gruppene bærer sine distinkte klær og åpner dørene til sine leide lokaler, signaliserer de for både innbyggere og besøkende at de leide lokalene er i bruk og at gruppedannelsene foregår i og mellom de samme lokalene. *Peña*(S) symboliserer mange av de samme meningene som gruppene, i tillegg til 'lånte hjem'-dimensjonen der familien får mindre fokus, og marginer. Begge variantene av *peña*, gruppe og sted, blir dermed meningsfulle symboler innenfor ritualet 'landsbyfestivalen'.

Om symboler innenfor feiring skriver Turner at uttalte eller trykte ord er eksempler på symboler, og at «celebratory symbols» vanligvis står for mange ting og tanker samtidig (1982:16). I kapittel 3 nevnes det at *peña*-er i Pamplona snur byens sosiale orden på hodet, og at gruppene der brukte tegneserier, tegn og tekst som gjerne inkluderte en okse for å kommentere politikk (Douglass 1997:194-195). Dette er svært sammenlignbart med Almodóvar. For å markere at man tilhører samme gruppe har man et felles navn, en felles logo, og klær med logoen på, altså en slags uniformering. Ofte skifter gruppas farge fra år til år, og flere grupper har jubileumsversjoner trykt på klærne sammen med logoen, for eksempel «10 år» eller «25 år». Jeg ble fortalt at klærne med logo på skulle brukes hver dag under hele festivalen, noe som viste seg å stemme. Dette gir assosiasjoner til bruk av de karakteristiske buksene i min egen russetid. Noen grupper velger også å dekorere lokalet sitt, selv om man bare leier, med logoen, slik for eksempel min gruppe hadde gjort. Mange av *peña*-ene har en okse i logoen, og navnene er gjerne adjektiver som gjenspeiles av oksens ansiktsuttrykk i logoen. I kapittel 3 ble det også nevnt noen eksempler på hva gruppene i Almodóvar kaller seg, som 'Bråkmakerne', 'De ukontrollerbare' og 'De feilplasserte'. Navnene, logoene og t-skjortene står altså i sentrum av *peña* som praksis. De er eksempler på at objekter i offentlig feiring er «the product, center, and soul of a social group's self-manifestation» (Turner 1982:19). Turner skriver at objektene «snakker» til medlemmene i kulturen de kroppsliggjør og manifesterer, og at de derfor også «høres», fordi de bringes frem av erfaringer delt mellom «mottakerne» av objektenes mening(er) (ibid.). Her vil jeg trekke frem tre symboler i form av objekter: Tidligere nevnte logoer, den dagligdagse gjenstanden handlevogn og et rutet tørkle.

Det første symbolet, logoene, er et konkret eksempel på at grupper mobiliserer rundt symboler og utfører symbolske aktiviteter i nærheten av symbolene (Turner 1967:22). Klærne med logoer er både symboler som representerer gruppene og festivalen i seg selv, og både gruppedannelsene og festivalen er kontekster der adferden er annerledes enn i det daglige. Okseløp (*encierros*) kan kalles en symbolsk aktivitet, og ved å se de karakteristiske t-skjortene som bæres av gruppemedlemmene ute i gatene vet man at 1) festivalen har begynt, 2) *encierros* begynner snart eller har begynt, og 3) praksisen *peña* foregår i lokalsamfunnet. Logoene uttrykker disse meningene under hele festivalen. Ellers i året er dens meninger skjult av 'vanlige' vennsapsrelasjoner, uten ytre markører, spesielle klær, eller åpne lokaler (*peña(S)*). Tommelfingerregelen er at klærne med logo på skal brukes hver dag under hele festivalen, noe som stort sett blir fulgt. Under er to eksempler på hvordan logoene kan se ut:



Figur 5: Logo med realistisk preg. Eget bilde.



Figur 6: Logo med tegneserie-preg. Eget bilde.

Tegningene i logoene er ofte lite realistiske og har et tegneserie-aktig preg – selv om et av eksemplene ovenfor nettopp er mer realistisk. Erving Goffman (1992) understreker hvordan ulike faktorer påvirker en sosial aktørs opptreden og som samtidig formidler noe til mennesker og omgivelser rundt. Antrekk, sammen med kjønn og alder, er en del av den personlige fasaden, og kan si noe om en person sin status samt «personens nåværende rituelle situasjon, nemlig hvorvidt han deltar i formell, sosial aktivitet, arbeide eller uformell rekreasjon» (1992:29). På festivalens første offisielle dag opplevde jeg motstridende følelser i sammenheng med nettopp antrekk og min 'rituelle situasjon', der jeg i utgangspunktet tilhørte en gruppe uten å være i selskap med gruppemedlemmene. Det var et følelsesparadoks der jeg var i en slags liminal tilstand, hverken det ene eller det andre. Jeg drar til en bar i ti-tiden på kvelden, i påvente av å få beskjed fra gruppa om når vi skal treffes i *peña-en(S)*. Tidligere på dagen ble det minnet om at vi skulle ha blå skjorter dette året, som skulle brukes denne kvelden. Vi skal være mest mulig like, så jeg måtte huske å ta den på. Jeg hadde derfor tatt på den karakteristiske, knallfargede og lett gjenkjennelige t-skjorta med logo på ryggen, og hadde gledet meg til å endelig få bruke den. Inne på baren er det flere familier, par og vennegjenger (uten t-skjorter) som spiser og drikker, og jeg er forundret over at det ikke er fullt. Er ikke festivalen årets hendelse? Jeg venter på å høre fra de andre, og føler meg både utålmodig og utilpass. Det er på en måte feil, å ha på en t-skjorte som åpenbart tilhører en gruppe, og likevel være alene på en bar. Jeg passer derfor på at jakka skjuler t-skjorta. Et glass brus og en times tid senere hører jeg fra de andre, og går det lille stykket bort til *peña-en(S)* hvor døra står åpen og jeg går inn. På et øyeblikk er de negative følelsene borte, og jeg håper det blir varmt slik at jeg kan ta av meg jakka.

Eksemplet over viser hvordan jeg opplevde å bære en logo som kontekstuell forstås som et tegn på gruppetilhørighet, og samtidig være på et sted uten de andre gruppemedlemmene. I teorien hadde jeg altså en gruppe ved å ha på dette plagget, men i praksis var jeg gruppeløs. Ved å forstå logoer som symboler blir redegjørelse for identitet og symbolbruk relevant. Anne Krogstad forklarer om pønkere i Skippergata at regulative symboler gir retning for gruppemedlemmer og rettes *også* mot ikke-medlemmer (1986:501), noe som gir en gjenklang i mitt eget materiale. Selv om Krogstad diskuterer en spesifikk gruppe mennesker, pønkere, virker noen av aspektene ved analysen også gjeldene for gruppemedlemmene i festivallandskapet. Slik tidligere nevnt er gruppene svært forskjellige. Et fellestrekk for alle er, slik jeg oppfatter det, tilhørighet. Og hvordan illustreres det? Gjennom symbolet for hver enkelt gruppe, logoen på klærne. I og med at festivalen ble besøkt av mange andre, lokale og besøkende som ikke deltok i *peña-er(G)*, var t-skjortene den eneste måten å uttrykke sitt medlemskap på når alle var samlet utenfor lokalene forbeholdt gruppene. Det kunne være når man så på *encierros*, okseløpene, var på konsert under åpen himmel ved *recinto ferial* eller, slik som meg, satt alene på en bar. Bruken av klærne, og mer spesifikt logoene, skilles her ut som noe «ikke-tilfeldig», og tvert imot planlagt som en form for «impression management» (ibid., 518-519), både for seg selv og for andre. Like logoer og t-skjorter i samme farge gjør at medlemmene kan bekrefte overfor seg selv og hverandre at man utgjør en enhet, et fellesskap, som i tillegg bekrefte av andre utenfor gruppa i det de identifiserer personene som en distinkt gruppe mennesker, *la peña (G)*.

For medlemmer er logoene regulative symboler i den forstand at de muliggjør en bestemt type adferd, «*hacer peña*». For personer uten medlemskap i grupper er logoene begrensende. Det vil si, 'alle' kan delta i praksisen der man besøker en *peña(S)*, men man kan ikke hevde medlemskap og tilhørighet uten disse ytre, synlige symbolene. Man kan si at å bære slike t-skjorter er mer restriktivt for dem som ikke gjør det. Disse t-

skjortene med logoer på kan, i tråd med Krogstads argumentasjon, beskrives som både deklorative og regulative symboler, fordi de uttrykker et medlemskap og en tilhørighet utad og i tillegg regulerer (eller muliggjør) gruppeadferden under feiringen av festivalen. Det er likevel ikke symbolene som skaper gruppeadferden, men heller motsatt: Gruppeadferden muliggjør at man kan bære symbolene. Først kommer fellesskapet, vennerelasjonene og tilhørigheten, og dernest logoene. Logoene er derfor grensemarkører på minst to måter. For det første avgrensede de hver enkelt gruppe fra hverandre, der hver gruppe har sin egen logo. For det andre skaper de et skille mellom personer i grupper og personer uten grupper, altså personer med logo generelt og personer uten. Praksisen med bruk av klær med logo kan derfor kalles både inkluderende og ekskluderende på samme tid. Victor Turner kaller symboler hos ndembuene for følelsesmessige katalysatorer:

The symbols and their relations as found in Isoma are not only a set of cognitive classifications for ordering the Ndembu universe. They are also, and perhaps as importantly, a set of evocative devices for rousing, channeling, and domesticating powerful emotions, such as hate, feat, affection and grief. (Turner 1969:42-43)

Gjennom å organisere seg i *peña*-er(G), dele mat og drikke og ikke minst tid sammen, gjør at det er de positive følelsene som i hovedsak får plass og kanaliseres mellom medlemmer i samme *peña*, ulike *peña*-er, og festivaldeltagere generelt. Dette kan ses i sammenheng med konteksten gruppene utøves innenfor, som nevnes i kapittel 3: Den generelle, livlige munterheten knyttet til kategorien 'festival'.

Bruken av logoer som tydelig avgrensede noen mennesker fra andre fører oss videre til perspektiver på romlig og sosial organisering. Tord Larsen skriver at avkledningsritualene hos Ndembu eliminerer kjennetegn som viser medlemskap i samfunnsstrukturen eller en orden (2009:319-320). I Almodóvar er det motsatt, men med samme resultat. I stedet for at gruppemedlemmene tar *av seg* klær så tar de *på seg* spesielle klær som markerer tilhørighet, men ikke til storsamfunnet slik som Ndembu. Tilhørigheten som markeres er på lavere nivå, på gruppenivå. Likevel er funksjonen den samme, fordi disse klesplaggene (og spesielt logoene) skaper egalitet på samme måte som avkledning hos Ndembu i den liminale fasen av et overgangsritual.

Det andre symbolet er en handlevogn, en gjenstand jeg hadde sett i festlig sammenheng tidligere. Handlevogner tilhører normalt butikker og supermarkeder, men i denne sammenheng brukes de til å frakte hovedsakelig drikkevarer fra en *peña*(S) til et annet sted, for eksempel markedsplassen. Den helgen vi hadde vasket og forberedt *peña*-en(S) hadde jeg lagt merke til den gamle, slitne handlevogner som sto der. Jeg undret over at de ikke hadde kvittet seg med den, fordi den så ut som søppel. Egentlig visste jeg hva den skulle brukes til, for jeg hadde erfart det tidligere uten å huske det. I løpet av sommeren hadde jeg nemlig vært i Ciudad Real på en stor fest der man både drakk rødvin og kastet rødvin på hverandre mens man var kledd i hvitt (som i løpet av minutter ble rosa). Der hadde vi brukt handlevogner til å frakte drikke, baljer, kopper og isbiter rundt på den store gressplenen med tusenvis av mennesker. Handlevogner fikk nemlig samme funksjon også i landsbyen. Under festivalen i landsbyen har vanligvis hver *peña*(G) sin egen handlevogn. Den er praktisk, fordi den brukes til å frakte drikkevarer, isbiter og engangskopper. Handlevogner kan forstås som et symbol på mobilitet, fordi den sørger for at man ikke er stedbundet, i dette tilfellet til *peña*-en. I andre sammenhenger kan handlevognene erstattes med kjølebager for å oppnå samme funksjon. Et eksempel er inne på tyrefekterstadion der det ikke er fysisk mulig, eller i alle fall særdeles vanskelig, å drasse med seg en handlevogn i kontrast til en kjølebag. Det er

viktig å merke seg at handlevognene ikke benyttes i gruppens hovedaktivitet, nemlig å gå på besøk til hverandre. Skal man til en annen gruppes lokale trenger man ikke å ta med medbragt drikke, for da blir man servert drikke gratis. Skal man derimot oppholde seg under åpen himmel, ute i gatene eller på markedsplassen, så benyttes vognene ofte. I *peña*-en(S) samles alt man har handlet inn av kjølevarer, tørrvarer, drikke og utstyr og er på mange måter en felles pott. Det samme gjelder handlevognen, når den brukes til å frakte porsjoner av den totale summen drikke ved ulike anledninger til ulike steder gjennom festivalen. Kall det gjerne en slags porsjonering av potten. En kopp krever regelmessig påfyll, og for at man skal slippe å bevege seg over lengre avstander ofte er det enklere å ta med deler av drikkebeholdningen til der man ønsker å være, de gangene man hverken er i sitt eget lokale eller på besøk hos andre grupper.

I tillegg til klær som representerer de ulike gruppene av venner har mange festivaldeltagere, gruppe-medlemmer eller ei, et tørkle på seg som er et kjennetegn for regionen Castilla-La Mancha. Tørkleet kalles «*típico Manchego*», «typisk Manchego(-kultur)», og kan beskrives som et symbol på regional tilhørighet. Tørkleet er hvitt med blå striper i et rutemønster på, og ble brukt også utenfor festivalsammenheng. Et eksempel var ved et arrangement ved en skole der det ble laget tradisjonell mat, gjenstander av leire, fremført tradisjonelle danser samt gjennomført gamle leker som hoppetau (*comba*). Alle disse praksiser og objekter beskrevet som «typisk Manchego». Både lærerne ved skolen og flere av de besøkende bar et slikt tørkle knyttet rundt halsen med knuten foran, slik at tørkleet ligger som en trekant på skuldrene. Under festivalen var det noen som knyttet det slik rundt halsen, eventuelt med knuten på siden av halsen eller bak slik at selve tørkleet lå på brystkassen i stedet. Andre hadde det rundt håndleddet, overarmen, ankelen eller låret. Jeg spurte av og til dersom noen ikke hadde dette på seg, «Hvorfor har du det ikke på?», og fikk til svar at det hadde de glemt. Det virket som det var viktigere å huske t-skjorte med logo enn dette tørkleet. Kan det bety at det var viktigere å vise tilhørighet som var svært spesifikt lokalt forankret i en gruppe mennesker i landsbyen, enn det var å vise regional tilhørighet?

Retningslinjer og økonomi

To informanter forklarte, på ulike tidspunkt og uavhengige av hverandre, hvordan praksisen av denne typen gruppedannelser reguleres. Rådhuset har altså et register over hvem som tilhører hvilken gruppe, og alle gruppene har en president, en visepresident og en *vocal*, en slags talsperson. Presidenten har hovedansvaret for gruppa, og dersom politiet for eksempel gir *peña*-en(G) en bot, så står presidenten ansvarlig. Det hele er en ganske offisiell prosess, med dokumenter som skal fremvises og signeres (se skjemaet fra rådhusets hjemmeside²). Skjemaet bekrefter navnet på hver enkelt gruppe, året gruppa ble opprettet samt hvem som står som hovedansvarlig med sine to medansvarlige (sannsynligvis visepresident og talsperson). Alle disse tre bekrefter i skjemaet at de er over 18 år. Den antas derfor at ungdommer som ikke er myndige enten organiserer seg i *peña* uten å offisielt registrere seg, eller at man kan få foresatte til å stå som ansvarlige dersom noe skulle skje og noen er nødt til å ta affære. Selv om hver gruppe skal ha disse tre personene med ekstra ansvar, så har det ingen betydning i praksis for utøvelsen av *peña*(G). Med dette menes det at jeg ikke kunne vite hvem som var president i min egen gruppe basert på medlemmenes adferd, fordi avgjørelser ble tatt i fellesskap og egalitet står sterkt. Like før festivalen var ikke medlemmene i min gruppe en gang sikre på hvem i gruppa som hadde disse rollene med ekstra ansvar. Det

² <https://www.almodovardelcampo.es/wp-content/uploads/2018/08/INSTANCIA-PE%C3%91AS-2018-SIN-CAMBIOS-1.pdf>

var heller ikke mulig å observere hvem som hadde disse rollene i andre grupper som vi besøkte eller traff ute i gatene.

Ordføreren i Almodóvar presenterer *las normas*, retningslinjene, før hver festival, som alle gruppene bør forholde seg til. En av mine informanter forteller at et eksempel på en regel er at musikken skal senkes klokka 02, og hvis det ikke skjer så kan man få en visitt fra politiet og en advarsel. Det hadde visst hendt at slike advarsler ikke ble fulgt, og som en konsekvens hadde politiet fysisk stengt av lokalet for å forhindre videre festing, før lokalet ble gjenåpnet påfølgende dag. Jeg ble i grunnen overrasket over at det i det hele tatt fantes retningslinjer eller regler, og den ene informanten mente at uten retningslinjer ville det blitt *una locura*, galskap. Etter å ha deltatt på festivalen lærte jeg at noen retningslinjer definitivt eksisterer i teorien, men de blir ikke nødvendigvis fulgt. Jeg så for øvrig aldri en politibetjent inne i en *peña(S)*, kun ute i gatene som trafikkvakter og ordenspersoner under *fiesta*-ens større arrangementer. Regelen om musikk sto ikke på lista som sirkulerte blant *peña*-ene, og det var kanskje like greit. For musikken, den ble definitivt ikke senket klokka 02.

Som en del av forberedelsene ble det laget en chatgruppe i en app, der alle medlemmene som skulle delta på årets *fiesta* ble inkludert slik at man lett kunne kommunisere med hverandre både i forkant av og under festivalen. Et av medlemmene sendte retningslinjene i gruppechatten vår. Reglene har jeg selv oversatt, og lyder omtrent slik:

1. Kostnader for huset betales av alle gruppens medlemmer uansett hvilke dager man er der, unntatt når man er én enkelt dag (en enkelt dag er en enkelt dag) da man betaler det dobbelte av utgiftene til mat og drikke.
2. Utgifter for mat og drikke betales for de dagene man er i huset.
3. Medlemmet som ikke feirer festival, kan ikke bruke klær for gruppa det året.
4. Eventuelle sanksjoner betales av alle som deltar på festivalen.
5. Gjestene betaler utgifter for mat og drikke de dagene de er der. Unntaket er hvis man er med i mer enn 5 dager, da må gjester betale for huset på lik linje med de andre medlemmene i gruppa.
6. Det kan ikke være inviterte fra Almodóvar.
7. Avgjørelser skal tas i flertall.
8. Unnlatelse av å overholde rengjørings- og måltids kvadrant har en bot på 30€.
9. Ethvert kjøp for huset (høytalere, kjøleskap, osv...) betales mellom alle gruppens medlemmer, uansett om man deltar på festivalen eller ikke dette året.
10. Nye medlemmer av gruppa bør betale 20€ i etterskudd for alt av bruksgjenstander og husholdningsvarer i huset.
11. Enhver ting et medlem av gruppa trenger skal returneres i lik tilstand som før det ble brukt. Hvis ikke bør man betale full reparasjon eller kjøpe nytt.

Det viktigste å merke seg her er at de fleste punktene omhandler økonomi, hvor hele åtte av elleve punkter involverer penger. «Huset» refererer til *peña(S)*, det leide lokalet. Eriksen skriver at forbruk «kan betraktes som et integrert aspekt ved hva det vil si å være menneske» som «skaper forskjeller og differensiering, men også solidaritet, og det kan bidra til å styrke så vel sosiale bånd som kulturelle meningsverdener» (2010:185). Retningslinjene sier noe om pengebruk, utgifter og fordeling av det man kan kalle den økonomiske byrden som det å gjøre *peña* fører med seg. Det kan kalles, med Fredrik Barths ord, å optimalisere verdi for en sum av partnere i et partnerskap, ikke som individer (1994:4). Det å samle penger i en felles pott gjør at man får råd til mer enn enkeltpersoner har råd til alene, og når utgiftene fordeles på flere kan man, for eksempel, leie en *peña(S)*. Det er tydelig at fellesskap og *communitas* i form av egalitet er sentralt, for eksempel med regel nummer tre: «Medlemmet som ikke feirer festival,

kan ikke bruke klær for gruppa dette året». Denne retningslinjen, samt nummer 7, «avgjørelser skal tas i flertall», illustrerer at medlemmene har status som like relevante medlemmer av et «communitas» (Falassi 1987:5). Det kan beskrives som et spleiselag, der alle betaler inn lik sum gitt at man skal delta på hele festivalen. Eventuelle gjester bør, ifølge retningslinjene, betale for seg de dagene de er på besøk, og er et eksempel på antistruktur: Slik jeg har opplevd mange ganger så er normen utenfor festivalen at man spanderer på hverandre. Spiser man i *peña*-en(S) bør man ifølge retningslinjene betale, uavhengig av om man er medlem eller gjest, og differensiering er dermed manglende. Om rådhuset følger opp og sjekker om de ulike gruppene har riktig antall medlemmer som bærer tilhørende klær som samsvarer med antallet registrerte medlemmer, og at disse følger retningslinjene, er usikkert. Det er derfor vanskelig å si noe om hva som er rådhusets begrunnelse for at alle medlemmer skal registreres. Er det sosial kontroll? Og i så fall, fungerer det i praksis? I og med at denne oppgaven tar for seg *peña* fra et innenfra-perspektiv, så vil slike spørsmål kunne besvares ved å undersøke mer eksplisitt rådhusets og ordførerens rolle i organiseringen av festivalen og registreringsprosessen gruppene må gjennom hvert år.

Inkludering og ekskludering

João Leal mener at Emilé Durkheim skrev den første moderne antropologiske analysen av en festival, der festival i likhet med ritual kan forstås som et verktøy for å gjenopplive de essensielle delene av den kollektive bevisstheten (2016:585). Leal skriver at festivaler representerer noe som allerede finnes, som samfunnet, sosial organisering og sosiale relasjoner (ibid.). En etnografisk hendelse reflekterer dette gjennom en informants opplevelse og beskrivelse av *peña*. En av festivaldeltagerne dette året, Teresa, som jeg traff flere ganger i forkant av festivalen, lurer på hva jeg synes. Selv er hun positiv, og liksom skuer utover gata når vi står utenfor lokalet til hennes vennegruppe: «¿Te gusta? Solidaridad. Puedes ir a todos», «Liker du det? Solidaritet. Du kan dra til alle». Jeg skjønner ikke om hun mener alle gruppene eller alle menneskene. Av erfaring vet jeg at ikke alle deler samme oppfatning, og protesterer forsiktig. «Jo, men hva med dem som ikke har en gruppe?» Hun sier seg enig, men mener at generelt så stemmer det at dette viser solidaritet. Jeg forstår at hennes oppfatning er slik og svarer «En general, sí», «Generelt, ja.».

For det var jo ikke sånn at alle og enhver mellom 17 og 50 år var medlemmer av slike grupper. Flere jeg pratet med hadde ulike oppfatninger både om vennegruppene og festivalen generelt. En som ikke hadde en gruppe, ville gjerne ha det. En annen som var medlem i en gruppe var lei og vurderte å droppe å være med neste år. En tredje så på festivalen som årets høydepunkt, og fortalte at det var 'total depresjon' i landsbyen etter festivalen helt frem til jul. Folk orket ikke mer feiring på en lang stund, sa hun. En fjerde mente at man ble lei av festivalen med alderen, at det ikke var like gøy som da man var yngre etter at man hadde vært forelder i noen år. De ulike holdningene viser at det menes mye om fenomenet, og åpner også for at gruppene kan utøves ulikt. Det er ikke så rart, når både organiseringen i *peña*-er og selve festivalen angår store deler av lokalsamfunnet. Så er *peña* inkluderende, eller er det ekskluderende? Er det meningsfullt å beskrive gruppene som uttrykk for solidaritet?

Durkheim skriver at solidaritet produseres først og fremst av lover, der man kan skille mellom to kategorier av lover og to tilhørende typer sosial solidaritet: Mekanisk og organisk (1960:68, 111). Mekanisk solidaritet henger sammen med straffelov, hvor medlemmer av en gruppe er like i form av felles bevissthet og å søke de samme kollektive målene (ibid., 105-106). Organisk solidaritet henger sammen med ulike typer

lover der man i større grad skiller mellom ulike spesialiseringer og kvaliteter som gjør oss ulike, og individualiteten står sterk – noe den ikke gjør innenfor mekanisk solidaritet (ibid., 129-130). Det finnes et eksempel på at inkludering og følelse av tilhørighet til et større fellesskap ikke oppleves, hvor en person mangler følelsen av inkludering og de kollektive målene i mekanisk solidaritet. Jeg visste allerede før jeg snakket med Teresa at selv om at alle i teorien kan besøke alle gruppene, så er det ikke nødvendigvis slik i praksis. En konkret hendelse forklarer dette nærmere. En av dagene under festivalen går jeg sammen med Lorenzo, en ung mann på 21 år. Lorenzo er på ingen måte venneløs, men akkurat under festivalen opplever han å føle seg utenfor. Vi er på vei til en *peña*(S) idet vi treffer på en bekjent av ham. Vedkommende spør Lorenzo hvilken *peña*(G) han er med i. Lorenzo beholder smilet, men sier at han ikke har noen vennegruppe. Den bekjente løfter øyenbrynet, og sier «Åja. Så rart, jeg var sikker på at du hadde det».

Denne situasjonen bør inkludere en kort beskrivelse av Lorenzo. Han er en person som prater med naboer, bekjente og folk på sin egen alder. Han går godt sammen med mange, og oppfattes både av meg og av andre, slik eksemplet viser, som en såkalt sosial og utadvendt person. Reaksjonen til han som vi traff ga et inntrykk av at det er merkelig når den som går godt sammen med andre ikke er med i en vennegruppe. I samtaler med Lorenzo i forkant av festivalen kom det frem at han gruet seg til festivalen, nettopp fordi han egentlig ønsket å være med i en gruppe. Han vet hva det innebærer å være medlem, fordi han tidligere *hadde* vært det. Noe skjedde, og han var ikke lenger med i gruppa. Medlemskap har dermed en skyggeside for de som står utenfor denne formen for organisering, både for dem som tidligere har vært med og kanskje også de som aldri blir det. *Peña* må nødvendigvis være både inkluderende og ekskluderende på samme tid. Hvis noen får være med må det bety at andre ikke får det. Din opplevelse av både *peña* som fenomen og festivalen mer helhetlig vil naturlig nok påvirkes av om perspektivet ditt er innenfra en gruppe og utover, eller om man står på utsiden og ser inn, bokstavelig talt. Lorenzo var, på sin side, i utgangspunktet glad i festivalen, men likte ikke å påminnes at han manglet den tilhørigheten som andre opplevde. Hele festivalen ble dermed en opplevelse med blandede følelser. For Ángel, derimot, som var et engasjert gruppemedlem og pådriver i sin gruppe, var festivalen nærmest årets høydepunkt.

João Leal har et interessant poeng når han problematiserer to ulike forståelser for festival. Han mener at både den durkheimiske tradisjonen for festivaler som *social cohesion*, samt dens motsats ledet av Victor Turner, der festival som forstyrrende og antistrukturell, er problematiske av ulike grunner (2016:586). Leal mener at den første retningen er mer statisk, der festival reproducerer noe som allerede eksisterer, og at den andre, mer performative retningen ikke bare reflekterer det som finnes, men er et sted der noe nytt produseres (2016:586) – et sted der grupper kan skapes, omskapes og oppløses. Begge disse sidene gjenspeiles i mitt eget feltarbeid, og kan sammenlignes med ritualer i Nord-Amerika. Leal bruker eksempler fra sin empiri om portugisiske innvandrere og deres 'Holy Ghost festas', store seremonier til ære for den hellige ånd som varer i mange uker (2016:586). Nye varianter av de katolske seremoniene førte i sin tur med seg nye gruppedannelser som Leal kaller *brotherhoods*. Selv om det her er snakk om immigranter, etniske grupper og tilhørighet til disse, så viser det likevel gruppedannelse og opprettholdelse av gruppene som produserer nye erfaringer innenfor en kontekst som er relativt lik år etter år. Komparasjon her kan bidra til en utvidet forståelse av *peña*-ene i Almodóvar. Spesielt et eksempel gir mening:

While in the first case, festas help to build a sense of groupness among Azoreans of diverse origins living in the same neighbourhood, in the second case their purpose is to *bring*

together people from the same origin in the Azores living in a more extended geographical area. These contexts of sociality are based on a certain degree of mutual knowledge, social immediacy and sense of collective identity. (Leal 2016:590, eget ettertrykk)

Seremoniene i Nord-Amerika fungerer blant annet som *samlende*, for folk med samme opprinnelse («origin»), og gir følelser av kollektiv identitet. Enda mer interessant her er at ordet «festa» kan erstattes med både «festival» og «*peña*», for i Almodóvar har begge disse den samlende effekten som Leal refererer til. Både personer som deltar i *peña*-er og de som er festivaldeltagere uten *peña* returnerer til landsbyen for å være med, selv om de bor og arbeider eller studerer langt unna. Det understreker Teresa sin uttalelse om at vi var vitner til solidaritet der følelsen av fellesskap uttrykkes. Observasjoner og erfaringer tilsier at å beskrive en slik tilbakekomst med påfølgende samvær over flere dager som solidaritet, slik Teresa gjør, er noe mange festivaldeltagere og *peña*-medlemmer vil kunne kjenne seg igjen i. Så lenge man har sosial organisering i grupper vil det alltid være noen som er på innsiden, og de som er på utsiden – og begge sider bør redegjøres for. På den ene siden finnes altså 'groupness', og følelsen av kollektiv identitet og lokal tilhørighet til den konkrete landsbyen, mens på den andre vil man nødvendigvis finne motsatsen, individualitet. Opplever man sistnevnte, manglende tilhørighet til en eller annen gruppe, så er det også mulig at man opplever ekskludering fra det større fellesskapet 'landsbyen', men det trenger ikke være tilfelle. Gilmore skriver at det sosiale livet i en spansk kontekst domineres av kollektivitet, der «den verste skjebnen som rammer en person er ikke fattigdom eller dårlig helse, men ensomhet» (2012:102, egen oversettelse). Følger vi Gilmore her, så vil ensomheten oppleves i større grad dersom de fleste andre tar del i organiseringen innenfor både festivalen og *peña*, når en selv ikke gjør det eller gjør det i mindre grad. Er man som innbygger eller hjemvendt borteboer 'kun' festivaldeltager så er man en i mengden, en av de som kan sies å feire lokal tilhørighet. Man er samtidig også blandet sammen med andre tilreisende, besøkende og personer fra omkringliggende landsbyer. Er man derimot medlem i de mindre vennegruppene, så kan man beskrives både som noen som feirer lokal tilhørighet og noen som utøver en spesiell type sosial organisering. Ifølge informanter er organiseringen typisk for landsbyen, og i tillegg feires eller uttrykkes de sosiale relasjonene innenfor slike grupper. For veldig mange av de besøkende er det okseløp (og i noen grad tyrefekting) som trekker dem til festivalen. I tråd med forståelsen av oxen som et symbol på landet som helhet kan man si at den gjengse festivaldeltageren i større grad feirer det nasjonale eller regionale. Et gruppemedlem, på den andre siden, feirer i større grad feirer lokale relasjoner og tilhørighet til stedet man har vokst opp.

Parade



Figur 7: Paraden på festivalens første dag. Eget bilde.

Følgende hendelse skjedde ved festivalens begynnelse. Det er relevant å vise til dette som et empirisk eksempel på hvordan *peña* løftes frem og i sentrum av både aktive gruppemedlemmer og andre festivaldeltagere. Paraden minnet på mange måter om ulike prosesjoner jeg tidligere hadde sett, for eksempel under påskefeiringen eller på enkeltstående helligdager der religion og helgener skulle feires. Noen går i selve toget, mange tilskuere ser på og tar bilder, og paraden beveger seg gjennom byen. Forskjellen er at fakler, kors og religiøse klesplagg (som kvinners *mantilla*) byttes ut med det spanske flagget, handlevogner med drikkevarer og t-skjorter og bannere med logoer på. Paraden var det første offisielle arrangementet der man optrådte i *peña*-ene(G), og første dag man tok i bruk de karakteristiske t-skjortene. Den inkluderer dermed mange av de aspektene som allerede er nevnt i dette kapittelet i forbindelse med *peña* som form for sosial organisering.

Etter å ha vært en stund i *peña*-en(S) forbereder vi i gruppa oss til å flytte på oss, uten at jeg forstår hva vi skal eller hvor vi er på vei. Alle i gruppa har like t-skjorter, og klokka halv tolv på kvelden fyller vi opp handlevognen med sprit, brus, kopper og isbiter før vi må skyve vognen i oppoverbakker til stedet vi skal møte opp. Vi passerer kirka, en bar, et apotek, teateret og flere *peña*-er(S) med åpne dører, før vi stanser i en gate ved

tyrefekterstadion (i denne gaten fikk jeg senere erfare okseløp). Det er mange mennesker der fra før, og det er et mylder av forskjellige t-skjorter med ulike farger og logoer på. En av gruppene spiller musikk på saksofon, trommer og trompeter, og folk rundt meg vandrer i alle retninger, leende og med drikke i hånda. En gjeng med svært unge gutter har også en handlevogn med seg, men jeg kan ikke se annet enn brus oppi den. Stemningen er nesten elektrisk, og forventning ligger i lufta – ikke bare for meg, men for de rundt meg også, virker det som. Dette er første dag av festivalen, som kanskje er den største begivenheten i løpet av et kalenderår som mange har sett frem til, tatt seg fri fra jobb for og gledet seg til. Musikken som spilles gir meg en følelse av å være på karneval i Rio de Janeiro, selv om jeg aldri har vært der selv. Det må være slik det oppleves der også, tenker jeg, mens jeg hører på tonene og speider rundt til alle kanter for å ta inn mest mulig inntrykk. Et øyeblikk er det som om at jeg ser situasjonen fra et fugleperspektiv, og føler meg heldig som befinner meg midt i dette festlige kaoset.

Etter litt venting og noen drinker begynner folk å samle seg i sine respektive grupper. Jeg ser ingen grupper uten handlevogn. Flere har bannere med logoen til *peña*-en sin på og vifter med det spanske flagget. Vår gruppe har hverken banner eller flagg, og er en av de mindre gruppene. Noen få grupper spiller fortsatt musikk når paraden begynner, og folk begynner å bevege seg i samme retning. Ferden går nedover den samme veien som vi hadde kommet, forbi *peña*-er, teateret, apoteket, baren og kirka, før vi svinger ned mot parken i sentrum. Langs hele løypa står det folk som ser på, både barn, unge og voksne, men flest voksne og eldre. Jeg får øye på vertsmoren min og vinker til henne, og opplever en plutselig følelse av å være malplassert. Er jeg en inntrenger? Hvordan blir jeg oppfattet av de som ser på, som vet at jeg kommer utenfra? Har jeg egentlig lov til å gå i t-skjorte med logo på blant vennegrupper, når jeg ikke kommer fra landsbyen selv? Syns tilskuerne det er rart å se meg her, eller syns de det er positivt at jeg deltar og får være med på feiringen?

Paraden fortsetter videre ned til markedsplassen, hvor det er et kaos av mennesker. Den har en stor portal, som jeg også har sett en større variant av på markedsplassen i Córdoba på en dagstur. Utgaven i landsbyen er en slags buegang, som markerer at plassen er reservert for festligheter. På plassen er det for anledningen satt opp karuseller for barn, matboder og -vogner med både søtt og salt, telt med sitteplasser, og dette ble værende på dette området under hele festivalen. Like før klokka ett på natten blir fyrverkeri avfyrt, og blant alle menneskene som er kledd i både vanlige klær og i t-skjorter med logoer får jeg øye på *la reina* og *las damas*, festivalens dronning og damer som presenteres i årets festivalprogram. De har lange, flotte kjoler på seg, oppsatt hår, og skiller seg ut fra alle andre. Kjolen er ikke lengre rene, etter å ha blitt slept langs bakken. Min venninne Rosalía nevnte for meg ved en tidligere anledning at de jentene som får disse rollene ikke kan nyte festivalen på samme måte som andre deltagere. Hun forklarte at de må oppføre seg i tråd med disse offentlige rollene de var blitt tildelt og være til stede på alle de større markeringene og enkeltstående arrangementene i løpet av festivalen. De smiler jo, men koser de seg? Jeg spør ikke. Man kan si at disse jentene, vanligvis rundt 17 år gamle, ikke får ta del i vennegruppenes *communitas*: *Dersom* rollene de tildeles under festivalen ikke tillater å uttrykke gruppetilhørighet gjennom t-skjorter og ikke gir mulighet til å bevege seg fritt i landsbyen utenom det offisielle programmet, er rollene deres begrensende fra det vennegrupper står fritt til å gjøre.

Kvelden fortsetter ut i nattetimene. Handlevognen, som har vært med oss på hele ferden gjennom byen og ned til markedsplassen, blir tatt med tilbake til vår egen *peña*(S). Deretter besøker vi flere andre gruppers lokaler, uten handlevognen. Den er overflødig,

fordi man blir servert drikke av gruppene som leier de respektive lokalene. Rundt klokka 03, etter en del timer med mange inntrykk og litt mye å drikke, drar jeg hjem for å sove. Denne hendelsen minner på sett og vis om borgertoget på nasjonaldagen hjemme i Trondheim. Fellestrekkene er at begge er samlinger av mennesker som former et tog som går gjennom byens gater, det er musikanter i togene, publikum ser på, og de som går i toget har på seg det som kan kalles uniformer. I borgertoget er man delt inn i ulike interessegrupper som presenteres for tilskuerne. Når det gjelder uniformering deles man i borgertoget inn i ulike klubber, idretter, foreninger og lignende. Inndelingen i ulike *peña*-er, i motsetning til borgertoget, sier ikke noe om individenes interesser, bakgrunn eller den slags. Den sier derimot noe om relasjonene innad i den enkelte gruppa: Disse personene velger å være sammen, de er venner. De har lyst til å tilbringe tid sammen, under en festival som jeg i dette kapitlet viser kan være feiring av både lokal og nasjonal størrelse, eller slik Eriksen skriver, ulike «nivåer av tilhørighet» (2010:83). På samme måte som at familier ikke representeres som enheter under borgertoget på 17. mai, så er det heller ikke tilfellet i Almodóvar. Vennegruppene er enheten og tilhørigheten som fremheves i paraden.

Så langt har det blitt undersøkt hva som inngår i *peña*, både som form for gruppedannelse, fysisk posisjonering (i *peña(S)*), og hvilke tre symboler man kan finne i tilknytning til fenomenet under festivalen. Tørkleet representerer *manchego*-kulturen, og handlevognene uttrykker mobilitet eller bevegelse. Det argumenteres for at sosial, lokal, regional og nasjonal tilhørighet kan tolkes ut ifra kun ett symbol: Klærne som *peña*-ene(G) bruker, t-skjortene som gjerne har en okse som en del av logoen. De som bærer t-skjortene kommer fra landsbyen og har et medlemskap i felleskapet 'vennegruppe'. Logoene utformes ulikt mellom gruppene, og hver enkelt utforming symboliserer tilhørighet til en spesifikk vennegruppe, fordi man kan skille mellom dem. Selve t-skjortene symboliserer en praksis som foregår i en enhet som er større enn gruppene, enheten 'landsby'. De karikerte oksene representerer et dyr som er en viktig del av matproduksjonen i Castilla-la Mancha (som mangler kyst og dermed også fiske) og kan derfor symbolisere regionen, sammen med tørkleet som brukes under festivalen. I tillegg kalles oxen Spanias totem, slik Douglass gjør, og kan dermed forstås som en nasjonal størrelse. Gjennom ett enkelt symbol kommer hele fire ulike størrelser til syne: *Peña(G)*, Almodóvar del Campo, Castilla-La Mancha og Spania.

Det er tydelig at festivalomgivelsene er med på å skape flere forskjellige gruppedannelser. En av disse kalles *peña*, og skiller medlemmer i disse gruppene fra såkalt ordinære festivaldeltagere. Ifølge ordføreren finnes det «hundrevis» av gruppedeltagere (se kapittel 3). Disse er delt inn i ulike grupper som skiller seg fra hverandre ved å ha en distinkt fasade eller uttrykk i form av logoer som symboliserer gruppetilhørighet. I neste omgang er det interessant å forstå på hvilke måter alle disse gruppedeltagere, på tvers av de ulike gruppene, er like. Finnes det tanker og holdninger som kan sies å være generelle for alle de som deltar i fenomenet *peña* generelt? I den videre analysen redegjør jeg for normer, legitimering av adferd og hendelser som kan si noe om hvorfor *communitas* er en kontrast til struktur og dagligliv. Festivalomgivelsene er fremdeles det som avgrenser normer og holdninger knyttet til *peña*.

Kapittel 6:

Peña og normbrudd

Hvis *peña*-er forstås som en måte å skape tilhørighet mellom en gruppe personer oppvokst i samme landsby, så vil dette være gjennomgående for meningene som tolkes ut fra stedene, symbolene og retningslinjene knyttet til gruppedannelsene under *fiesta*-en. Så hva er mekanismene bak skapelsen og følelsen av tilhørighet? Hvordan er det meningsfullt at dagliglivets plikter settes på pause, og at forskjellene mellom medlemmene reduseres eller underkommuniseres? Eller at gruppene benytter seg av falleferdige lokaler og at t-skjortene med logo er grunnleggende som uttrykk for tilhørigheten og samholdet? I dette kapitlet forklares disse spørsmålene gjennom normer, reversering av normer, antistruktur og marginer. *Communitas* er fremdeles et sentralt begrep. Jeg forstår både hendelser og symboler som marginale, det som bryter med det hverdagslige. En spesifikk hendelse, et tyveri, sammenlignes med en studie om smugling over svenskegrensa, og går inn på hvordan man kan legitimere enkelte typer adferd som egentlig ikke er tillatt. Dette sammenlignes også empirisk, med et annet tyveri som skjedde utenfor festivalsammenhengen og tilsynelatende med en annen motivasjon. I kapitlet vil jeg, liksom i det foregående, understreke kollektivitet som en viktig del av fenomenet *peña*.

Situasjonelle regler i gruppesammenheng

Alle sosiale systemer har regler for hva som er tillatt og ikke, kalt normer (Eriksen 2010:66). «Enkelte normer omfatter alle samfunnets medlemmer; andre angår bare bestemte grupper» og normene følges av positive eller negative sanksjoner, henholdsvis belønning eller straff (ibid.). Videre skriver Eriksen at «normene reflekterer samfunnets verdier, mens sanksjonene som iverksettes viser den relative betydningen av ulike verdier (og tilhørende normer) og gir en pekepinn om maktforskjeller» (ibid.). Fredrik Barth skriver om modeller for sosial organisasjon at «The limitations which define each social situation are compounded of the rights and obligations of the set of the statuses which is relevant in that situation» (1994:3). Under festivalen er på mange måter hele landsbyen i en slags liminal tilstand, og i *peña*-ene er ikke lenger de dagligdagse statusene og rollene relevante – familiens plass som viktigste enheten i dagliglivet erstattes med vennene i *peña*-en(G). Den sosiale situasjonen er forandret når man går fra å være landsbyboer eller hjemvendt borteboer til å være gruppe medlem, fordi forpliktelsene og statusene også kan sies å være forandret.

Brudd på normer, eller orden, forbindes naturlig med sosial kontroll gjennom ulike sanksjoner (Døving og Lavik 2006:378). Det er i grunnen snakk om hvor man trekker grensene, og det som foregår på grensen, eller i 'gråsonen', vil dermed skille seg ut. Victor Turner skriver om hvordan struktur og strukturens normer kan løses opp gjennom *communitas*:

Communitas breaks in through the interstices of structure, in liminality; at the edges of structure, in marginality; and from beneath structure, in inferiority. It is almost everywhere held to be sacred or «holy», possibly because it transgresses or dissolves the norms that govern structured and institutionalized relationships and is accompanied by experiences of unprecedented potency. The processes of «leveling» and «stripping», to which Goffman has drawn our attention, often appear to flood their subjects with affect. (Turner 1969:128)

Et poeng her er at det Turner beskriver som «leveling» skaper likhet mellom individene. Gjennom uniformering skapes likhet innenfor *peña*-en, og gjennom spleiselaget bidrar man med lik sum penger til fellesskapet. Medlemskap i gruppene skaper også likhet i kontrast til de besøkende, i form av at man tilhører landsbyen. Disse likhetene kommer frem når forskjellene forsvinner. Tilhørighet til disse fellesskapene er emosjonelle, og når man bryter normer sammen så er det med på å ytterlig binde folk sammen. I tillegg forteller det noe om hva som er rett og galt, og i hvilke kontekster reglene gjelder.

Et annet poeng er at Turner skriver om å *løse opp* normer, «*dissolves the norms*». Også Runar Døving og Randi Lavik skriver at man i en liminal situasjon blir «fristilt fra tidligere regler og orden og utvikler snarere indre sanksjoner som trer i kraft dersom en ikke opptrer i tråd med de forventninger som ligger i gruppens normer» (2006:361). João Leal gir et eksempel på at en festival kan være et ypperlig sted for å gjøre grenser rundt både virkelighet og sosiale regler utydelige: «Festivals blurred the boundaries between different compartments of reality, abolished and violated social rules, and defined a time of excess» (2016:585). I tråd med Turner vil differensieringen i ulike sosiale kategorier mer eller mindre forsvinne under *fiesta*-en for gruppemedlemmene. Uniformeringen i like t-skjorter gjør at det ikke lenger er like tydelige forskjeller mellom menn og kvinner. Spleiselaget i form av den felles potten med penger som blir til en felles pott med mat og drikke understreker enheten gruppa utgjør sammen. Alder spiller ingen rolle, og det gjøres ikke forskjell på klasse (eksempelvis fabrikkarbeidere og ingeniører, hvis man antar at høyere utdanningsnivå gir høyere klasse). 'Hjemme' under festivalen – hvis man kategoriserer 'hjemme' som stedet man spiser *la comida* – er ikke familiens hjem, men *peña*-en(S). Pliktene man har til familien får en slags suspensjon (forventningene er i alle fall færre enn ellers), og plikter knyttet til det leide lokalet og gruppa står heller i fokus. Alt det overnevnte gjør at tydelige grenser i dagliglivet blir utydelige eller forandres litt eller mye under festivalen. Strukturer som skiller mellom folk er ikke like viktig lenger, *samholdet* er.

Etikk og moral

Normer og etikk henger sammen, og Cheryl Mattingly og Jason Throop (2018) skriver om moralitet og etikk i antropologiens historie. De skriver om Durkheims «moral facts» og «the current ethical turn» (ibid., 477), og hvordan et av problemene har vært å definere hva som faller innenfor debatten om etikk. De mener at 'ordinær etikk', som både kan være ubevisst og refleksiv, på en side er offentlig («public»), der enkelte etiske standpunkt kan være ubevisste på individnivå og samtidig delte og kjente innenfor et samfunn (Keane 2016 i Mattingly og Throop 2018:479-480). Her er det spesielt interessant med et av de tre filosofiske rammeverkene innenfor den etiske vendingen som forfatterne trekker frem, nemlig fenomenologi og moralsk erfaring (Mattingly og Throop 2018:478). Innenfor fenomenologiske arbeider i antropologien er spesielt en idé sentral, nemlig at mennesker er tilknyttet hverandre, hendelser, objekter og verden (ibid., 482). Her forstås ikke bare moral, men moralsk *erfaring*, som viktig.

Tyveriet

Et eksempel på adferd som er ulovlig er å stjele. To ulike varianter beskrives nedenfor, der begge er relatert til praksisen *peña*. Den første episoden nevnes her fordi den førte meg seg kunnskap om *peña* generelt, som jeg sannsynligvis ikke ville ha fått dersom jeg ikke hadde opplevd episoden. Episoden, samt det andre eksempelet, står imidlertid i kontrast med tyveri utenfor festivalsammenheng, som forklares ytterligere under 'Legitimering'.

Lenge før festivalen, en gang på sommeren, ble jeg delaktig i et tyveri uten at jeg forsto hva som foregikk før jeg sto midt oppe i det. En kveld i juli er jeg sammen med en bekjent. Vi skal besøke en venn av han, så vi drar til en *peña*(S) som tilhører denne vennen og hans vennegruppe. Vi parkerer bilen i en av landsbyens gater, like utenfor en dør som har en logo malt på døra. Døra står åpen, og vi får komme inn. Rommet innenfor er lite, og ikke spesielt møblert. Gulvet er betong og noen plaststoler er satt opp ved siden av en sliten, rød sofa. Jeg ser meg rundt, fascinert. Hva er dette for et sted? På en vegg henger et bilde av en stor gruppe med folk, både gutter og jenter, og på en annen vegg henger et svært tøyestykke med en større utgave av den samme logoen som er på døra. Vi hilser på de som befinner seg der, noen unge menn og en ung kvinne. Den ene mannen røyker hasj, og de andre sitter enten med beina i kryss eller med telefonen i hånda mens de småprater.

Dette er første gang jeg får se en *peña*. Jeg sliter litt med å holde følge i samtalen, og etter en stund reiser min bekjente seg og er på tur ut døra. «Bli med», sier han til oss. Tre av guttene blir med, og jeg følger på. Vi kjører litt rundt omkring i byen mens de andre speider etter noe, men jeg vet ikke hva. Når jeg hører dem si noe om politiet blir jeg derimot litt svett der jeg sitter, fremme på passasjersiden. Vi stopper et sted, og alle de andre går ut. Ett minutt, to minutt. Eller er det sekunder? Plutselig kjenner jeg at noe tungt dumpes inn i det åpne bagasjerommet, før de andre skynder seg inn i bilen og min bekjente blir innstendig bedt om å kjøre, fort. En blanding av nervøs latter og en reel frykt for å bli tatt tynger bilen. De kjenner til lokalsamfunnets normer og sanksjoner, og vet «hva slags straff som venter dem om de blir avslørt» (Eriksen 2010:67). I tilfelle noen følger etter oss kjøres det noen æresrunder, opp gater og ned andre gater, før vi på ny står utenfor *peña*-en vi nylig hadde kommet fra. Fra bagasjerommet henter de andre tyvegodsset, to sekker med sement. De trenger det til å gjøre *peña*-en klar til festivalen, sier de, men de hadde ikke penger til å kjøpe alt materialet. Jeg er kjempesint på min bekjente. Hvordan kunne han la meg være med på noe sånt?

Et annet eksempel på tyveri kommer til syne gjennom det tidligere diskuterte symbolet handlevognen. Den ble brukt av praktiske årsaker til å frakte innkjøpte drikkevarer fra *peña*-en(S) til andre geografiske områder, som samlingsstedet der paraden begynte, og på *recinto ferial*, markedsplassen der konserter arrangeres. Disse konsertene er spesielle av flere grunner, fordi de ikke fører med seg noen utgifter for publikum. Det er ingen arrangert salg av mat eller drikke, annet enn matsalg fra bodene som eies av private firmaer, og mange av konsertene var gratis. Selv om jeg ikke var vitne til at slike handlevogner ble stjålet, men det er åpenbart at handlevogner kun finnes på ulike butikker og supermarkeder. Det er heller ikke vanlig å ha en handlevogn i hagen sin eller i garasjen bak bilen. I *peña*-ene(S) har derimot vognene en naturlig plass. Slik det ble nevnt i kapittel 5 ble slike vogner brukt til samme formål også i provinsens hovedstad, så det er tydelig et utbredt fenomen. Betyr det at adferden bak, tyveriet av en handlevogn, er legitimert fordi 'alle andre gjør det'? Gjennom festivalen var det ingen av de lokale som løftet et øyenbryn av at gruppene hadde disse handlevognene med seg rundt omkring når de befant seg utenfor *peña*-ene(S). Det var visst bare jeg som syntes at de var 'matter out of place'.

Legitimering

Det som var sentralt ved denne episoden med tyveri av sementsekker var ikke situasjonen i seg selv. I etterkant syntes jeg at det var ubehagelig å ha blitt en del av det, ufrivillig, men det gikk over med tiden. Det var derimot da jeg traff min egen gruppe på et senere tidspunkt at denne hendelsen skulle vise seg å låse opp enda litt mer

informasjon knyttet til *peña* som praksis. Jeg fortalte et gruppemedlem, Bruno, hva jeg hadde vært med på, og han var ikke det minste overrasket. Vi befant oss i vår egen gruppes lokale, og han pekte ut for meg: «De stolene der er fra er fra den baren, mens disse stolene tok vi fra den andre baren der borte». Han forklarte videre flere ting som de på ett eller annet tidspunkt hadde stjålet, og jeg begynte å forstå at dette sannsynligvis var et utbredt fenomen blant gruppene, selv om jeg (heldigvis) kun opplevde å delta i det en gang. Det sier seg på en måte litt selv også, at man ikke kontinuerlig 'behøver' å stjele sementsekker, for på et tidspunkt er 'konstruksjonsarbeidet' i lokalet ferdig. Noen av gruppene, dersom de hadde tilhørt samme lokalet i mange år, kan derfor tenkes at gjennomførte slike normbrudd nettopp mange år tilbake. Forklaringen for å stjele var at gruppene ikke hadde penger til det, noe som jeg har vanskelig for å tro på. Deltagerne bruker ofte mye penger som legges i den samlede potten som brukes til å kjøpe inn drikkevarer og mat, og man kunne jo alltid ha brukt den felles potten et år til å kjøpe inn møbler og interiør og heller stå over feiringen. Jeg vil derfor heller anta at pengene finnes, og at det handler om at de «ikke prioriterer penger til det», i stedet for at de «ikke har penger til det». Det ble meg også fortalt at politiet og folk generelt kjente til at denne stjelingen foregikk, som jo gir mening. Dersom mange nok gjør dette over tid så må jo noen i landsbyen merke noe før eller siden. Man kan dermed si at dette er en form for reversering av normer. Jeg ble overrasket over at dette foregikk blant flere, og enda mer overrasket over den nonchalante holdningen til episoden da jeg fortalte andre om den. Jeg fortalte ikke mange om det, og det kunne jeg kanskje med fordel ha gjort. Det kunne ha sørget for enda flere lokale perspektiver og meninger om episoden jeg selv opplevde og også mer informasjon om lignende tilfeller.

Adferden 'å stjele' vil normalt straffes. Deltagerne i hendelsen med sementsekkene viser med sine reaksjoner og sin frykt for å bli tatt at adferden definitivt er en kilde til fare. Kan det også kalles kreativitet? Her vil jeg helle mot det andre alternativet, en kreativitet for å unngå høye kostnader for fellesskapet 'vennegruppe'. Selv om jeg tror at tyveri i en annen setting, utenfor festivalens omgivelser, ikke ville ha blitt beskrevet av innbyggerne som kreativitet. Et eksempel: Mens jeg bodde i landsbyen skjedde det et tyveri, der en butikk ble frastjålet penger. Dette ble vurdert av innbyggerne som ugreit. Noen sladret stille om det, og andre diskuterte det litt høyere. Det kan selvsagt ha noe å gjøre med at for eksempel en plaststol eller en sekk med sement ikke har samme verdi som en betydelig sum kontanter. Det kan også ha noe å gjøre med at butikktyveriet ble utført av en enkeltperson som ønsket å oppnå personlig vinning. Det er virker som intensjonen bak stjeling i forbindelse med *peña* er annerledes. Der står *communitas*, egalitet, samhold og gruppetilhørighet høyere enn enkeltpersoner. Ifølge Michael J. Apter kan dette forklares med to ulike domener innenfor subjektiv erfaring i individuell psykologi. Reversering i ritualer kan forstås som en øyeblikkelig bevegelse mellom én måte å oppleve et domene på til en annen (2008:187). I domenet 'regler' vil man i dagliglivet oppfatte reglene som positive fordi de er strukturerende og meningsfulle, og i et ritual (som *peña* i Almodóvar) skjer en bevegelse til den motsatte erfaringen: Regler er begrensende, og man føler trang til eller behov for å bryte dem. I domenet 'relasjoner' kan man skille mellom ulike motivasjoner for å gjøre noe, der man på den ene siden motiveres av egen vinning, og på den andre siden når vi identifiserer oss med noe utenfor oss selv, slik at denne større enheten tjener på ens handlinger. På denne måten kan man legitimere handlinger som regelbrudd med skiftende motivasjoner i den subjektive erfaringen som oppleves under festivalen dersom *peña* karakteriseres som et reverseringsritual.

Dette er sammenlignbart med ulovlig grensehandel. Runar Døving og Randi Lavik (2006) skriver om smugling fra Sverige til Norge fra smuglernes ståsted – en vinkling som forfatterne mener mangler i samfunnsvitenskapelige studier til nå. Smugling er, på samme måte som tyveri i Almodóvar, ulovlig. Det interessante er at selv om aktivitetene er svært ulike både i praksis og omfang så er de på noen måter også like, fordi smugling

har [...] en del elementer som skiller seg fra den lovlige grensehandelen, som spenning, glede, engstelse, protest, fellesskap og gruppedannelser. Smugling er grenseoverskridende i flere betydninger. Derfor må smuglingen, i motsetning til lovlig handel, legitimeres på en helt annen måte. (Døving og Lavik 2006:361)

Forfatterne støtter seg til Turners *communitas* og «den situasjonelle samhørigheten» i liminale og rituelle rom (ibid.). Lovbrudd kan være et eksempel på innovasjon for å skaffe noe, «målet», mens midlene for å skaffe til veis målet går utenfor etablerte grenser storsamfunnet er enige om. (ibid., 362). De kaller smugling for et sosialt lim, der et kjennetegn på de handlende ifølge en av informantene deres er at de har lite penger. «Det økonomiske, fellesskapet og fritid blir altså også av sjåføren tolket som det primære ved turen» (ibid., 366). Kan ikke dette også være tilfellet for *peña*-medlemmer i Almodóvar? En åpenbar forskjell i det etnografiske materialet til Døving og Lavik sammenlignet med mitt eget er at samtaleemner knyttet til handling, kvoter, grenser og regler snakkes relativt høyt og åpent om på bussen, ifølge forfatterne. I Almodóvar kan det godt tenkes at jeg hadde reist derfra, uvitende om denne praksisen, hadde det ikke vært for at jeg tilfeldigvis endte opp med å selv bli en (passiv) deltager i et av disse tyveriene, som tydeligvis ikke var det første. Min deltagelse i episoden har også gitt meg muligheten til å kontrastere informasjonen den erfaringen gav med hvilke holdninger de lokale hadde til et tyveri som skjedde utenfor festivalomgivelsene. Jeg mener at disse to eksemplene i seg selv gir i alle fall delvis legitimitet til å kunne anta at det faktisk er en forskjell på hva som oppfattes som greit og ugreit, selv om aktiviteten i prinsippet er lik. Det virker som at forskjellen er om målet er individuell eller kollektiv vinning. «Alkoholsmugleren er i denne gruppen en helt» (ibid., 371). Kan det tenkes at tyven(e) i *peña*-ene(G) også er det? Det kan også hende at det lokale politiet er med på å legitimere adferden, på samme måte som at det er mulig blant tollerne i Døving og Laviks materiale: «Smuglernes oppfatning av tollernes manglende interesse kan tolkes som at smuglingen er blitt en internalisert norm, og at tollerne er med på å legitimere smuglingen» (ibid., 373). Intensjonen her er på ingen måte å tolke stjelingen i landsbyen til å være en «kriminell subkultur» (ibid., 374), men det er interessant hvordan *communitas*, gjennom å krysse grenser sammen med andre, kan være en forklaring på legitimering av slik oppførsel.

«Det gjør ikke noe»

I forbindelse med normbrudd, legitimering og det marginale er det relevant å nevne et uttrykk jeg etter hvert ble introdusert for i landsbyen. *No pasa nada* (vanligvis forkortet *No pasa na*) kan oversettes til «det går bra», «det gjør ikke noe» eller forkortelsen «det gjøkke no'». Dette er i utgangspunktet en høflighetsfrase, en respons man sier dersom noen går i veien for en som unnskylder seg. Det er et vanlig uttrykk for å akseptere en beklagelse. I tillegg til dette, i tråd med erfaring og utsagn fra informanter, er det også en generell holdning til mange ulike ting. Det kan for eksempel være ting som i utgangspunktet ikke er lov og som folk likevel gjør. Et eksempel på dette er å kjøre i beruset tilstand, som er ulovlig i Spania slik som i Norge (selv om promillegrensen er litt høyere i Spania). Det stemmer nok at det å kjøre i påvirket tilstand foregår i større grad på små tettsteder enn i byene mange steder i verden, og det stemte også for denne

landsbyen. I løpet av feltarbeidet var slik adferd noe jeg ble vant til og aktivt deltagende i (alltid som passasjer), selv om jeg i utgangspunktet ikke godtok slik praksis. I tillegg til å ha vært vitne til og delaktig i normbrudd knyttet til *peña*-adferd før og under festivalen, så har jeg også vært vitne til noen av de samme normbruddene ellers i dagliglivet også, hvor det å kjøre i beruset tilstand nok en gang kan nevnes som et eksempel som forekommer både under festivalen og ellers.

Bilkjøring i beruset tilstand

Et annet eksempel på normbrudd, og rettere sagt lovbrudd, er å kjøre når man har drukket alkohol som overstiger den lovlige grensen. Ifølge en av mine informanter blir dette slått hardere ned på i dag enn for 10-20 år siden. Dette skal visstnok ha forårsaket at færre besøkende kommer fra omkringliggende landsbyer nå enn tidligere (folk blir heller i sin egen landsby for å gå på bar der). Bilkjøring i beruset tilstand er likevel svært utbredt. 'Alle' har gjort det, og det går jo som oftest bra, så «*no pasa na*» - det gjør vel ikke noe? Selv var jeg skeptisk til denne holdningen, som er å finne både blant ungdommer, unge voksne og eldre – ikke uttalt, men i praksis. På nyhetene fra rundt omkring i Spania så jeg svært ofte bilder fra ulykker der spesielt unge voksne hadde vært påvirket av alkohol eller andre rusmidler, og ofte begge deler. Dette gjorde også den likegyldige holdningen mange hadde vanskelig å forstå. I begynnelsen takket jeg derfor pent nei når folk gjerne ville kjøre meg hjem etter en kveld ute, der sjåføren selv hadde drukket. Likevel var det skummelt å erfare hvor raskt man kan tilpasse seg holdninger som denne, og mot slutten av oppholdet hadde jeg for lengst gitt opp. Hver gang jeg tidligere hadde takket nei ble det alltid en påfølgende diskusjon med «Hvorfor ikke?». Det er jo en dårlig unnskyldning for å bryte loven, men like fullt en unnskyldning for å heller sette seg inn i bilen uten å protestere. Det var snakk om korte strekninger innad i landsbyen og det tok bare to minutter å kjøre uansett. Hva kunne gå galt? I ettertid er det lett å se at en slik holdning som «*No pasa na*» er smittsom. I stedet for å tviholde på noe som andre kanskje oppfattet som prippenhet, så var det mye enklere å bare gi etter for holdningen og prøve å gå med på at «det gjøkke no».

En konkret episode under festivalen illustrerer hvordan normbrudd og holdningen «det gjør ikke noe» henger sammen med *peña*. Jeg og flere fra vennegruppa vår, sammen med det som virker som nesten hele landsbyen, har akkurat tilbragt de siste timene før midnatt på oksestadion. Vi ser på en konkurranse mellom flere av byens *peña*-er. De fleste tilskuerne har med kjølebager med isbiter, sprit, brus og kopper. For enkelte er det visst utenkelig å være med på store sosiale tilstelninger uten tilførsel av alkohol, tenker jeg. Deretter skal flere i gruppa dra på besøk til en *peña*(S) like ved, midt imellom stadion og der jeg bor. Vi drar dit, får gratis drikke og danser til musikken. Jeg skal egentlig hjem etter en stund, men blir overtalt til å besøke en *peña* til. Vi kjører bil dit, seks personer i en bil laget for fem, og på turen til neste *peña* stopper vi til og med i sentrum for å kjøpe tobakk. Her er det desidert størst sjanse for å støte på en politibil ute på sin vanlige runde. Til og med en av mennene utbryter inne i bilen, noe beruset, «Dette er *superulovlig!*», og både han og de andre ler. En annen komplementerer sjåføren, «Du kjører jo dritbra i fylla!». Tobakken blir kjøpt inn, ingen politibil dukker opp, og vi kjører de siste hundre meterne til dit vi skal. Vi blir en stund på besøk hos denne andre *peña*-en(G), og får enda mer påfyll av drikke. Deretter skal vi til en tredje *peña*, og vi skal kjøre bil. Denne gangen har en av mennene plukket med seg enda en venn, så nå er vi sju i bilen. Jeg er selv påvirket av alkohol, og nervøs for om vi kommer til å bli tatt. Jeg kommer meg ut av bilen så fort vi stanser, før vi drar på nok et besøk til

enda en vennegruppe. Midt på natten går jeg sammen med en venninne hjem, fast bestemt på at det har vært nok bilkjøring den natten.

I løpet av denne kvelden utsatte vi oss selv for unødvendig fare. Avstandene i landsbyen er korte nok til at man kan gå, men mange foretrekker likevel komfort og faren for å bli tatt i å gjøre noe ulovlig fremfor å gå. Holdningen *no pasa nada* kan i slike situasjoner kan være skadelig, men er likevel en holdning som mange har til mye av landsbylivet. Denne holdningen blant de lokale har gitt meg mange ulike erfaringer på godt og vondt, men den har gitt meg innsikt i situasjoner jeg aldri hadde deltatt i dersom jeg hadde fortsatt å protestere og sagt at «jo, det gjør noe». På grunn av språkbarrieren havnet jeg av og til i slike situasjoner uten at jeg skjønnte hva som foregikk før jeg var midt oppe i det. Likevel, selv uten å snakke et språk flytende, vet man at å kjøre bil etter mange timers fest absolutt «gjør noe» og er forbudt i de fleste land.

Peña(S): Marginer i fysisk form

Hvis vi forstår adferd knyttet til *peña* som at det forekommer i marginene eller på grensene kan man også forstå stedene, *peña(S)*, som i marginene. I beskrivelsene av lokalene i kapittel 5 skriver jeg at det gjerne er «bakgårder, rønner eller garasjelignende steder – steder som i større grad preges av midlertidighet og forfallenhet enn det vanlige hus og hjem er preget av» (side 29). De er, i mange tilfeller, falleferdige, ikke spesielt hjemmekoselige med unntak av måltidet *la comida*. Atmosfæren er likevel bekymringsfri og avslappet. Det er også steder et hvor man kan slippe seg løs. Man blir i mindre grad sett enn det som er tilfellet dersom man står ute i gatene eller står ved en scene under en konsert. Noen av disse lokalene dufter av ulovlige rusmidler, og stedene benyttes kun under festivalen. Mange er fritatt fra arbeid og plikter, eller med Turners ord fra struktur. Kan man dermed kalle de leide lokalene, *peña(S)*, steder frie fra struktur? Eller i det minste steder som er mer frie fra struktur og *communitas* mer fremtredende enn om man tilbringer en vanlig lørdag på en bar ellers i året?

Noe av det mest spennende med disse rommene er at de plutselig åpner seg under festivalen. De finnes, men er ikke synlige resten av kalenderåret. Dersom jeg hadde reist hjem to uker tidligere, som i utgangspunktet var planen, så hadde jeg aldri fått vite om at disse fysiske og sosiale rommene eksisterte, nettopp fordi de ikke ble brukt utenfor festivalen. Jeg hadde riktignok sett det ene leide lokalet i forkant av tyveriet tidlig på sommeren, men lokalets kobling til og betydning for festivalpraksis var fremdeles ukjent fordi besøket var utenfor festivalkonteksten. Den begrensede bruken av lokalene vitner om at *communitas* og følelsen av tilhørighet er nødt til å eksistere utenfor disse rommene. For kan man opprettholde sosiale relasjoner og kalle dem vennskap dersom man treffes kun én gang i året? Vennegruppene møtes i deler eller sin helhet gjennom året, slik jeg erfarte med min egen gruppe under påskefeiringen, på sommeren og ved andre anledninger. *Communitas* er dermed ikke forankret i de leide lokalene, men er steder der man kan utøve relasjonene og tilhørigheten mer eksplisitt. I tillegg har man i stor grad fritak fra plikter til arbeid og familie, plikter som man ikke fritas fra resten av året. Et annet eksempel som illustrer dette godt ble nevnt i kapittel 5. En vennegruppe ble oppløst på grunn av en skjev fordeling av arbeidsoppgaver som vasking, matlaging og handling. Resultatet ble dermed at grupped medlemmene ikke lenger utøvde sin *peña(G)*. Under festivalen dette året var det likevel flere av de tidligere medlemmene og familiene deres som møttes på bar for å spise sammen og være sammen. Gruppen som helhet fantes ikke lenger, men flere av vennerelasjonene ble ivaretatt, til tross for at de ble utøvd uten å høre til et spesifikt lokale eller brukte t-skjorter med logo på. Forskjellen

her er at familierelasjonene ikke settes til side til fordel for en annen sosial enhet, vennegruppa, slik det ofte er for gruppemedlemmer av en *peña*(G).

Peña-enes navn og logoer

Tidligere har det blitt nevnt at gruppens navn gjerne er adjektiver som beskriver noe, og kan for eksempel være 'Bråkmakerne', 'De umettelige', 'De navnløse', og 'De upresentable'. I tråd med Carrie Douglass kan dette være eksempler på grupper i opposisjon mot myndighetene, som i dette tilfellet vil være rådhuset som politisk enhet styrt av ordføreren. Festivalens gjennomførbarhet er derimot et resultat av et fellesskap av innbyggere som samarbeider, slik ordføreren påpeker i festivalprogrammet. Kanskje kan man si at, innenfor festivalomgivelsene, så er festivalen som et offentlig arrangement med et planlagt program, strukturen. *Peña*-ene(G) er derimot grupper med tilhørende adferd som er mye mer uforutsigbar, mindre planlagt, antistruktur. Gruppens navn indikerer nettopp at de er samlinger av mennesker som ferdes i gråsoner, i marginene, både i praksis og i romlighet. Med praksis menes det at gruppene er marginale når det gjelder å utøve reversering av normer, og med romlighet menes det at de er marginale ved å fysisk bevege seg i og mellom de falleferdige, lånte hjemmene.

Også her kan Turners *communitas* kobles inn, dersom *peña* tolkes som en tilbaketreking, ut og vekk fra de hverdagslige pliktene og inn i den mer livlige, liberale, og frigjorte festivaltilværelsen i lokaler som er delvis skjulte (og helt skjulte utenfor festivalperioden i resten av året):

The *communitas* of withdrawal is not so closely linked with belief in an imminent end of the world; rather, it involves a total or partial withdrawal from participation in the structural relations of the world, which is, in any case, conceived of as a sort of permanent «disaster area». This kind of *communitas* tends to be more exclusive in membership, disciplined in its habits, and secretive about its practices than the apocalyptic genre just discussed. (Turner 1969:154-155)

Deltagelse i *peña* er ikke det samme som å slutte å praktisere strukturelle relasjoner i «verden», slik Turner beskriver det, ettersom for eksempel de samme vennerelasjonene praktiseres både før, under og etter festivalen. Forskjellen er at vennerelasjonene får en større rolle enn de har i et dagligliv der gjerne familierelasjoner, vennerelasjoner, plikter og arbeid relatert til jobb eller utdanning utøves. «Verden» blir et permanent katastrofeområde, men *peña*-en blir et midlertidig katastrofeområde: Deltagerne trekker seg vekk fra dagliglivets plikter og inn i et katastrofeområde i den forstand at søvn mangler, mat og drikke flyter mer eller mindre fritt, og man i stor grad kan gjøre det man vil når man vil. Familierelasjoner spiller ikke nødvendigvis en like stor rolle her som de gjør i det daglige. Praksisene innenfor *peña* er ikke hemmelige, men erfaring tilsier at de lokale oftest trekker frem *encierros* og hendelser relatert til okser fremfor *peña*-ene i forbindelse med feiringen.

Det finnes også et eksempel på at normbrudd representeres i et av symbolene for gruppene, nemlig logoene. Douglass mener at *peña*-er fra tidligere av kunne være kommentarer på det politiske landskapet, gjennom ord og tegninger på plakater. Dette er kan også sies å være tilfellet for en av gruppene i Almodóvar. Gruppa har ikke okse i logoen, som de fleste, men en kriger med et skjold. På skjoldet er det en hasjplante. Kan dette tenkes å være en kommentar på normer, regler og forventet adferd? Er det et signal om at gruppa mener de står fritt til å gjøre det de ønsker, uavhengig av om adferden er lovlig eller ikke? Jeg har ikke spurt gruppens medlemmer om dette, men det kan tenkes å være noe så uskyldig som en spøk. Det kan også hende at det er et tegn på

at *peña* innenfor feiring er et ritual som skjer «toward the play end of the work/play continuum» (Grimes 1982:276). Flere informanter har fortalt at hasjplanter er lovlige for bruk i egen husholdning generelt i landet. Bruken av slike stoffer er derimot ulovlig utenfor huset. I en *peña(S)*, ute i gatene eller på en av festivalens konserter er det dermed ikke lov. Handlingen er straffbar, men det betyr ikke at den konsekvent straffes i praksis.

Normbrudd som lek?

Både festivalen og vennegruppene kan forstås som feiring der lek («play») er en del av den, og hvor dens motsats i kontinuumet er arbeid («work»). Michael J. Apter (2008) skriver at det er en sammenheng mellom individuell psykologi og Turners reverseringsteori i antropologien. Apter skiller mellom fire domener av bevisst erfaring: Middel-mål; regler; transaksjoner og relasjoner (ibid., 186). I domenet middel-mål kan man skille mellom to tilstander, der den første er fokusert på oppnåelse i fremtiden, konsekvenser, og kan kalles seriøs. Den andre tilstanden er leken («playful») og det man ønsker å oppnå er nytelse i øyeblikket. Her fokuseres det med andre ord ikke på konsekvenser. Apters kategori '*play rituals*' beskrives som ritualer som tar pause fra det normale dagliglivet og tillater deltagerne å nyte aktiviteter og forhold som vanligvis ikke er tilgjengelige for dem og skiller seg fra vanlige rutiner (2008:194). Eksempler på disse i Almodóvar er *encierros*, tyrefekting, *peña* og festival. Alle disse aktivitetene og erfaringene oppleves én gang i året og er dermed unntak fra dagliglivet. Apter mener at slike ritualer ofte involverer symbolsk inversjon, som for eksempel at barna under halloween i USA får lov til å tigge etter godteri og true naboene med å kaste både egg og toalettpapir. Et annet er at man i jula tar et tre inn i stua. Slike praksiser er uvanlige, der man nyter øyeblikket, gjør «'crazy' things» og ikke tenker på konsekvenser (ibid.).

Anne Wally Ryan skriver at «festivalen kan for det første oppfattes som struktur, ritual, og katalysator for å frigjøre det lekne i mennesket, for selvrealisering, men også for å styrke kollektive sosiale bånd» (2013:224). Struktur her er ikke det samme som Turners motsats til *communitas*, men derimot at festivalen er en opptreden, noe som utføres, noe som må følge en plan. Et annet begrep for dette er Erving Goffmans '*fasade*', «den del av en persons opptreden som stadig fremtrer på en generell og fastlagt måte» (1991:27). En side ved feiringen som planlegges er når man går sammen i gruppene for å planlegge innkjøp av mat og drikke til festivalen i Almodóvar. Et annet er oversikten over alle dagene i festivalprogrammet, et program i regi av rådhuset. Ryan spør om man kan forstå festival som et «potensielt «lekerom» i en mer voksen fase av livet», sammenlignet med hvordan man erfarer utendørslek som barn (Ryan 2013: 212). Kan det være så enkelt som at normbrudd, og reversering av normer, er en del av å utfordre etablerte grenser så lenge det er i 'festivalens navn', 'i *peña*-ens ånd', 'i leken'? *Peña* kan kalles lek dersom vi godtar at (deler av) festival kan kalles lek, ettersom praksisen kun utøves innenfor festivalens grenser i tid og rom. Roger D. Abrahams mener at «celebrations represent a choice in how we allocate *play and pleasure time*» (1982:171, eget ettertrykk). Ryan forstår festival som *performance*, «bevisst iscenesettelse» som fins gjennom tilstedeværelsen blant festivalens deltagere (2013:215) Hun mener at «performance konseptualiseres som en form for leken, ritualisert atferd: Delvis fastlagt, delvis innovativ» (ibid., 217). Gruppedannelsen i *peña*-er er på et vis fastlagt, fordi det er 'tradisjon', her forstått som en vanlig og kjent praksis blant lokale. Normbrudd som eksempelvis tyveri kan representere den innovative delen av *peña* og festival som ritualisert praksis. Også her, ved å forstå *peña* eller deler av praksisene rundt *peña* som

lek, så kan leken ha en kommentatorfunksjon (ibid., 221), slik nevnt i relasjon til gruppenes navn og logoer ovenfor.

Koblingen til karneval eller «the carnivalesque» kan trekkes inn på nytt. Apter (2008:195) skriver at i kalendariske ritualer, slik festivalen i Almodóvar er et eksempel på, så reverseres ofte den normative sosiale ordenen: «The normal structures of everyday life break down» (ibid., 196). Apter mener derimot at det er en forskjell mellom Turners antistruktur og de individuelle, psykologiske motivasjonene som preger sosiale fenomeners subjektive mening: Hos Turner blir kongen maktløs og tjeneren mektig, mens i reverseringsteori ifølge Apter oppleves kongen som *både* mektig og maktløs, og tjeneren som *både* tjener og herre (ibid., 198). Også Stallybrass og White skriver at karneval, i sin bredeste forstand, omfatter for eksempel tivoli, komiske forestillinger og parodier, og at karnevalet er en fruktbar analytisk kategori dersom den ses i sammenheng med symbolsk inversjon og overtredelse (2002:280, 284).

I gruppesammenheng kan man altså finne kollektive holdninger som er med på å legitimere adferd, selv om det inkluderer normbrudd. Innenfor festivalteorien og forståelsen av festival som en kontrast til hverdagen finner vi også *communitas* – følelsen av å høre til, noe man kan få av å utføre konkrete handlinger som gagnar et fellesskap heller enn enkeltindividet. Den generelle holdningen som ble erfart gjennom store deler av feltarbeidet, *no pasa nada*, kan sies å komme til uttrykk enda tydeligere under festivalen enn ellers. Festivalen og *peña*-en er allerede omgivelser der reversering av normer foregår, og dermed kan man si at visse handlinger 'ikke gjør noe' når man uansett innenfor feiringen stort sett fritas både fra sanksjoner og sladder. Tyveriet innenfor festivalens kontekst vitner om andre holdninger enn de som var gjeldene for tyveriet i dagliglivet. Ikke bare er *peña*(S) og logoene symboler på tilhørighet og *communitas*, de representerer også det marginale i adferd og holdninger knyttet til organiseringen i vennegrupper. Legitimering forankres i det kollektive, og normbruddene kan tolkes som lek der man fritas fra konsekvenstenkning nettopp fordi man handler på bakgrunn av kollektiv gevinst. Det argumenteres her for at mye av adferden i og rundt fenomenet *peña* kan forklares med normer og reversering av disse, og at dette vanskelig kunne ha vært tilfelle uten følelsen av *communitas* i form av tilhørighet til vennegruppa.

Kapittel 7:

Konklusjon

I denne oppgaven redegjør jeg for gruppene som kalles *peña*. Disse gruppene uttrykker tilhørighet til ulike nivåer av sosiale enheter, fra de nære vennene i gruppa i den ene enden av skalaen, til nasjonen Spania i den andre. Gjennomgangen i de foregående kapitlene viser at festivalen i Almodóvar del Campo gir en dypere forståelse for sosial organisering og tilhørighet i dette utvalgte rurale området. Både festivalen og *peña* kan meningsfullt tolkes som ritualer med tilhørende symboler som eksemplifiseres med objekter, handlinger, steder og holdninger. Victor Turners begrepspar struktur og antistruktur bidrar til en utvidet forståelse for hvordan normene kan reverseres og plikter settes på vent uten at dette er problematisk. Antistrukturen er den responsen og det avbrekke som ifølge Turners teori trengs for å være tilfreds med å følge normer og regler ellers i dagliglivet, når landsbyen ikke er i festivalens liminale modus.

Mye av Carrie Douglass sitt materiale er, etter mange år, fremdeles aktuelt å knytte til erfaringer og holdninger erfart i en spansk landsby i 2019. Hennes bidrag har vært viktige for en utvidet forståelse av *peña*. Egne funn i forbindelse med de fysiske lokalene gir mening når disse sammenlignes med Douglass sin forståelse av grupper som utvilsomt har flere likhetstrekk med *peña*-ene i Almodóvar.

Peña-er er vennegrupper, der medlemmene er egalitære og sosiale statuser, alder og kjønn ikke er viktig i gruppesammenheng. Penger, for eksempel, diskuteres gjerne ofte i det daglige og i forkant av festivalen, men når festivalen begynner er det lite fokus på bekymringer og økonomi fordi man vet at man har samlet et spleiselag av mat og drikke, og har større fokus på nytelse – et karnevalesk trekk. Mange av gruppene har eksistert som utøvende grupper under den årlige *fiesta*-en i mange år. Gjennom tolkning av *peña*-enes antrekk uttrykkes tilhørighet til andre sosiale størrelser enn gruppa, nemlig landsby, region og nasjon. Alle disse kan ses i et multivokalt symbol, *el toro*, oksen. Til tross for at mange hevder at tyrefektingens popularitet har gått kraftig ned, spesielt hos generasjonen man kan kalle unge voksne, så er oksen sentral både i hendelser, på klær, i festivalprogrammet – i festivalen generelt. Dyret tolkes derfor som et vedvarende symbol på nasjonal tilhørighet, en større enhet enn det de lokale *peña*-ene(G) representerer. Det kan sies at vennegruppa til en viss grad erstatter familien som sosial enhet. Dersom medlemmene spiser *la comida* sammen med *peña*-en(G), så forsvinner mye av den daglige utøvelsen av familierelasjoner i hjemmet. Når det gjelder plikter i hjemmet så virker det som at disse ikke forventes å innfris i like stor grad som i dagliglivet. Man heller hjelper til med handling, vasking og organisering i gruppa både i forkant av og under festivalen. Gruppene beveger seg mellom ulike offisielle arrangementer og steder under festivalen, som de tradisjonelle *encierros*, konserter og *recinto ferial*, markedsplassen med matsalg. De flytter seg også mellom de ulike 'klubbhusene', tilholdsstedene som her beskrives som marginale, *peña*-ene(S). Spesielt i bevegelsen mellom ulike steder i landsbyen uttrykkes gruppene tydelig i kontrast til de såkalte ordinære festivaldeltagerne. Kommer disse 'ordinære' deltagerne fra landsbyen, eller er de tilreisende? Ettersom at de har vanlige klær på seg er det vanskelig å vite hva slags tilhørighet de kan sies å representere. Normene for gruppemedlemmene er i noen grad reversert, og kan beskrives som antistruktur fordi selve gruppedannelsene står i kontrast til resten av kalenderåret, struktur, der gruppene *ikke* utøves. I tillegg virker det

som at enkelte typer adferd, som å stjele, er mer greit når det er gruppa som tjener på vinningen fremfor et enkelt individ. Dette virker som et eksempel på *communitas* i praksis, der felleskapet står over den enkelte. På grunn av reversering av normer, *peña*-enes(S) litt falleferdige utseende sammenlignet med hjemmet, og det mulige antiautoritære elementet Douglass trekker frem i gruppenes slagord og tegninger kan flere sider av fenomenet *peña* kalles marginale. Sang, dans og generell nytelse av å ha fri fra arbeid kan kalles motsatsen til 'work', altså 'play', og vennegruppenes utøvelse kan derfor i noen grad kalles for lek og moro. Det bør likevel ikke skyve fokuset vekk fra alle de andre poengene i denne redegjørelsen, som er tydelige på at utøvelse av *peña* er multivokalt og kan bidra med innsikt på mange ulike områder når det undersøkes etnografisk. Prosjektet viser at fenomenet ikke bør avskrives som lek, men at *del*er av praksisene relatert konkret til *peña* og generelt til festival kan beskrives som lekne.

Festivalen er en feiring av det lokale, regionale og nasjonale. Det lokale forankres i utøvelsen av vennegruppene, der medlemmene er omtrent like gamle og har vokst opp i samme landsby. Mange flytter på grunn av mangel på høyere utdanning og arbeid, men under festivalen vender mange hjem til landsbyen. Det regionale uttrykkes gjennom tørkleet i *manchego*-stil, typisk for regionen Castilla-la Mancha. Oksen, som er *fiesta*-ens uttalte midtpunkt, representerer alle de tre nivåene. Det lokale aspektet kommer til syne gjennom logoene og praksisen okseløp som dominerer bybildet, og det regionale representeres gjennom oksen som en del av jordbruket i en region der kystlinje mangler og innbyggerne spiser mye kjøtt, inkludert oksekjøtt. Som et totem representerer også oksen hele Spania, slik Carrie Douglass demonstrer, som en viktig del av den generelle *fiesta*-kulturen.

Peña-ene i Almodóvar del Campo er bare en av mange måter å danne grupper på, som også kalles *peña*, under festivaler i Spania, og flere studier ville vært ønskelig. Oppgaven kan sees som et innspill i en større, komparativ studie av *peña*. En utvidet forståelse av *peña* og variasjoner innenfor *peña* som fenomen kan oppnås ved å sammenligne tilsvarende feiringer i andre landsbyer. En ting er imidlertid sikkert: *Peña*-ene under feiringene i Almodóvar del Campo er viktige for å synliggjøre og erfare tilhørighet til landsbyen og de forestilte samfunnene regionen og nasjonen, altså sosiale enheter som ikke kan representeres av familien.

Litteratur

- Abrahams, Roger D. 1982. «The language of festivals: Celebrating the economy». I *Celebration, studies in festivity and ritual*, redigert av Victor Turner, 161-177. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Agro CLM. 2018. «Visita la ampliación de la cooperativa Covicar, de Almodóvar del Campo». Oppdatert 24.10.2018. <https://www.agroclm.com/2018/10/24/visita-la-ampliacion-la-cooperativa-covicar-almodovar-del-campo/>.
- Apter, Michael J. 2008. «Reversal theory, Victor Turner and the experience of ritual». *Journal of Consciousness Studies*, 15(10-11):184-203.
- Ayuntamiento de Almodóvar del Campo. «Celebraciones». Hentet 06.05.20. <https://www.almodovardelcampo.es/turismo/celebraciones/>
- Barth, Fredrik. 1966. «Introduction». I *Models of social organisation*, 1-33. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Bernard, H. Russell. 2006. «Interviewing: Unstructured and semistructured» i *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*, 210-250. Oxford: Altimira Press.
- Borchgrevink, Axel. 2003. «Silencing language. Of anthropologists and interpreters». *Ethnography*, 4(1):95-112.
- Bourgois, Philippe. 1990. «Confronting anthropological ethics: Ethnographic lessons from Central America». *Journal of Peace Research*, 27(1):43-54.
- Briggs, Jean. 1986. «Kapluna daughter». I *Women in the field: Anthropological experiences*, redigert av Peggy Golde, 19-44. Berkeley: University of California Press.
- Brøgger, Jan. 1994. «Middelhavsområdet». I *Fjern og nær: Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*, redigert av Signe Howell og Marit Melhuus, 495-512. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Covicar. 2018. «Secciones». Hentet 06.05.2020. <https://www.covicar.net/cooperativa/#seccion>
- Crain, Mary M. 1997. «The remaking of an Andalusian pilgrimage tradition: Debates regarding visual (re)presentation and the meanings of «locality» in a global era». I *Culture, place, power. Explorations in critical anthropology*, redigert av Akhil Gupta og James Ferguson, 291-311. Durham: Duke University Press.
- Czarniawska, Barbara. 2007. *Shadowing, and other techniques for doing fieldwork in modern societies*. Malmö: Liber AB.
- Desjarlais, Robert og C. Jason Throop. 2011. «Phenomenological approaches in anthropology». *The Annual Review of Anthropology*, 40:87-102. doi: 10.1146/annurev-anthro-092010-153345.

- Det norske akademis ordbok. «Brorskap». Hentet 04.03.2020.
<https://www.naob.no/ordbok/brorskap>
- Dorson, Richard M. 1982. «Material components in celebration». I *Celebration, studies in festivity and ritual*, redigert av Victor Turner, 33-57. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Douglass, Carrie B. 1991. «The fiesta cycle of Spain». *Anthropological Quarterly*, 64(3):126-141.
- 1997. *Bulls, bullfighting and Spanish identities*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Driessen, Henk. 1998. «The notion of friendship in ethnographic fieldwork». *Anthropological Journal on European Cultures*, 7(1):43-62.
- Durkheim, Emile. 1960 [1933]. *The division of labour in society*. Oversatt av George Simpson. Illinois: The Macmillan Company.
- Døving, Runar og Randi Lavik. 2006. «Småsmugling i grenseland. Legitimert smugling av alkohol til Norge». *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 47(3):359-385.
- Eller, Jack David. 2015. 2. utg. *Introducing anthropology of religion*. London: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. 3. utg. *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Falassi, Alessandro. 1987. «Festival: Definition and morphology». *Time out of Time: Essays on the Festival*, 1-10.
- Frost, Nicola. 2016. «Anthropology and festivals: Festival ecologies». *Ethnos*, 81(4):569-583. doi: 10.1080/00141844.2014.989875.
- Gay y Blasco, Paloma og Huon Wardle. 2007. *How to read ethnography*. Abingdon: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1993. «Thick description: Toward an interpretive theory of culture». I *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 3-32. London: Fontana Press.
- Getz, Donald. 2010. «The scope and nature of festival studies». *International Journal of Event Management*, 5(1). <http://www.ijemr.org/wp-content/uploads/2014/10/Getz.pdf>
- Giabiconi, Julie. 2013. «Serendipity...*mon amour*? On discomfort as a prerequisite for anthropological knowledge». *Social Anthropology*, 21(2):199-212. doi:10.1111/1469- 8676.12013.
- Gilmore, David. 1982. «Anthropology of the mediterranean area». *Annual Review of Anthropology*, 11:175-205.
- 2012. «Bar wars: The changing geographies of gender in Spain». *Masculinities and Social Change*, 1(2):87-113. doi:10.4471/MCS.2012.07.
- Goffman, Erving. 1992 [1959]. *Vårt rollespill til daglig*. Oversatt av Kari Risvik og Kjell Risvik. Oslo: Pax Forlag.

- Grimes, Ronald L. 1982. «The lifeblood of public ritual: Fiestas and public exploration projects». I *Celebration, studies in festivity and ritual*, redigert av Victor Turner, 272-283. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Hayden, Brian og Suzanne Villeneuve. 2011. «A century of feasting studies». *Annual Review of Anthropology*, 40:433-449. doi: 10.1146/annurev-anthro-081309-145740.
- Jenkins, Richard. 2012. 2. utg. *Being Danish. Paradoxes of identity in everyday life*. København: Museum Tusulanum Press.
- Krogstad, Anne. 1986. «Pønkere og symbolendring. Fra eksternt provokasjon til intern moralisme». *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 6:499-527. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kunnskapsforlaget. 2007. 3 utg. *Spansk skoleordbok*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) A/S og Gyldendal ASA.
- Larsen, Anne Kathrine. 2013. «Bygdedager og historiske spel». I *Festival! Mellom rølp, kultur og næring*, redigert av Aksel Tjora, 177-194. Oslo: Cappelen Damm AS.
- Larsen, Tord. 2009. «Synd og tilblivelse» i *Den globale samtalen. Om dialogens muligheter*, 315-342. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Leal, João. 2016. «Festivals, group making, remaking and unmaking». *Ethnos*, 81(4):584-599. doi: 10.1080/00141844.2014.989870.
- Madden, Raymond. 2017. 2. utg. *Being ethnographic. A guide to the theory and practice of ethnography*. London: Sage Publications Ltd.
- Mattingly, Cheryl og Jason Throop. 2018. «The anthropology of ethics and morality». *Annual Review of Anthropology*, 47:475-492.
- Miller, David. 2013. «Commentary: Opportunism, perspective and insight.» *Social Anthropology*, 21(2):226-229. doi:10.1111/1469-867612027.
- Rivoal, Isabelle og Noel B. Salazar. 2013. «Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity». *Social Anthropology*, 21(2):178-185. doi:10.1111/1469-8676.12026.
- Rusu, Mihai Stelian og Ismo Kantola. 2016. «A time of meta-celebration: Celebrating the sociology of celebration». *Journal of comparative research in anthropology and sociology*, 7(1):1-22.
- Ryan, Anne Wally. 2013. «Festival som rom for det lekne mennesket». I *Festival! Mellom rølp, kultur og næring*, redigert av Aksel Tjora, 211-227. Oslo: Cappelen Damm AS.
- Scheyvens, Regina, Barbara Nowak og Henry Scheyvens. «Ethical issues» i *Development fieldwork: A practical guide*, redigert av Regina Scheyvens, 139-166. London: Sage Publications.
- Simonsen, Jan Ketil. 2010. «The revival of the Mambwe-Lungu first-fruits ceremony in Zambia». I *Reveries of home: Nostalgia, authenticity and the performance of place*, redigert av Solrun Williksen og Nigel Rapport. Newcastle: Cambridge Scholars.

- Spradley, James. 1980. «The ethnographic research cycle» i *Participant observation*, 26-35. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Stallybrass, Peter og Allon White. 2002. «The politics and poetics of transgression». I *A reader in the anthropology of religion*, redigert av Michel Lambek. Cambridge og Boston: Blackwell Publishers Ltd.
- Tjora, Aksel. 2013. «Festivalforskning». I *Festival! Mellom rølp, kultur og næring*, redigert av Aksel Tjora, 11-28. Oslo: Cappelen Damm AS.
- Turner, Victor. 1967. «Symbols in Ndembu ritual». I *The forest of symbols: Aspects of Ndembu rituals*, redigert av Victor Turner. Ithaca: Cornell University Press.
- 1969. *The ritual process. Structure and anti-structure*. New York: Aldine De Gruyter.
- 1979. «Betwixt and between: The liminal period in rites of passage». I *Reader in comparative religion. An anthropological approach*, redigert av William A. Lessa og Evon Z. Vogt. New York: Harper Collins Publishers.
- 1982. «Introduction». I *Celebration, studies in festivity and ritual*, redigert av Victor Turner, 11-30. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Ussel, Julio Iglesias de. 1995. «Trabajo y familia en España». *Revista Internacional de Sociología*, 11:171-198.
- Wadel, Cato. 1991. «Feltarbeid som runddans mellom teori, metode og data». I *Feltarbeid i egen kultur*, 127-158. Flekkefjord: Seek AS.
- Wikan, Unni. 1992. «Beyond the words: The power of resonance». *American Ethnologist*, 19(3):460-482. <http://www.jstor.org/stable/645196>.
- 1996. «Fattigdom som opplevelse og livskontekst: Innsikt fra deltagende observasjon». I *Vitenskap – enhet og mangfold*, redigert av Odd Wormnæs, 181-201. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

