



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**«Φυσικές καταστροφές,
κράτος και κοινωνικές τάξεις στην ΝΑ.
(Ταϊλάνδη-Ινδονησία)»**



ΥΠΟΨΗΦΙΟΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΙΑΗΣ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ

ΜΕΛΗ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Χ. ΜΕΛΕΤΙΑΔΗΣ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Ν. ΤΣΙΡΟΣ

ΑΘΗΝΑ 2019

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**«Φυσικές καταστροφές,
κράτος και κοινωνικές τάξεις στην ΝΑ.
(Ταϊλάνδη-Ινδονησία)»**

ΦΟΙΤΗΤΗΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΙΑΛΗΣ

Μητροπολίτης Σιγκαπούρης και Νοτίου Ασίας

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ

ΑΘΗΝΑ 2019

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ..... 09

ΚΥΡΙΕΣ ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ.....11

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....15

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ. ΦΥΣΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ

Κεφάλαιο 1. Ο κίνδυνος των φυσικών καταστροφών.....27

1α. Φυσικές καταστροφές στην εποχή μας.....28

1α [1]. Το Τσουνάμι.....29

1α [2]. Σεισμοί.....31

1α [3]. Ηφαιστειακές εκρήξεις.....33

1α [4]. Πλημμύρες.....35

1α [5]. Πυρκαγιές.....36

1β. Ιστορικές εμφανίσεις των φυσικών καταστροφών και ερμηνεία τους37

Κεφάλαιο 2. Φυσικές Καταστροφές και Διαχείριση κρίσεων.....41

2.1 Ορισμός του φαινομένου.....41

2.2 Αντιλήψεις για τις φυσικές καταστροφές.....45

2.3. Ευπάθεια απέναντι στις φυσικές καταστροφές.....49

2.4. Προσαρμοστικότητα σε έκτακτες καταστάσεις.....52

2.5. Κράτος και Διαχείριση Κρίσεων.....57

2.6. Φυσικές καταστροφές και πολιτικοκοινωνική αστάθεια.....62

7. Φυσικές καταστροφές και ανθρώπινες ανάγκες.....	66
--	----

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΡΑΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ. ΟΙ ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΑΙΛΑΝΔΗΣ ΚΑΙ ΙΝΔΟΝΗΣΙΑΣ

Κεφάλαιο 1. Αποικιοκρατία και Εθνική Συγκρότηση.

1α. Αποικιοκρατικό παρελθόν και κρατική δομή. Ινδονησία.....	71
1β. Ο στρατός στην Ινδονησία και η μετα- αποικιοκρατική περίοδος.....	74
1γ. Αυταρχισμός και οικονομική διαπλοκή.....	78
1δ. Περίοδος των Μεταρρυθμίσεων (Reformasi).....	82
1ε. Αλλαγές στις αντιλήψεις για τη σχέση ανθρώπου- φύσης.....	85

Κεφάλαιο 2. Το Βασίλειο της Ταϊλάνδης και η εθνική συγκρότηση.

2α. Η περίοδος της απόλυτης Μοναρχίας.....	86
2β. Εθνικιστικό κίνημα και εκσυγχρονισμός.....	92
2γ. Μεταπολεμική εξέλιξη της Ταϊλάνδης.....	95
2δ. Δημοκρατία στην Ταϊλάνδη και ο Βασιλιάς.....	97
2ε. Παράλληλα μοντέλα διακυβέρνησης.....	102

Κεφάλαιο 3. Εθνοτική και Θρησκευτική Ανομοιογένεια.

3α. Ινδονησία. Ισλάμ και εθνικές μειονότητες.

3α1. Εισαγωγικά.....	106
----------------------	-----

.3α2. Αποσχιστικές κινήσεις στην επαρχία Ασεχ.....	109
3α3. Εξεγέρσεις σε άλλες περιοχές.....	118
3α4. Τα νησιά Μολούκας και άλλες περιπτώσεις.....	121
3α5. Παπούα.....	128
3 β. Ταϊλάνδη. Ισλάμ και εθνικές μειονότητες.	
3β1. Εισαγωγικά.....	131
3β2. Οι νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης.....	133
3γ. Κοινά χαρακτηριστικά των αυτονομιστικών κινήσεων στην ΝΑ Ασία.....	
	139

Κεφάλαιο 4. Εκδημοκρατισμός και εκσυγχρονισμός της κοινωνίας

4α. Μοντέλα Δημοκρατίας.....	140
4β. Εκσυγχρονισμός της Ινδονησίας.....	145
4γ. Εκσυγχρονισμός της Ταϊλάνδης.....	152
4δ. Κοινωνία των Πολιτών και Οργανώσεις.....	158

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ

Κεφάλαιο 1. Ινδονησία, Ισλάμ και τοπικές παραδόσεις

1α. Το Ισλάμ, βασικός πυλώνας της ινδονησιακής κοινωνίας.....	165
1β. Ισλάμ και τοπικές παραδόσεις.....	170

Κεφάλαιο 2. Ταϊλάνδη, Ισλάμ και τοπικές παραδόσεις.....180

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΦΥΣΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΕΣ- ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΔΡΑΣΕΙΣ

Κεφάλαιο 1. Φυσικές καταστροφές, η μυθολογική φύση.....190

Κεφάλαιο 2. Φυσικές καταστροφές, θεοδικία.....196

2α. Φυσικές καταστροφές και θρησκεία.....199

2β. Φυσικές καταστροφές και Θεός- Ισλάμ.....203

2γ. Φυσικές καταστροφές και Θεός- Βουδισμός.....211

Κεφάλαιο 3. Προσπάθειες αντιμετώπισης των φυσικών καταστροφών

3α. Ο πολιτικός χαρακτήρας της ανθρωπιστικής βοήθειας- Πρωτοβουλίες για ειρήνευση. Η περίπτωση της Ινδονησίας.....218

3β. Μη κυβερνητικές Οργανώσεις και ανθρωπιστική βοήθεια225

3γ. Τρόποι διαχείρισης της φυσικής καταστροφής.....231

Κεφάλαιο 4. Η παρουσία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην ΝΑ Ασία

4α. Η Ιεραποστολή στη Νοτιοανατολική Ασία..... 240

4β. Η Ιερά Μητρόπολη Σιγκαπούρης και Νοτίου Ασίας...244

4γ. Χρονικό για το τσουνάμι στη ΝΑ Ασία.....247

4δ. Αξιοποίηση των δωρεών για τους πληγέντες από το τσουνάμι στη Νοτιοανατολική Ασία.....250

Κεφάλαιο 5. Συνέπειες των φυσικών καταστροφών

5α. ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΟΣΟΝ ΑΦΟΡΑ ΣΤΙΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΩΝ ΦΥΣΙΚΩΝ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΩΝ.....251

5β. ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗΣ- Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΤΟΥΡΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΝΟΤΙΑ ΤΑΪΛΑΝΔΗ.....253

5γ. ΦΥΣΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ....257

ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....259

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ - ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ.....266

II. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ.....269

III. ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ-ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ.....285

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΚΟ ΥΛΙΚΟ.....301

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι φυσικές καταστροφές είναι φαινόμενα που έχουν ιστορία ανάλογη με την ιστορία του ανθρώπου. Συμβαδίζουν χρονολογικά με την ανθρώπινη ιστορία και νοηματοδοτούνται από αυτήν. Στην παρούσα εργασία αφορμή της περιδιάβασης σε αυτά τα φυσικά φαινόμενα ήταν το καταστροφικό τσουνάμι που έπληξε την νοτιοανατολική Ασία, και συγκεκριμένα τις ακτές της Ινδονησίας και της Ταϊλάνδης.

Πλέον οι σύγχρονες έρευνες έχουν καταλήξει ότι οι φυσικές καταστροφές δεν είναι απλά αλλά σύνθετα φαινόμενα. Είτε συμβαίνουν στην Καλιφόρνια των ΗΠΑ είτε συμβαίνουν σε μία φτωχή χώρα της Αφρικής ή της Ασίας προκαλούν επιπτώσεις οι οποίες είναι σύνθετες. Αυτό μπορούμε επίσης να το καταλάβουμε από τους διάφορους επιστημονικούς κλάδους που ασχολούνται με αυτά. Είναι η ψυχολογία που θα εστιάσει στα ψυχικά τραύματα και στα αισθήματα απώλειας των διασωθέντων, είναι η κοινωνιολογία που θα δει πως λειτουργούσε η πληγείσα κοινωνία και πως θα συνεχίζει να λειτουργεί, είναι η πολιτική ανθρωπολογία και ιστορία που θα εξετάσει το πλαίσιο αντίδρασης απέναντι στο φαινόμενο.

Πέρα από τα αντικείμενα της επιστημονικής έρευνας, υπάρχει η ανθρώπινη δυστυχία και ο ανθρώπινος πόνος. Όταν επέρχεται μία φυσική καταστροφή ολόκληρη η κοινωνία συγκλονίζεται σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Αξίες, προγραμματισμοί, ιδέες και επιδιώξεις αναθεωρούνται. Η οργή και ο πόνος μεγεθύνονται. Οι ανιδιοτελείς πράξεις βοήθειας και ανακούφισης επίσης αυξάνονται. Όλη η κοινωνία και ο ανθρώπινος πολιτισμός υφίσταται μία δοκιμασία. Είναι σε αυτό το πλαίσιο της υπέρτατης δοκιμασίας που η φιλοσοφία και η θρησκεία αποκτούν ερείσματα και πεδίο ανάπτυξης.

Θεολόγοι και φιλόσοφοι, κήρυκες και ιεραπόστολοι, ιερείς και ασκητές, μάγοι και σαμάνοι, εκκλησίες και τζαμιά ή ινδουιστικοί ναοί αποτελούν τόπους καταφυγής και ανακούφισης για εκατομμύρια εκτοπισμένους και πενθούντες. Ο τρόπος που αντιδρούν οι τοπικές κοινότητες είναι πάντοτε ο τρόπος που έχουν συνηθίσει να βλέπουν και να αξιολογούν πνευματικά και αξιακά τον ίδιο τους τον εαυτό. Αυτό είναι ένα μεγάλο διακύβευμα για την υπέρβαση της κρίσης, της οποιαδήποτε κρίσης, και σε αυτό θα επικεντρωθούμε στην παρούσα εργασία.

ΚΥΡΙΕΣ ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ

1. ABRI= Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (Ενοπλες Δυνάμεις της Δημοκρατίας της Ινδονησίας)
2. AJISS= The American Journal of Islamic Social Science
3. AJT= Asian Journal of Theology
4. AP= Asian Profile
5. APSR= The American Political Science Review
6. APuZ= AusPolitik und Zeitgeschichte
7. ARA= Annual Review of Anthropology
8. ASEAN= Association of Southeast Asian Nations
9. CIFOR= Center for International Forestry Research
10. CSA= Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and strategic Affairs
11. DPM= Disaster Prevention and Management
12. DS= Defence Studies
13. EH= Environmental Hazards
14. e-JPH= e- Journal of Portuguese History
15. HEM= Humanitarian Exchange Magazine
16. HN= Human Nature
17. GAM= Gerakan Aceh Merdeka/ Free Aceh Movement
18. GH= Geographische Heute
19. JAFACA= Journal of Archaeology and Fine Arts in Southeast Asia
20. JCA= Journal of the Contemporary Asia

21. JD= Journal of Democracy
22. JIS= Journal of Islamic Studies
23. JRH= Journal of Religion and Health
24. JVGR= Journal of Volcanology and Geothermal Research
25. ICS= Inter-Asia Cultural Studies
26. IJMED= International Journal of Mass Emergencies and
Disasters
27. IRM= International Review of Mission
28. ISP/NSC= International Security Programme/New Security
Challenge
29. JSAS= Journal of Southeast Asian Studies
30. ISP= International Studies Perspectives
31. MHJ=The Medieval History Journal
32. Mitig. Adapt. Strat. Global Change= Mitigation and Adaptation
Strategies for Global Change
33. NATO= North Atlantic Treaty Organization
34. Nat. National.= Nations and Nationalism
35. NH= Natural Hazards
36. NU=Nahdlatul Ulama
37. OHE= Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών
38. PEnS= Procedia Environmental Sciences
39. PNI= Indonesian Political Party
40. PRQ= Political Research Quarterly

41. PS= Policy Studies
42. SAAf.= Southeast Asia Affairs
43. SCR= StudiesinComparativeReligion
44. SEAPA= Southeast Asian Press Alliance
45. Stud. Confl. Terror= Studies in Conflict and Terrorism
46. Terror. Pol. Viol= Terrorism and Political Violence
47. TLS= Times Literary Supplement
48. Transactions= Transactions of the Institute of British Geographers
49. Transformation= Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies
50. TWQ= Third World Quarterly
51. UNCED= The United Nations Conference on Environment and Development
52. UNISDR= The United Nations Office for Disaster Reduction
53. USAID= United States Agency for International Development
54. VOC= VereenigdeOostindischeCompagnie

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι αριθμοί των ερευνών είναι εντυπωσιακοί. Μόνο το έτος 2014 καταγράφηκαν 317 φυσικές καταστροφές και σχεδόν 107 εκατομμύρια άνθρωποι επλήγησαν από αυτές τις καταστροφές. Στα στατιστικά στοιχεία δεν είναι χωρίς σημασία ότι το ίδιο έτος καταγράφηκε 87% αυτών των καταστροφών αποδίδεται στις κλιματικές αλλαγές¹.

Το κύριο βάρος αυτής της καταστροφικής επιβάρυνσης αναλαμβάνει ο αναπτυσσόμενος κόσμος, και ιδιαίτερα οι χώρες της Ασίας. Αυτό έχει να κάνει με μία πρωτοφανή επιβάρυνση του περιβάλλοντος που οφείλεται στη ραγδαία αποψίλωση των δασών, στην εξάπλωση των πόλεων και στην ανάπτυξη βιομηχανικών εγκαταστάσεων χωρίς εγγυήσεις και δείκτες προστασίας. Οι φυσικές καταστροφές συνήθως γίνονται αντιληπτές ως ξαφνικά και μαζικής εμβέλειας συμβάντα όπως είναι οι κυκλώνες, οι σεισμοί ή οι εκρήξεις των ηφαιστειών· στην κατηγορία των φυσικών καταστροφών εντούτοις μπορούμε να εντάξουμε και ανάλογα συμβάντα όσον αφορά στον χρονισμό και στις επιπτώσεις τους που προκαλούνται όμως από ανθρώπινους παράγοντες όπως είναι η πείνα και οι αρρώστιες σαν αποτέλεσμα εμφυλίων πολέμων και αστικοποίησης ή οι κατολισθήσεις και τα πλημμυρικά φαινόμενα που πλήττουν παραγκουπόλεις και πρόχειρες εγκαταστάσεις πληθυσμού.

Σε κάθε περίπτωση οι φυσικές καταστροφές είναι το σημείο σύμπτωσης μεταξύ φυσικών κινδύνων και συνθηκών ευπάθειας. Οι συνθήκες ευπάθειας έχουν να κάνουν με τους τρόπους της κοινωνικής οργάνωσης. Δεν ενδιαφέρει σχεδόν κανένα μία καταστροφή που λαμβάνει χώρα «απομονωμένα» σε κάποιες ακατοίκητες ατόλες του Ειρηνικού ωκεανού- στον οποίον προτιμούσαν κάποτε οι μεγάλες δυνάμεις να δοκιμάζουν τα ατομικά και τα πυρηνικά τους όπλα· το όποιο σχετικό ενδιαφέρον είναι μάλιστα πρόσφατο καθώς έχει αποδειχθεί ότι δεν υπάρχει σημείο του πλανήτη που να παραμένει ανεπηρέαστο από οτιδήποτε συμβαίνει αλλού.

¹*Principales statistiques sur les catastrophes naturelles dans le monde en 2014*, <http://www.notre-planete.info/actualites/4350-catastrophes-naturelles-2014>

Αντίθετα μεγάλο ενδιαφέρον προκαλεί ένα τσουνάμι που κατακλύζει και αφανίζει πυκνοκατοικημένα χωριά σε περιοχές της νοτιοανατολικής Ασίας ή της Λατινικής Αμερικής. Αυτό συμβαίνει διότι ακριβώς έχουμε τη σύμπτωση ενός έκτακτου και καταστροφικού φυσικού φαινομένου με μία χρόνια κατάσταση ευπάθειας συγκεκριμένων κοινωνιών και τρόπων οργάνωσης του βίου.

Αυτό είναι το έναυσμα της ενασχόλησης με το θέμα της παρούσας ανάλυσης. Η οπτική είναι βαθύτατα κοινωνιολογική διότι ακριβώς οι φυσικές καταστροφές που επιλέχθηκαν, δηλαδή το τσουνάμι που έπληξε Ταϊλάνδη και Ινδονησία το 2004, έγιναν ο καθρέφτης ανάλυσης του πως και σε ποιο βαθμό διαπλέκονται τα φυσικά φαινόμενα με το όλο πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο περιοχών και τόπων. Από την ευρεία γκάμα των φυσικών καταστροφών επιλέχθηκε η συγκεκριμένη ως αναλυτικό εργαλείο, διότι ήταν η πρώτη που απασχόλησε για μεγάλο χρονικό διάστημα την παγκόσμια κοινή γνώμη όσον αφορά την επίπτωσή της σε αναπτυσσόμενες χώρες. Αυτό αναφέρεται διότι η προηγούμενη φυσική καταστροφή, αυτή του Τσερνομπίλ, δεν ήταν ούτε ακριβώς φυσική ούτε και απασχόλησε την παγκόσμια κοινή γνώμη καθώς περιορίστηκε σε περιοχές της Ευρώπης.

Το τσουνάμι του 2004 δεν ήταν κάτι το πρωτόφαντο και μοναδικό στην ανθρώπινη ιστορία. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο δεν θα μας απασχολήσουν ιδιαίτερα- μολονότι θα γίνει μία αναφορά- οι φυσικές καταστροφές ως καταγεγραμμένα συμβάντα της ιστορίας. Προκάλεσε όμως βαθιά εντύπωση και έφερε στο προσκήνιο χρόνια προβλήματα κοινωνιών και κρατών που θεωρούνταν ότι είχαν ξεπεραστεί στο ρεύμα της ταχείας οικονομικής ανάπτυξης και της δημοκρατικοποίησης του αναπτυσσόμενου κόσμου. Ξαφνικά, ο «δυτικός» πολίτης κατάλαβε ότι η νέα χιλιετία της ανάπτυξης, της προόδου και της δημοκρατίας δεν θα ήταν χωρίς μαζικές καταστροφές, ερημοποιήσεις, φτώχεια, αναγκαστικές μετακινήσεις και προσφυγικές ροές. Αυτό που συνέβαινε για δεκαετίες στην Αφρική, σε μία μικροκλίμακα, λόγω των εμφύλιων πολέμων, των επιδημιών και της υπερεκμετάλλευσης του επίγειου, του ορυκτού και του θαλάσσιου πλούτου, συνέβαινε με έναν ξαφνικό και άμεσα μαζικό τρόπο, μέσα σε λίγες ώρες, σε περιοχές που δεν είχαν ένα ιστορικό ιδιαίτερης ανθρωπογενούς βίας.

Το ενδιαφέρον της οπτικής δεν είναι και αυτό ανεξάρτητο από τις ευαισθησίες της εποχή μας. Οι άνθρωποι σήμερα προσπαθούν να συνδυάσουν δύο αντιφατικά δεδομένα: από τη μία πλευρά την εικόνα μίας ανθρωπότητας που ολοένα προοδεύει και είναι σε θέση με τη βοήθεια της τεχνολογίας να ξεπερνά ή να απαλώνει τις φυσικές καταστροφές και από την άλλη μεριά την ενοχικότητα που δημιουργούν τα πορίσματα ερευνητών και επιστημόνων σχετικά με την λάθος ανάπτυξη σε εκτεταμένες περιοχές της Γής όταν εκατομμύρια άνθρωποι εγκαταλείπουν τις παραδοσιακές εστίες και τα παραδοσιακά τους επαγγέλματα και σπεύδουν να σωρευτούν πρόχειρα στις μεγαλουπόλεις και στις αναδυόμενες ζώνες βιομηχανικής ή τουριστικής ανάπτυξης. Αυτή η αντίφαση συνειδητοποιείται από τον καθένα. Ο καθένας την εισπράττει και τη βιώνει μέσω της συνεχούς παγκόσμιας πληροφόρησης και είναι αυτή που δεν καθησυχάζει τις ανθρώπινες συνειδήσεις.

Στην παρούσα εργασία, η μελέτη των φυσικών καταστροφών μας οδηγεί στον προβληματισμό των φυσικών (και κοινωνικών) κινδύνων ως στοιχείων μίας «κοινωνίας ρίσκου», μίας κοινωνίας που αισθάνεται κινδύνους και ανασφάλειες που προέρχονται από τις διαδικασίες του εκσυγχρονισμού των κοινωνικών και οικονομικών δομών. Εάν αναλογισθεί κανείς ότι κατά το παρελθόν η έκθεση σε κίνδυνο προέκυπτε από το έλλειμμα αγαθών και τεχνολογίας, σήμερα θα έλεγε κανείς το αντίθετο: η υπερπαραγωγή αγαθών και τεχνολογίας δημιουργεί ή και επεκτείνει τα καταστροφικά αποτελέσματα μίας φυσικής «βλάβης»². Τα «ατυχήματα» προκαλούν την ευστάθεια και την τάση προσαρμογής των επιστημονικών και κοινωνικών οργανώσεων. Είναι πάντα ανοικτές προκλήσεις. Από την άλλη πλευρά, η κοινωνική διάσταση των φυσικών καταστροφών, η οποία ολοένα και περισσότερο προβάλλεται, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπήρχε αυτή και κατά την προνεωτερική εποχή, σημαίνει ότι το μέγεθος μίας φυσικής καταστροφής εκτιμάται και αξιολογείται στη βάση της κατανομής της ζημιάς σε κοινωνικές ή εθνικές κατηγορίες. Τα ρίσκα προκαλούν το λεγόμενο boomerang effect, σύμφωνα

² U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage Publications, 1992 (M. Ritter, transl.), 21.

με το οποίο καμία τάξη ή κοινωνική κατηγορία δεν μπορεί να είναι σίγουρη και ασφαλής από τις συνέπειες μίας καταστροφής³.

Η παγκοσμιοποιημένη κοινωνία δημιουργεί παγκοσμιοποιημένους κινδύνους, όπως είναι οι επιπτώσεις από ατυχήματα σε πυρηνικά εργοστάσια, η μόλυνση του περιβάλλοντος, η κλιματική αλλαγή. Στο βαθμό που αυτό που ονομάζουμε «φυσική καταστροφή» δεν είναι μόνο φυσική, αλλά και κοινωνική ή πολιτισμική καταστροφή, καταλαβαίνει κανείς ότι το τοπικό, εθνικό και το παγκόσμιο περιπλέκονται ιδιαίτερα. Αυτό φαίνεται ανάγλυφα στην περίπτωση της διαχείρισης των κινδύνων: θα δούμε πως πληγείσες περιοχές του αναπτυσσόμενου κόσμου από φυσικές καταστροφές δέχονται προγράμματα βοήθειας από κυβερνητικούς θεσμούς και μη κυβερνητικές οργανώσεις, τοπικές ή διεθνείς. Η παγκοσμιοποίηση της κοινωνίας της διακινδύνευσης⁴ είναι μία πραγματικότητα.

Είναι όμως μία παγκοσμιοποίηση ιδιαίτερου τύπου. Σε αυτήν «χρεώνεται» και το γεγονός των οικολογικών καταστροφών και των τεχνολογικών- βιομηχανικών κινδύνων, που προκύπτουν από την φτώχεια. Μπορεί στην περίπτωση που εξετάζουμε στην παρούσα εργασία, η φτώχεια να μην είναι ο βασικός παράγοντας της φυσικής καταστροφής, όμως δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς ότι σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον η κοινωνική ανισότητα ως συνέπεια της οικονομικής μεγέθυνσης είναι το σημαντικότερο περιβαλλοντικό πρόβλημα του πλανήτη. Συνθήκες διαβίωσης και διατροφής, απώλειες στις πηγές και στις μορφές της ζωής, την ενέργεια, τη βιομηχανία και τον εποικισμό των διαφόρων περιοχών από τον άνθρωπο, δεν αντιμετωπίζονται ως ανεξάρτητα φαινόμενα. Υπάρχει καταστροφή του περιβάλλοντος που είναι αποτέλεσμα του πλούτου και καταστροφή του περιβάλλοντος που είναι αποτέλεσμα της φτώχειας⁵.

³ στο ίδιο, 37.

⁴ Ως κοινωνία της διακινδύνευσης χαρακτηρίζεται μια φάση εξέλιξης της σύγχρονης κοινωνίας, στην οποία οι κοινωνικές, πολιτικές, οικολογικές και ατομικές διακινδυνεύσεις που προκαλούνται από τη δυναμική της ανανέωσης ξεφεύγουν όλο και περισσότερο από τους θεσμούς ελέγχου και εξασφάλισης που είχε δημιουργήσει η βιομηχανική κοινωνία, στο ίδιο, 35.

⁵ Ο. Μπέκ, *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση. Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2002, 121.

Η κοινωνία της διακινδύνευσης δεν βιώνεται το ίδιο σήμερα όπως θα την ζούσε ένας άνθρωπος της προνεωτερικής εποχής. Στην προνεωτερική εποχή, η καταστροφή είναι, από τη μία, εσωτερική για τον άνθρωπο και, από την άλλη, είναι εξωτερική προς την κοινωνική οργάνωση. Τα δεινά μίας καταστροφής ή μίας θεομηνίας ήταν αναγκαστικά συνδεδεμένα με τη μοίρα του ανθρώπου, ήταν αυτονόητα ερμηνεύσιμα από την αμαρτία που κυριαρχεί στον κόσμο. Η εσωτερικότητα της καταστροφής περιέγραφε τα δεινά των ανθρώπων ως αναπόφευκτα⁶. Το ίδιο δεν μπορεί κάποιος να ισχυρισθεί ότι ισχύει για τον σημερινό άνθρωπο, ο οποίος προσπαθεί να ερμηνεύσει ορθολογικά (ή και συνωμοσιολογικά) την φυσική καταστροφή και είναι έτοιμος να κατηγορήσει ή να αποδώσει τις ευθύνες στην πολιτική ή σε όποια άλλη εξουσία. Βέβαια, ακόμη και σήμερα, η προνεωτερική αιτιολογική ερμηνεία, που θα την ονόμαζε κανείς μεταφυσική, εξακολουθεί να υπάρχει σε μεγάλους πληθυσμούς του αναπτυσσόμενου κόσμου.

Βρισκόμαστε ανάμεσα σε μία υπερβολική αισιοδοξία ότι οι περιβαλλοντικές συνθήκες σταθεροποιούνται ή προβλέπονται ικανοποιητικά και σε μία ταυτόχρονη απαισιοδοξία και φοβία απέναντι στις κοινωνικές αναπαραγωγές των φυσικών καταστροφών. Αρχίζει να αναπτύσσεται μία οικολογία του φόβου και της φρίκης- οι χαρακτηριστικές εικόνες από το προαναφερόμενο καταστροφικό τσουνάμι με τα πτώματα που ξέβραζε και τις αγωνιώδεις κραυγές βοήθειας αυτών που κατέγραφαν το γεγονός έρχονται να επιβεβαιώσουν αυτή την «αβαθή» περιβαλλοντική συνείδηση του σύγχρονου ανθρώπου⁷.

⁶ Π. Παναγιωτόπουλος, *Τεχνολογικές καταστροφές και πολιτικές κινδύνου. Παλινδρομήσεις του κοινωνικού εκσυγχρονισμού στην Ελλάδα, 1947-2000*, εκδόσεις Πόλις, 2013, 75.

⁷ Αναφέρω κατά λέξη διότι είναι ενδεικτικό το απόσπασμα: «Κατά τον εποικισμό και τη συγκρότηση του αστικού χώρου της Νότιας Καλιφόρνιας μετά το 1850 η παραγνώριση της περιβαλλοντικής ιστορίας της περιοχής στη μακρά ιστορική διάρκεια αποτέλεσε απαραίτητη συνθήκη για την αρχική επένδυση κεφαλαίου και ανθρώπινου δυναμικού και την εκρηκτική οικονομική ανάπτυξη που ακολούθησε. Έτσι, ενώ οι φραγκοκανοί και ισπανοί έποικοι του 18ου αιώνα είχαν αναγνωρίσει την έντονη μεταβλητότητα των περιβαλλοντικών συνθηκών της περιοχής (πλημμύρες, ξηρασία, σεισμικότητα, πυρκαϊές), οι βορειοευρωπαίοι έποικοι του 19ου αιώνα γρήγορα παραγνώρισαν την ιστορικότητα των περιβαλλοντικών

Αυτή ήταν η αφορμή και τα βαθύτερα αίτια της ενασχόλησης με το θέμα της εργασίας. Σε ποια όμως επιστημονικά πεδία έπρεπε να περιηγηθούμε για να αντιμετωπίσουμε μέσα από το τσουνάμι του 2004 τη καταστροφική σύμπτωση φυσικού συμβάντος και κοινωνικής ευπάθειας;

Αυτό που έρχεται άμεσα στο μυαλό του καθημερινού πολίτη είναι η πολιτική αντιμετώπιση ή εκμετάλλευση σε χρόνο υστερόχρονο ανάλογων συμβάντων. Πραγματικά, στην εργασία αφιερώθηκε ένα μεγάλο μέρος της στην έρευνα του πολιτικού πλαισίου των δύο χωρών, της Ινδονησίας και της Ταϊλάνδης. Θεωρήθηκε ότι η πολιτική διαδραματίζει έναν πολύ σημαντικό ρόλο. Αρκεί να δει κανείς πως ένα ανάλογο ιστορικό γεγονός όπως ήταν ο σεισμός της Λισαβόνας του 1755. Πρόκειται για έναν σημαντικό ιστορικό σταθμό που σηματοδοτεί τον τρόπο ερμηνείας των φυσικών καταστροφών στην περίοδο του Διαφωτισμού. Η πολιτική επιδίωξη της άρχουσας ελίτ της Πορτογαλίας για διαχωρισμό της φυσικής καταστροφής ως σημάδι/ τιμωρία του Θεού και της φυσικής καταστροφής ως ένα φυσικό γεγονός που μπορεί να μετρηθεί και να αναλυθεί με επιστημονικά κριτήρια, με σκοπό την τελική πρόβλεψη, δεν ήταν άσχετη με την επιδίωξη της απολυταρχίας της Πορτογαλίας να επιβάλλει το κύρος και την ισχύ της. Στην ισορροπία των μεγάλων δυνάμεων της εποχής, της Γαλλίας και της Βρετανίας, ο σεισμός αυτός χρησιμοποιήθηκε επιδέξια

συμβάντων και θεώρησαν την ξηρασία των τελευταίων δεκαετιών του 19ου αιώνα το κύριο πρόβλημα της Νότιας Καλιφόρνιας. Περίφημοι μηχανικοί όπως ο Γουίλιαμ Μαλχόλαντ ανέλαβαν το μεγαλειώδες έργο κατασκευής του δικτύου που έκλεβε το λιωμένο χιόνι από τα βουνά Σιέρες και Rocky και το μετέφερε στις πισίνες και στο γκαζόν των κήπων του Λος Αντζελες. Η παραγνώριση των υπόλοιπων ιστορικών περιβαλλοντικών χαρακτηριστικών της περιοχής αποτέλεσε προϋπόθεση για την ανάπτυξή της αλλά επίσης συνέβαλε στη μετέπειτα ανάπτυξη της φιλολογίας περί «άδικης» φύσης, όταν αλληπάλληλες «φυσικές» καταστροφές άρχισαν να καταστρέφουν την παραδεισένια εικόνα της πόλης όπως αυτή φιλοτεχνήθηκε από κτηματομεσίτες και επενδυτές από τις αρχές του 20ού αιώνα και μετά», Ιωάννα Λαλιώτου, «Πώς ο άνθρωπος προκαλεί τις φυσικές καταστροφές»,

<http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=115570>

από την πορτογαλική διπλωματία για να προσεγγισθεί και να συναφθεί συμμαχία με την Βρετανία⁸.

Στη δική μας περίπτωση ένα ολόκληρο δεύτερο Μέρος ανέλυσε τις κρατικές και κοινωνικές δομές των δύο αυτών χωρών. Η Ινδονησία και η Ταϊλάνδη έχουν διανύσει διαφορετικούς δρόμους στην μετ- αποικιακή περίοδο, όμως και οι δύο έχουν να παρουσιάσουν ένα μοντέλο κρατικής συγκρότησης που είναι κοινό για τις αναπτυσσόμενες χώρες της περιοχής και περιλαμβάνει ισχυρό κρατικό συγκεντρωτισμό, οικονομική ανάπτυξη, αυταρχική διοίκηση, γραφειοκρατικούς μηχανισμούς και επιρροή του στρατού. Περίπου ταυτόχρονη είναι η είσοδος και των δύο αυτών χωρών στον δυτικό καταναλωτισμό με την εμφάνιση και άνοδο μίας μεσαίας μικροαστικής τάξης, η οποία έρχεται σαν αποτέλεσμα των οικονομικών ανοιγμάτων των καθεστώτων και απαιτεί ολοένα και περισσότερο εκδημοκρατισμό της κοινωνίας και περισσότερα δικαιώματα για τους πολίτες. Διαμορφώνεται μία κοινωνία των πολιτών και πολλές μη κυβερνητικές οργανώσεις, συνήθως θρησκευτικού τύπου στην περίπτωση των μουσουλμανικών πληθυσμών.

Το πολιτικό πεδίο περιλαμβάνει, λοιπόν, την οικονομία, την κρατική διοίκηση, τις μορφές κοινωνικής αρωγής και οργάνωσης. Είναι χαρακτηριστικό της σημασίας της συμπερίληψης αυτού του πεδίου σε περίοπτη θέση στην έρευνα μας ότι το τσουνάμι υπήρξε καταλύτης για την υπογραφή μίας ειρηνευτικής συμφωνίας στην επαρχία του *Aceh*, η οποία τερμάτισε ένα πολύχρονο πόλεμο στην περιοχή και η οποία εγγυήθηκε τη διατήρηση ενός 70% των εσόδων από την εκμετάλλευση του πετρελαίου και του αερίου της περιοχής στην διευρυμένη τοπική διοίκηση. Πρόκειται για έσοδα τα οποία μέχρι τότε κατευθύνονταν στην κεντρική κυβέρνηση της Τζακάρτα και αποτελούσαν αφορμές για ένταση και δυσαρέσκεια⁹.

⁸Βλ. αναλυτικά, Ana Cristina Araújo, «The Lisbon Earthquake of 1755- Public Distress and Political Propaganda», *e-JPH*, 4/1 (2006), 1-11

⁹ Michael Vatikiotis, «Resolving Internal Conflicts in Southeast Asia: Domestic challenges and regional perspectives», *CSA*, 28/1 (2006), 30

Μετά την πολιτική, την οικονομία και την κρατική διοίκηση έρχεται η σειρά των θρησκευτικών και πολιτισμικών παραδόσεων. Σχηματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι ενώ το πρώτο πεδίο της έρευνας έχει να κάνει με κοινωνικές και πολιτικές δομές, δηλαδή με «εξωτερικά» πλαίσια, το επόμενο πεδίο της έρευνας είναι αυτό που προτιμούν περισσότερο οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι, καθώς αφορά σε κοινοτικά ή εθνοτικά πλαίσια αντίληψης της εξωτερικής πραγματικότητας. Δεν είναι λίγες οι έρευνες που έχουν προσπαθήσει να υπερβούν την φυσική αιτιοκρατία (της περιόδου του Διαφωτισμού) ή την οικονομική ανάλυση και θεωρία περί εξίσωσης των ανισοτήτων (της περιόδου μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο) και έχουν θέσει σαν αντικείμενο ανάλυσης τη σύμπτωση πολιτιστικών αντιλήψεων και κλιματικών συμβάντων που επηρεάζουν τον τρόπο της παραγωγής¹⁰.

Οι φυσικές καταστροφές, με άλλα λόγια, συμβαίνουν στην κοινή περιοχή της αλληλεπίδρασης της φύσης και του πολιτισμού μίας κοινωνίας και δείχνουν με τρόπο εύγλωττο πως αυτά τα δύο μεγέθη αλληλοεπηρεάζονται. Αναγκαστικά πηγαίνουμε πίσω σε κοινωνικές οργανώσεις και θρησκευτικές παραδόσεις της προ-νεωτερικής περιόδου. Αυτό δεν πρέπει να μας παραξενεύει και δεν σημαίνει ότι η έρευνα γίνεται ιστορική ή αρχαιολογική. Τα μοντέλα ερμηνείας των καταστροφών ως πράξεων ή επεμβάσεων του Θεού προϋποθέτουν ανθρώπινες πράξεις, παραβάσεις ή αυθαιρεσίες. Σε τέτοιες θρησκευτικές αντιλήψεις ο Θεός δεν επιτρέπει την φυσική καταστροφή απροϋπόθετα, χωρίς αιτία και λόγο. Υπάρχει μία μεγαλύτερη βάση για αναζήτηση της ανθρώπινης ευθύνης σε αυτά τα μεταφυσικά ερμηνευτικά μοντέλα από όση υπάρχει στα απρόσωπα, φυσιοκρατικά μοντέλα της σύγχρονης εποχής.

Η προ-νεωτερική απουσία επιστημονικής γνώσης και αριθμητικών μετρήσεων δεν δηλώνει έλλειμμα στην κατανόηση και στην ερμηνεία της φυσικής καταστροφής. Οι φυσικές καταστροφές ως αντικειμενικά συμβάντα που απλά

¹⁰ Όπως στην περίπτωση της σύνδεσης της δίωξης των μαγισσών στα τέλη του 16^{ου} και στις αρχές του 17^{ου} αιώνα με τις κλιματικές εντάσεις της εποχής που επηρέασαν την αγροτική παραγωγή, βλ. Monica Juneja, Franz Mauelshagen, «Disasters and Pre-Industrial Societies: Historiographic trends and Comparative Perspectives», *MHJ*, 10/1-2 (2007), 12

συμβαίνουν είναι ένα συμπέρασμα της σύγχρονης εποχής. Παλαιότερα, οι σεισμοί, οι εκρήξεις των ηφαιστειών, οι πλημμύρες, οι κυκλώνες δήλωναν στον κόσμο την ατέλεια της ανθρώπινης ζωής ή την ανθρώπινη παράβαση μίας τάξης που έχει εγκαθιδρυθεί από τον Θεό. Οι συζητήσεις αναγκαστικά είχαν περισσότερο ηθικολογικό και αξιακό περιεχόμενο. Πολλοί ερευνητές χρησιμοποιούν για αυτά τα ερμηνευτικά μοντέλα τον όρο *peccatogenic* (από το λατινικό *peccatum*= αμαρτία) για να το αντιπαραβάλλουν με τις σύγχρονες *anthropogenic* ερμηνείες, δηλαδή αυτές που βλέπουν τη φύση και τον άνθρωπο ως ένα διαρκές, ουδέτερο συνεχές συμβίωσης που ακόμα και αν παρουσιάζει κάποιες δυσαρμονίες, αυτές μπορούν να θεραπευθούν με επιστημονικές μεθόδους και αναλύσεις¹¹.

Σε αυτή τη συνάφεια το τρίτο Μέρος της εργασίας είναι αφιερωμένο στη θρησκευτικότητα και στις πολιτισμικές δομές των δύο υπό εξέταση χωρών, της Ινδονησίας και της Ταϊλάνδης. Σε αυτό λειτουργεί ενισχυτικά και επιβεβαιωτικά το γεγονός πως έχουμε να κάνουμε με κατά βάση παραδοσιακές κοινωνίες, στις οποίες η θρησκεία και οι τοπικές παραδόσεις είναι πολύ πιο κοντά στην καθημερινότητά τους από ανάλογες περιπτώσεις σε περιοχές του αναπτυσσόμενου κόσμου. Ο εκσυγχρονισμός και η καταναλωτική-εμπορική κουλτούρα είναι τα πλέον πρόσφατα φαινόμενα που και αυτά ερμηνεύονται διαφορετικά σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο.

Το πολιτισμικό πλαίσιο δεν είναι πάντοτε σαφές και οριοθετημένο. Μία φυσική καταστροφή αναδεικνύει ανάμεσα σε άλλα και τους τρόπους ερμηνείας της από τις κοινότητες που αφορά. Το Ισλάμ στην Ινδονησία προσπάθησε να δώσει μία ερμηνεία όσο και ο βουδισμός ή και το Ισλάμ στις πληγείσες νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης. Η προσπάθεια της κοινοτικής ερμηνείας εμπεριέχει μία ποικιλία. Σε καμία περίπτωση δεν εφαρμόζεται απόλυτα μία θεολογική ορθοδοξία. Μάλιστα, στις προσπάθειες θρησκευτικής ομογενοποίησης που έλαβαν χώρα- κυρίως στην Ταϊλάνδη- προσπαθήσαμε να δούμε εάν αυτές οι απαντήσεις ήταν κάτι το απόλυτο και μονοσήμαντο. Το τέταρτο Μέρος της εργασίας προσπαθεί να δώσει την εικόνα του πως και σε ποιο βαθμό αποτελεσματικά οι θρησκευτικές απαντήσεις στην φυσική

¹¹Αυτόθι, 17.

καταστροφή λειτούργησαν θεραπευτικά ή εξιλεωτικά για πληθυσμούς που είχαν εδώ και δεκαετίες εκτεθεί στη βία και στην καταναλωτική αλλοτρίωση.

Σε κάθε περίπτωση το αποτέλεσμα δεν είναι προδιαγεγραμμένο. Εμπειρίες από άλλα συμβάντα φυσικών καταστροφών στο παρελθόν έχουν δείξει ότι οι άνθρωποι ακόμα και παραδοσιακών κοινωνιών αρκετές φορές στρέφονται κατά της παράδοσης ή των τελετουργικών τους τυπικών που δεν στάθηκαν ικανά να αναχαιτίσουν την καταστροφή. Η θρησκευτική ερμηνεία δεν είναι πανάκεια και ούτε επικαθορίζει τις άλλες πτυχές της καθημερινότητας όπως είναι η οικονομία και η πολιτική. Θα δούμε λοιπόν σε αυτό το τέταρτο Μέρος εάν η θρησκευτική απάντηση στο τσουνάμι του 2004 υπήρξε ικανή να αλλάξει τα δεδομένα της δυσαρέσκειας και της οργής στις εν λόγω περιοχές. Εάν τελικά επικράτησε το θρησκευτικό ή το εθνοτικό στοιχείο στη νέα διαμόρφωση της κοινοτικής ταυτότητας μετά το καταστροφικό τσουνάμι.

Η διαδικασία της αποκατάστασης είναι μία μακρά διαδικασία η οποία έχει αμφιλεγόμενα σημεία, καθώς κάποιες ομάδες ή κοινότητες επιθυμούν την επιστροφή σε ένα προγενέστερο καθεστώς ισορροπίας ενώ κάποιες άλλες είναι πρόθυμες να δεχθούν κοινωνικές αλλαγές εκεί που χρειάζεται να γίνουν¹². Κατόπιν, μεταφερόμαστε ακριβώς στην περίοδο μετά την φυσική καταστροφή. Προσπαθούμε να δούμε με ποιους τρόπους οι κοινότητες που πλήττονται καταφέρνουν και αντιμετωπίζουν το πρόβλημά τους. Η προβληματική δεν είναι ίδια.. Ενώ δηλαδή στην αρχή του τέταρτου Μέρους το ερώτημα αφορούσε τους θρησκευτικούς/ μυθικούς τρόπους ερμηνείας του συμβάντος σε μία διάσταση κοινωνικής ανθρωπολογίας, αργότερα κεντρική σημασία έχει η κοινωνιολογική έννοια του «κοινωνικού κεφαλαίου»· με άλλα λόγια, ποια είναι τα δίκτυα αλληλοπροστασίας και βοήθειας που ενεργοποιούνται και πως αυτά τα δίκτυα διαχειρίζονται τους υλικούς πόρους. Κάνουμε λόγο για υλικούς πόρους διότι συνήθως στην εποχή μας οι φυσικές

¹² Anthony-Oliver Smith, «Anthropological research on Hazards and Disasters», *ARA*, 25 (1996), 303-328.

καταστροφές συνοδεύονται από οικονομική ή τεχνική βοήθεια, η οποία χρειάζεται να διανεμηθεί και κυρίως ν' αξιοποιηθεί.

Τόσο στην περίπτωση της Ινδονησίας όσο και σ' αυτήν της Ταϊλάνδης διοχετεύθηκε ανθρωπιστική βοήθεια προς τις πληγείσες περιοχές, της οποίας ο τρόπος διαχείρισης, διανομής και αξιοποίησης είναι χρήσιμο να μελετηθεί.

Αυτές οι επιλογές της βοήθειας και των σχεδίων ανασυγκρότησης δεν είναι ποτέ ουδέτερες. Συμπεριλαμβάνουν μέσα τους αποφάσεις πολιτικής, οικονομίας και εθνικούς οραματισμούς. Στα τελευταία κεφάλαια γίνεται προσπάθεια να εντοπισθεί μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα πως τα σχέδια ανασυγκρότησης έχουν ή δεν έχουν υποκειμενικό χαρακτήρα. Η Ινδονησία ή η Ταϊλάνδη θέλησαν να αποκαταστήσουν τις ζημιές της φυσικής καταστροφής σε συγκεκριμένους τομείς της παραγωγής, και ακόμη περισσότερο έδειξαν ότι τους ενδιαφέρει να αξιοποιήσουν το υπάρχον «κοινωνικό κεφάλαιο» και το πολιτισμικό πλαίσιο ζωής των τοπικών κοινωνιών;

Καταλαβαίνουμε ότι ενώ τον πυρήνα της εργασίας αποτελεί η σχέση της θρησκείας και του πολιτισμού με τις φυσικές καταστροφές, δεν είναι δυνατόν να μην ερευνηθούν οι πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές και εθνοτικές συντεταγμένες αυτών των τραγικών συμβάντων. Στην ουσία δεν είναι διαφορετικά πράγματα, καθώς ο τρόπος κοινωνικής οργάνωσης που ως ευρύτερο σύνολο περιλαμβάνει όλα τα άλλα στοιχεία είναι και αυτός αποτέλεσμα πίστης, δοξασιών, ηθών και εθίμων των ανθρώπων και κοινοτήτων που εκφράζει.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ.

ΦΥΣΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ

Κεφάλαιο 1. Ο κίνδυνος των φυσικών καταστροφών.

1α. Φυσικές καταστροφές στην εποχή μας.

Οι φυσικές καταστροφές συμβαίνουν όλο και περισσότερο στην εποχή μας. Εκατομμύρια άνθρωποι σε όλο τον κόσμο ταλαιπωρούνται από σεισμούς, πλημμύρες, ξηρασία, εκρήξεις ηφαιστειών και παλιρροϊκά κύματα. Η αύξηση που αποδίδεται σ' αυτά τα φυσικά φαινόμενα συχνά έχει να κάνει τόσο με την ευρεία έκταση της δημοσιότητας που λαμβάνουν στην σύγχρονη εποχή όσο και στο γεγονός ότι η καταστροφική τους επίδραση μεγεθύνεται, καθώς πλήττονται πυκνοκατοικημένες περιοχές του κόσμου ή περιοχές με αυξημένη συγκέντρωση πληθυσμού, κατά συνέπεια με αυξημένη «ευπάθεια» προς τον κίνδυνο¹³.

Ο αριθμός των φυσικών καταστροφών τα τελευταία είκοσι χρόνια έχει παραπάνω από διπλασιασθεί. Περίπου 400 ισχυρές πλημμύρες, καταιγίδες και ξηρασίες τον χρόνο πλήττουν τη δεκαετία του 2000 τον πλανήτη μας, εν πολλοίς σαν αποτέλεσμα της κλιματικής αλλαγής, η οποία ταυτόχρονα εμποδίζει και την αποτελεσματικότητα της παρεχομένης βοήθειας προς τα θύματα αυτών των καταστροφών¹⁴. Μάλιστα είναι τέτοια η συχνότητα εμφάνισης του φαινομένου που κάνει πολλούς να μιλούν για μία επαναλαμβανόμενη κατάσταση επικινδυνότητας. Οι πλημμύρες στην Ταϊλάνδη κάπως έτσι πλέον αντιμετωπίζονται από τις πολιτικές αρχές του τόπου¹⁵.

¹³ Manfred J. Müller, «Naturkatastrophen als geophysikalische Vorgänge», *GH*, 183/2000, 3.

¹⁴ «Naturkatastrophen durch Klimawandel verdoppelt», *Die Welt*, 21/01/2008, <http://www.welt.de/politik/article1576996/Naturkatastrophen-durch-Klimawandel-verdoppelt.html>

¹⁵ Frank Drieschner, «Naturkatastrophen. Leben mit den neuen Stress. Der Klimawandel wird zur katastrophalen Normalität», *Die Zeit*, 45/2011, <http://www.zeit.de/2011/45/P-Klimawandel>

Σε καθαρά επιστημονικό επίπεδο θα ήταν υπερβολικά απλοϊκό να διαπιστωθεί μία ευθεία συνάρτηση αιτιότητας ανάμεσα στην υπερθέρμανση του πλανήτη και τη συχνότητα εμφάνισης μερικών φυσικών καταστροφών- σίγουρα ενδείξεις υφίστανται, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να είμαστε απόλυτα βέβαιοι. Και αυτή η έλλειψη βεβαιότητας δεν υπόσχεται τίποτε για τις προβλέψεις ανάλογων φαινομένων στο μέλλον¹⁶. Όμως η ανησυχία εξακολουθεί να υφίσταται. Η υπερθέρμανση του πλανήτη από την συνεχή εκπομπή καυσαερίων στην ατμόσφαιρα δεν επηρεάζει μόνο άμεσα τις όποιες κλιματικές αλλαγές. Ταυτόχρονα διαμορφώνει και μία νέα γεωλογική πραγματικότητα. Οι πάγοι που λιώνουν (σε Αρκτική και Ανταρκτική), η αύξηση της στάθμης της θάλασσας που απειλεί με αφανισμό νησιά χαμηλού υψόμετρου, οι καταστροφικές πλημμύρες με τα κύματα λάσπης και φερτών υλικών, είναι όλα αυτά παράγοντες αναδιαμόρφωσης της πλανητικής γεωγραφίας. Ο πληθυσμός της γης ξαφνικά καλείται ν' αντιμετωπίσει μία νέα πραγματικότητα, γεμάτη κινδύνους και κόστη¹⁷.

Στην παρούσα μελέτη αναγκαστικά θα επικεντρωθούμε σε κάποιες απ' αυτές τις ακραίες φυσικές καταστροφές, καθώς εστιάζουμε στη ΝΑ Ασία, και πιο συγκεκριμένα στην Ταϊλάνδη και στην Ινδονησία.

1α [1]. Το Τσουνάμι.

¹⁶ Laura Thouny, «Les récentes catastrophes sont-elles dues au réchauffement climatique?», *L' Express*, 10/8/2010, http://www.lexpress.fr/actualite/societe/environnement/les-recentes-catastrophes-sont-elles-dues-au-rechauffement-climatique_911635.html

¹⁷ Robin McKie, «Climate change: melting ice trigger wave of natural disasters», *The Observer*, 6/9/2009, <http://www.theguardian.com/environment/2009/sep/06/global-warming-natural-disasters-conference>

Το τσουνάμι¹⁸ ή παλιρροϊκό ωκεάνιο κύμα είναι ένα φαινόμενο το οποίο προκύπτει από υποθαλάσσιες γεωλογικές ανακατατάξεις σαν συνέπεια σεισμικής δραστηριότητας, ηφαιστειακής έκρηξης, πτώσης μετεωρίτη, καθίζησης κα. Τα κύματα αυτά φθάνουν σε μεγάλο ύψος και ταξιδεύουν με μεγάλη ταχύτητα, σκορπώντας την καταστροφή σε εκτεταμένες παραθαλάσσιες ζώνες. Η συνεχής αύξηση της πληθυσμιακής συγκέντρωσης σ' αυτές ακριβώς τις ζώνες αυξάνει ακόμη περισσότερο τις καταστροφικές συνέπειες των τσουνάμι (περιττεύει ως αυτονόητη η αναφορά μας στην ευπάθεια των νησιωτικών συμπλεγμάτων με χαμηλό υψόμετρο ή στις κατοικημένες ατόλες).

Είναι χαρακτηριστικό ότι από το 1850 μέχρι σήμερα τα τσουνάμι έχουν προκαλέσει μόνο στον Ειρηνικό ωκεανό το θάνατο σε 120.000 κατοίκους παραθαλάσσιων περιοχών. Το δε εύρος της καταστροφικής επίδρασης είναι ιδιαίτερα εκτεταμένο, καθώς ένας σεισμός στη Χιλή μπορεί να προκαλέσει καταστροφές ώρες αργότερα στη Χαβάη και στην Ιαπωνία. Τα τελευταία εκατό χρόνια περίπου πέντε τσουνάμι συμβαίνουν κάθε χρόνο και ο καλύτερος τρόπος αντιμετώπισης του κινδύνου είναι η χαρτογράφηση των ευπαθών περιοχών, η εγκατάσταση ενός συστήματος έγκαιρης προειδοποίησης και η ταχεία ετοιμότητα για την εκκένωση περιοχών¹⁹.

Σαν το μεγαλύτερο τσουνάμι στην σύγχρονη ιστορία θεωρείται αυτό που χτύπησε την πρωτεύουσα της Πορτογαλίας την 1^η Νοεμβρίου του 1755 και κόστισε τη ζωή σε 60.000 ανθρώπους. Το 1896 τσουνάμι πλήττει την Ιαπωνία, προκαλώντας το θάνατο σε 26.000 ανθρώπους, ενώ ανάλογο φαινόμενο το οποίο προκλήθηκε από σεισμό στη Μεσίνα της Ιταλίας το 1908 είχε σαν αποτέλεσμα 75.000 θανάτους. Κυρίως, ο Ειρηνικός ωκεανός είναι εκείνη η γεωγραφική ζώνη που έχει να

¹⁸ «TheTsunamiStory», http://www.tsunami.noaa.gov/tsunami_story.html Η ονομασία «τσουνάμι» είναι ιαπωνικής προέλευσης και αποτελείται από τα εξής σύνθετα: tsu= λιμάνι και nami= κύμα.

¹⁹ Eddie Bernard, «Tsunami», στο Jon Ingleton (ed.), *Natural Disaster Management*, Tudor Rose, 1999, 58-60.

παρουσιάζει συχνότερα τέτοια φαινόμενα²⁰. Αλλά και η παραθαλάσσια ζώνη της Χιλής και του Περού, με την έντονη σεισμική δραστηριότητα, έχει δοκιμαστεί έντονα από το φαινόμενο. Στατιστικά ανά τριάντα χρόνια λαμβάνει χώρα και ένα τσουνάμι στην ευρύτερη περιοχή, οι συνέπειες του οποίου απλώνονται μέχρι την Άπω Ανατολή (1562, 1570, 1575, 1604, 1657, 1730, 1751, 1819, 1835, 1868, 1877, 1906, 1922 και πιο πρόσφατα στις 21- 22 Μαΐου του 1960)

Όχι όμως κατά τρόπο αποκλειστικό. Ακόμα και μία σχετικά «κλειστή θάλασσα» όπως είναι η Καραϊβική έχει να παρουσιάσει ανάλογη φυσική καταστροφή σε διάφορες χρονικές περιόδους (1842, 1907, 1918 και 1946). Τον Ιούνιο του 1692 σεισμός δημιουργεί τσουνάμι, το οποίο πλήττει και καταστρέφει πλήρως το PortRoyal στη Τζαμάικα. Ο περιορισμένος αριθμός των 2.000 θανάτων έχει να κάνει κυρίως με τον τότε μικρό αριθμό κατοίκων αυτής της πόλης²¹.

Επιμένοντας στη γεωγραφική κατανομή της εμφάνισης των τσουνάμι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η χειρότερη περιοχή στην Ασία εκτείνεται από το νησιωτικό σύμπλεγμα της Ινδονησίας μέχρι την Ιαπωνία και τις ακτές της ασιατικής Ρωσίας, ενώ στις Φιλιππίνες 50.000 άνθρωποι έχασαν την ζωή τους από σχετικά φαινόμενα το 1863 και 1976. Αξίζει βέβαια να σημειωθεί ότι στην Ινδονησία τα τσουνάμι συνδέονται στενά με την ηφαιστειακή δραστηριότητα και τους σεισμούς που αυτή προκαλεί²².

1α [2]. Σεισμοί.

Οι σεισμοί ανήκουν στα γεωλογικά εκείνα φαινόμενα που ευθύνονται για πολλές καταστροφές. Τα τελευταία 500 χρόνια της ανθρώπινης ιστορίας σχεδόν επτά εκατομμύρια άνθρωποι έχουν χάσει τη ζωή τους εξαιτίας των σεισμών. Η καταστροφή της Λισαβόνας της Πορτογαλίας που είδαμε και την οποία αποδώσαμε

²⁰ Manfred J. Müller, ό.π., 8εξ.

²¹ Eduard Bryant, *Natural Hazards*, Cambridge University Press, 2005, 221.

²² Eduard Bryant, αυτόθι, 216.

σε τσουνάμι της εποχής, συγκαταλέγεται από πολλούς ειδικούς στις φυσικές καταστροφές σεισμικής δραστηριότητας, γεγονός που καταδεικνύει τα στενά όρια ανάμεσα σε σεισμούς και παλιρροϊκά κύματα²³. Ειδικά στην περιοχή της Ιαπωνίας, των Φιλιππίνων, της Νότιας Αμερικής και της Νοτιοδυτικής Ακτής του Ειρηνικού οι σεισμοί μπορούν να φθάσουν μέχρι και σε βάθος 600 χιλιομέτρων. Ο σεισμός των 9 βαθμών που έπληξε την δυτική Ινδονησία εκείνο το πρωινό της 26^{ης} Δεκεμβρίου του 2004 προκάλεσε αλλεπάλληλα τσουνάμι και κόστισε τη ζωή σε 145.000 κατοίκους και παραθεριστές πολλά χιλιόμετρα μακρύτερα. Επρόκειτο για την χειρότερη σεισμική δραστηριότητα των τελευταίων 40 ετών, το επίκεντρο της οποίας εντοπίστηκε 150 χιλιόμετρα δυτικά της νήσου της Σουμάτρα. Εξίσου χτυπήθηκαν, με μόνο μία μικρή χρονική καθυστέρηση, η Ταϊλάνδη, η Σρι Λάνκα, ακτές της Ινδίας, μέχρι και η Ανατολική Αφρική²⁴.

Στην παρούσα εργασία μας ενδιαφέρει η συσχέτιση της σεισμικής δραστηριότητας με άλλα ακραία φυσικά φαινόμενα όπως είναι τα παλιρροϊκά κύματα. Δεν είναι όμως μόνο αυτή. Οι σεισμοί πολύ συχνά σχετίζονται με την ηφαιστειακή δραστηριότητα, όμως δεν αποτελούν τις αιτίες εμφάνισης των ηφαιστειακών εκρήξεων. Σε κάθε περίπτωση η καταστροφική ενέργεια των σεισμών γίνεται ιδιαίτερα αισθητή στις οικιστικές ζώνες και στον παραγωγικό ιστό, καθώς δεν είναι μόνο οι καταρρεύσεις των σπιτιών και οι ζημιές στις υλικοτεχνικές υποδομές μίας αστικής ζώνης όσο ακόμα περισσότερο το γεγονός ότι αποκόβεται μία ολόκληρη περιοχή από κάθε επικοινωνία και παραγωγική σύνδεση και για πολλές ημέρες. Πρόκειται για ένα διάλειμμα καταστροφής στην καθημερινότητα εκατομμυρίων πολιτών²⁵.

²³ Manfred J. Müller, ό.π., 5εξ.

²⁴ Sid Perkins, «Tsunami Disaster. Scientists model the big quake and its consequences», *ScienceNews*, 167/ 8 January 2005, 19, <http://www.readcube.com/articles/10.2307/4016151>

²⁵ Robin Spence and Robin Adams, «Earthquake», Jon Ingleton (ed.), *Natural Disaster Management*, Tudor Rose, 1999, 53-54.

1α [3]. Ηφαιστειακές εκρήξεις.

Η δραστηριότητα των ηφαιστείων, όπως είδαμε, συνδέεται στενά τόσο με τους σεισμούς όσο και με τα παλιρροϊκά κύματα. Η καταστρεπτική επίδραση μίας έκρηξης ηφαιστείου είναι πολυεπίπεδη, μολονότι υπάρχει το πλεονέκτημα ότι μπορεί σε μεγάλο βαθμό να προβλεφθεί- σε αντίθεση με τους καθαυτό σεισμούς. Όταν εκρήγνυται ένα ηφαίστειο, μπορεί να προκαλέσει θανάτους και ζημιές τόσο από την εκχεόμενη λάβα όσο και από τα τοξικά αέρια που εκλύονται στην ατμόσφαιρα, αλλά και από τις κατολισθήσεις και τη διάβρωση του εδάφους που προκαλείται σε μεγάλη γεωγραφική απόσταση. Η ηφαιστειακή στάχτη που εκσφενδονίζεται χιλιόμετρα μακριά, καλύπτει εκτεταμένες αγροτικές καλλιέργειες και διαταράσσει την οικολογική ισορροπία (χλωρίδα και πανίδα) μίας ολόκληρης περιοχής²⁶.

Τα τελευταία 500 χρόνια παρατηρείται έκρηξη ηφαιστείου με μέσο όρο συχνότητας μία ανά 220 χρόνια. Οι 25 περισσότερες βίαιες ηφαιστειακές εκρήξεις συνέβησαν με μία μέση χρονική περίοδο 865 ετών. Καταλαβαίνουμε, δηλαδή, ότι ο χρόνος ωρίμανσης του συγκεκριμένου φαινομένου διαφέρει από τον συνηθισμένο στους ανθρώπους χρόνο. Το συμβάν στην Tambora στην Ινδονησία το 1815 είναι χαρακτηριστικό ως η μεγαλύτερη εκτόξευση τέφρας στη νεότερη ιστορία. Η ηφαιστειακή στάχτη που εκτινάχθηκε στάθηκε η αιτία για μία αλλαγή της θερμοκρασίας της γης κατά 0,5 με 1 βαθμό (όσον αφορά στη ψυχρότητα)²⁷. Χώρες όπως η Ινδονησία που βρίσκονται στη γεωλογική σύνδεση τριών τεκτονικών πλακών και μ' έναν αυξανόμενο πληθυσμό της τάξης των 150 εκατομμυρίων, έχουν χρεωθεί

²⁶ Russell Blong, «Volcano», στο Jon Ingleton (ed.), *Natural Disaster Management*, Tudor Rose, 1999, 55-58.

²⁷ Eduard Bryant, ό.π., 232.

με τα τρία τέταρτα των θανάτων που είναι αποτέλεσμα ηφαιστειακής δραστηριότητας²⁸.

Ένα 10% του παγκόσμιου πληθυσμού ζει και δραστηριοποιείται εντός 100 χιλιομέτρων ακτίνας από κάποιο ενεργό ηφαίστειο, γεγονός που εντοπίζεται κυρίως στις αναπτυσσόμενες χώρες της Νοτιοανατολικής Ασίας και της Νότιας Αμερικής και σημαίνει πολλά για την επικινδυνότητα του φαινομένου και την ευπάθεια αυτών των κοινωνιών.

Κατά συνέπεια περισσότεροι από 500 εκατομμύρια άνθρωποι σε όλο τον κόσμο είναι εκτεθειμένοι σε φυσικές καταστροφές που ανάγονται σε ηφαιστειακές εκρήξεις και έχουν να κάνουν όχι μόνο με το συγκεκριμένο και χρονικά προσδιορισμένο γεγονός της έκρηξης όσο και με τη μακροχρόνια έκθεση στο διοξείδιο του άνθρακα και σε άλλες βλαπτικές για την ανθρώπινη υγεία ουσίες. Στις σύγχρονες αστικοποιημένες οικιστικές ζώνες που είναι εκτεθειμένες στην ηφαιστειακή δραστηριότητα οι καταστροφικές συνέπειες μπορεί να μην είναι η πείνα και οι αρρώστιες που ξέσπασαν το 1815 στην Ινδονησία, όταν η τέφρα αχρήστεψε όλη την αγροτική παραγωγή, όμως είναι σίγουρο ότι η οικονομική δραστηριότητα και η φάση της αναπτυξιακής διαδικασίας θα διακοπεί και θα προκληθούν ανυπολόγιστα κόστη, τόσο σε μικρο- όσο και σε μακροεπίπεδο²⁹.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση βρισκόμαστε και πάλι ενώπιον μίας φυσικής καταστροφής η οποία είναι δυνατόν να διαταράξει την οικολογική ισορροπία σε μεγαλύτερη βαθμίδα από τις προηγούμενες στις οποίες αναφερθήκαμε. Η αλλαγή της θερμοκρασίας της γης και η επιβάρυνση της ατμόσφαιρας ή η μεταφορά σε εκατοντάδες χιλιόμετρα της ηφαιστειακής τέφρας είναι φαινόμενα που δεν έχουν

²⁸ Keith Smith, David N. Petley, *Environmental Hazards. Assessing risk and reducing disaster*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 2009(1991), 134.

²⁹ D.K. Chester et al., « The increasing exposure of cities to the effects of volcanic eruptions: a global survey», *EH*, 2/2001, 89-103.

τοπική σημασία, αλλά αφορούν ολόκληρο τον κόσμο. Οι ηφαιστειακές εκρήξεις, οι σεισμοί και τα τσουνάμι δεν έχουν σύνορα.

1α [4]. Πλημμύρες.

Οι πλημμύρες που ενέσκηψαν το 1988 σε Σουδάν, Μπαγκλαντές και Ταϊλάνδη, στο τέλος της εποχής των Μουσώνων, αλλά και ο έντονος τροπικός κυκλώνας που χτύπησε το Μπαγκλαντές την ίδια περίπου χρονική περίοδο, είναι ακραία φυσικά φαινόμενα τα οποία συνδέονται επίσης με τις κλιματικές μεταβολές και το φαινόμενο LaNiña³⁰.

Μεταξύ 1972 και 1996 εκτιμάται ότι οι πλημμύρες έχουν προκαλέσει τον θάνατο ετήσια σε 12.700 ανθρώπους. Συγκριτικά είναι μία φυσική καταστροφή που έχει απασχολήσει περισσότερους ανθρώπους από οποιαδήποτε άλλη. Και πάλι εντοπίζουμε μία σειρά από κοινωνικούς λόγους που συνεργούν στη μεγέθυνση της επικινδυνότητας του φαινομένου. Αστικοποίηση και αύξηση της οικοδόμησης σε επικίνδυνες περιοχές, ερημοποίηση του περιφερειακού εδάφους και αποψίλωση των δασών, τεχνητά φράγματα που αλλάζουν τις υδάτινες ροές, είναι μερικές από τις «ανθρώπινες αιτίες» που μπορούν να εξηγήσουν το φαινόμενο. Αλλά και αντίστροφα. Στη Μαλαισία και στην Ταϊλάνδη, χώρες που παραδοσιακά πλήττονται από εκτεταμένες πλημμύρες, η παραδοσιακή γνώση προφύλαξης είναι ευδιάκριτη στις αγροτικές κοινότητες, όπου η οικοδόμηση γίνεται αποκλειστικά επί πασάλων, ακριβώς για να αποτραπούν μεγαλύτερες καταστροφές³¹.

Οι συνέπειες εντούτοις παραμένουν και είναι σημαντικές. Το 2011 η Ταϊλάνδη δοκίμασε για μία ακόμη φορά την καταστροφική δράση των πλημμυρών. Το όλο συμβάν αμαύρωσε κατά πολύ την εικόνα της χώρας ως ενός ελπιδοφόρου παραγωγικού κέντρου, που θα ήταν ικανό να προσελκύσει διεθνή κεφάλαια και

³⁰ Eduard Bryant, ό.π., 30.

³¹ Dennis Parker, «Floods», στο Jon Ingleton (ed.), *Natural Disaster Management*, Tudor Rose, 1999, 39.

επενδύσεις, προσφέροντας φθινό εργατικό δυναμικό. Ο νεοεκλεγείς πρωθυπουργός της χώρας υπέστη δριμεία κριτική. Το χειρότερο όμως ήταν ότι μεγάλα «βιομηχανικά πάρκα» στα οποία συναρμολογούνταν προϊόντα και προορίζονταν για εξαγωγές, πλημμύρησαν, δημιουργώντας πρόβλημα σε σχεδόν 780.000 θέσεις εργασίας. Η αδυναμία της κυβέρνησης ν' αντιμετωπίσει το γεγονός άμεσα και αποτελεσματικά παράλυσε την παραγωγική δομή της χώρας³².

1α [5]. Πυρκαγιές.

Οι καταστροφικές δασικές πυρκαγιές είναι ένα ακόμη φυσικό φαινόμενο που ταλαιπωρεί αρκετές χώρες με πλούσια βλάστηση. Οι κοινωνικές, «ανθρωπογενείς» αιτίες, δεν απουσιάζουν και απ' αυτό το φαινόμενο, καθώς η επέκταση των αστικών κέντρων αλλά και η ανάγκη για περισσότερα εδάφη προς αγροτική καλλιέργεια ευνοούν το ξέσπασμα πυρκαγιών. Οι ζημιές είναι ανυπολόγιστες. Για παράδειγμα, υπολογίζεται ότι το «πύρινο επεισόδιο» που έπληξε την Ινδονησία, την περίοδο 1997-1998, προκάλεσε ανυπολόγιστες καταστροφές στη βιομηχανική παραγωγή, στον τουρισμό, στην αλιεία, στις μεταφορές, στην υλοτομία της περιοχής, ενώ τα σύννεφα καπνού και αερίων καθώς επεκτάθηκαν σε διευρυμένες γεωγραφικές ζώνες θεωρήθηκαν υπαίτια για αναπνευστικά προβλήματα και γενικότερα για προβλήματα υγείας του πληθυσμού³³.

Εξαιτίας του φαινομένου περίπου 1 εκατομμύριο πολίτες της Ινδονησίας υπέφεραν από προβλήματα υγείας και 40.000 χρειάστηκε να εισαχθούν σε νοσοκομεία. 1000 τόνοι άνθρακα περισσότεροι ακόμα και από τις καταστροφικές πυρκαγιές στη Σιβηρία το 1915 εκτοξεύθηκαν στην ατμόσφαιρα και αποτέλεσαν για εκείνη τη χρονιά το 40% των παγκοσμίων εκπομπών αερίων. Το ΑΕΠ της Ινδονησίας έπεσε κατά 2,5 %, ενώ η διεθνής κοινότητα έσπευσε να βοηθήσει τη χώρα με τη

³² Udai Bhanu Singh, «Disaster Management in South- East Asia», *Perspectives*, 6/1 (2012), 6-7.

³³ Johann Goldammer, «Wildfire», στο Jon Ingleton (ed.), *Natural Disaster Management*, Tudor Rose, 1999, 68.

διενέργεια μίας προσπάθειας παροχής του αναγκαίου υλικού και των απαραίτητων εμπειρογνομόνων³⁴.

Οι αιτίες με μικρές παραλλαγές είναι αυτές οι ίδιες που ανιχνεύονται και σε ανάλογα φαινόμενα σε άλλες χώρες υπό ανάπτυξη. Η προσπάθεια μεγάλων εταιρειών για επέκταση της «βιομηχανίας ξυλείας» σε βάρος των τροπικών δασών, αλλά και μικροπρακτικές της καθημερινότητας όπως η παράνομη υλοτομία, η αλιεία και η καλλιέργεια ρυζιού για την κάλυψη των ολοένα διευρυνόμενων αναγκών του αστικού πληθυσμού, θεωρήθηκαν κύριοι λόγοι για το καταστροφικό αυτό φαινόμενο. Τα εδάφη της τύρφης, του υπεδάφους από φυσικά υπολείμματα, έπρεπε με κάποιον τρόπο να «καθαρισθούν» και να δώσουν τη θέση τους σε εκτεταμένες καλλιέργειες. Οι πυρκαγιές ήταν ένα φυσικό επακόλουθο³⁵.

1β. Ιστορικές εμφανίσεις των φυσικών καταστροφών και ερμηνεία τους

Φυσικές καταστροφές υπήρχαν πάντοτε στην ανθρώπινη ιστορία. Όμως η έννοια της «φυσικής καταστροφής» εμφανίζεται αρκετά όψιμα, στα τέλη του 18^{ου} αιώνα. Κατά την προηγούμενη περίοδο χρησιμοποιούταν η λέξη- έννοια *tribulatio*, η οποία χαρακτήριζε κάθε ασυνήθιστη ατυχία ή δυσκολία είτε προερχόταν από τη φύση είτε από τους ανθρώπους όπως ήταν οι καταστροφικοί πόλεμοι. Καθώς οι φυσικές καταστροφές ανάγονταν στο προπατορικό αμάρτημα του ανθρώπου, ήταν αναμενόμενο ότι οι χριστιανικοί πληθυσμοί κατά την περίοδο του Μεσαίωνα προσπαθούσαν να «εξευμενίσουν» τα φαινόμενα μέσω ιερών ακολουθιών και λιτανειών. Η σχέση του ανθρώπου με τον Θεό είχε διαρραγεί και κατά τον τρόπο αυτό ενέσκηπτε η τιμωρία ως φυσική καταστροφή. Η θεία τιμωρία σε συνδυασμό με την αναμονή του εσχατολογικού τέλους προκαλούσαν μαζικές υστερίες σε πλήθη, που

³⁴ Eduard Bryant, ό.π., 145.

³⁵ Luca Tacconi, Fires in Indonesia: Causes, costs, and policy implications, CIFOR, Occasional Paper No. 38, 2003, <http://www.cifor.org/fire/pdf/pdf23.pdf>

πολλές φορές περιφέρονταν, σχηματίζοντας πομπές αυτό-μαστιγωμένων³⁶. Τα κηρύγματα μετανοίας και οι προβλέψεις νέων καταστροφών ήταν στην ημερήσια διάταξη.

Αυτού του είδους η αντιμετώπιση της φυσικής καταστροφής δεν πρέπει να μας παραξενεύει, διότι συνιστούσε έναν τρόπο αιτιολογίας και αντιμετώπισης της κρίσης που αντιμετώπιζε μία κοινωνία. Σε στενή συνάρτηση με την θρησκευτική αντίληψη του φαινομένου βλέπουμε σταδιακά ν' αναπτύσσεται και μία άλλη αντίληψη, που είχε να κάνει με την υλική ενίσχυση και βοήθεια, προκειμένου ν' αντιμετωπισθεί η καταστροφή. Η συλλογή των απαραίτητων για τα θύματα και η εθελοντική ενεργοποίηση όλης της κοινωνίας για βοήθεια πολλές φορές γινόταν μέσα από τις ίδιες τις Εκκλησίες. Παρά ταύτα, αυτού του είδους η κινητοποίηση διαμόρφωνε έμμεσα και μία άλλη θεώρηση για την ερμηνεία και την αντιμετώπιση της φυσικής καταστροφής³⁷.

Από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα και μετά άρχισε να επικρατεί ο ορθολογισμός και μία τεχνοκρατική προσέγγιση απέναντι στις φυσικές καταστροφές. Οι άνθρωποι προσπαθούν με επιστημονικές σκέψεις να αντιμετωπίσουν τις κρίσεις. Σύντομα, όμως, ήδη από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, εισέρχεται στο προσκήνιο και ένας άλλος τρόπος «επίλυσης». Οι δημογραφικές αλλαγές και οι μαζικές μετακινήσεις- όπως στην περίφημη διετία της πείνας το 1816-1817, σαν αποτέλεσμα της πτώσης της μέσης θερμοκρασίας- βοηθούσαν τις κοινωνίες να ρυθμίζουν κατά κάποιο τρόπο τις κοινωνικές επιπτώσεις των φυσικών καταστροφών. Οι άνθρωποι άρχισαν να

³⁶ Henrik Svensen, *The End is Nigh. A History of Natural Disasters*, Reaktion Books, 2009 (2006), 22-28.

³⁷ Verena Twyrdy, «Die Bewältigung von Naturkatastrophen in mitteleuropäischen Agrargesellschaften seit der Frühen Neuzeit», Patrick Masius, Jana Sprenger, und Eva Mackowiak (hg.), *Katastrophen machen Geschichte. Umweltgeschichtliche Prozesse im Spannungsfeld von Ressourcennutzung und Extremereignis*, Universitätsverlag Göttingen, 2010, 18-19.

μεταναστεύουν μαζικά- ήταν οι πρόδρομοι του φαινομένου των περιβαλλοντικών μεταναστών της εποχής μας³⁸.

Ο εικοστός αιώνας ήταν ο αιώνας της τρόπον τινά κοινωνιολογικής ανάλυσης των φυσικών καταστροφών. Η σεισμική ευπάθεια του Σαν Σαλβαδόρ (έχει καταστραφεί ολοκληρωτικά εννέα φορές από σεισμούς από το 1575) αλλά και άλλων πόλεων της Λατινικής Αμερικής αποδίδεται από αρκετούς στα δεινά της αποικιοκρατίας, καθώς οι Ισπανοί κατακτητές αδιαφορούσαν για το που θα ανεγείρονταν οι αποικιακές πόλεις και δεν λάμβαναν υπόψη τους τις συμβουλές και τις προειδοποιήσεις των Ινδιάνων της περιοχής. Από την άλλη, στο Σαο Πάολο της Βραζιλίας μόνο το 1996 σημειώθηκαν 220 πλημμύρες και 180 κατολισθήσεις εδάφους, με ανυπολόγιστες συνέπειες για τον φτωχόκοσμο που ζει σε παραγκουπόλεις. Πρόκειται για ένα ακόμη δείγμα της οικολογικής επιβάρυνσης και της απότομης γιγάντωσης πόλεων.

Η οικολογία και η αστικοποίηση εισέρχονται πλέον στους τρόπους ερμηνείας των φυσικών καταστροφών, ακόμη και από τον πολύ κόσμο. Οι ευθύνες προβάλλονται πολύ πιο εύκολα σήμερα στους ανθρώπους και στις πολιτικές τους. Έτσι συνέβη και με τον κυκλώνα *Katrina* που σχεδόν κατάστρεψε ολοκληρωτικά την πόλη της Νέας Ορλεάνης στις 23 Αυγούστου 2005. Η αντίδραση της κυβέρνησης, η ανάλυση της προηγούμενης οικολογικής επιβάρυνσης της περιοχής με την εξαφάνιση των βάλτων που λειτουργούσαν ως φυσικό ανάχωμα στην ορμητική είσοδο της θάλασσας, ο φυλετικός και ταξικός διαχωρισμός του πληθυσμού σε αστικές ζώνες (όπου οι φτωχοί και οι μαύροι επλήγησαν περισσότερο από την καταστροφή), με δύο λόγια η επιλεκτικότητα της καταστροφής, έπεισαν και τους πλέον δύσπιστους ότι οι κοινωνικοί λόγοι είναι βασικοί λόγοι ερμηνείας αντίστοιχων φαινομένων. Ακόμα και στην περίπτωση που τέτοιες φυσικές καταστροφές αφυπνίζουν θρησκευτικά αισθήματα όπως συνέβη και στις ΗΠΑ με την αναβίωση και

³⁸ Verena Twyrdy, ό.π., 25-26.

τη ενδυνάμωση ακραίων προτεσταντικών εσχατολογικών τάσεων, μετά το συμβάν της Νέας Ορλεάνης³⁹.

Τρόπους ερμηνείας αναπαράγουν και οι επιστήμονες που μελετούν τις φυσικές καταστροφές στην ιστορική τους διαχρονία. Δύσκολα, για παράδειγμα, θα συναντούσες πριν από έναν αιώνα τη διαπίστωση ότι η ανθρώπινη κοινωνία είναι μία «κοινωνία ρίσκου» (risk- society). Ότι οι άνθρωποι ως κοινωνικά σύνολα πρέπει να μάθουν να επιβιώνουν στην καθημερινότητά τους οριακά και πάντοτε αντιλαμβανόμενοι ότι η σχέση τους με τη φύση είναι σχέση διακινδύνευσης. Ακόμη πιο δύσκολα θα έβλεπε κανείς παλαιότερα τις φυσικές καταστροφές ως πεδία εισαγωγής κοινωνικών καινοτομιών ή θα σύγκρινε το τσουνάμι που έπληξε την Ινδονησία στις 25 Δεκεμβρίου του 2004 με την τρομοκρατική επίθεση στους Δίδυμους Πύργους, όσον αφορά τις πολιτικές εξελίξεις που προκύπτουν, καθώς πλέον δεν είναι οι επαναστάσεις που δημιουργούν το καινούργιο αλλά οι φυσικές καταστροφές⁴⁰.

Οι παραπάνω επιστημονικές αντιλήψεις απηχούν κοινωνικές συνειδητοποιήσεις, όπως παλαιότερα οι σχολαστικοί θεολόγοι θεολογούσαν για τη βούληση του Θεού και την αδυναμία του ανθρώπου με αφορμές τις φυσικές καταστροφές της εποχής τους. Όσο η τεχνολογία προάγεται και ο ορθολογισμός κυριαρχεί τόσο- κατά τρόπο οξύμωρο- κόσμος και επιστήμονες τείνουν να θεωρούν γεγονότα που άλλοτε θεωρούνταν φυσιολογικά, ως ακραία φυσικά φαινόμενα. Αυτό έχει να κάνει σαφώς με την επέκταση και την παγκόσμια κυριαρχία των ΜΜΕ, αλλά επίσης και με το γεγονός ότι ολοένα και περισσότερο ο άνθρωπος επιθυμεί να ζει και να εργάζεται σε καθεστώς απόλυτης ασφάλειας, το οποίο θα είναι προβλέψιμο. Για την πραγματοποίηση αυτής του της επιθυμίας αναθέτει στο κράτος, στις οργανώσεις, στους ειδικούς την ευθύνη της πρόβλεψης, της αντιμετώπισης και της

³⁹ Henrik Svensen, ό.π., 77-85.

⁴⁰ Christian Pfister, «Learning from Nature- Induced Disasters: Theoretical considerations and case studies from western Europe», Christof Mauch, Christian Pfister (eds.), *Natural Disasters, Cultural Responses. Case Studies toward a global environmental history*, Lexington Books, 2009,18.

αποκατάστασης. Όλα τα παραπάνω δεν ήταν τόσο αυτονόητα τις προηγούμενες εποχές. Μαρτυρούν λοιπόν την σύγχρονη ανασφάλεια του ανθρώπου και την τάση του να έχει υπό τον έλεγχο του τα πάντα. Η υποκατάσταση της κοινωνίας με Θεό από την κοινωνία της επιστήμης και της τεχνολογίας καταλήγει τραγικά στην κοινωνία της απόλυτης ανασφάλειας και διακινδύνευσης⁴¹.

Κεφάλαιο 2. Φυσικές Καταστροφές και Διαχείριση κρίσεων.

2.1 Ορισμός του φαινομένου.

Με τον όρο φυσικές καταστροφές εννοούμε την επίδραση κάποιων απειλητικών φυσικών φαινομένων όπως είναι οι σεισμοί, οι ηφαιστειακές εκρήξεις, οι κατολισθήσεις, τα τσουνάμι, οι καταιγίδες και οι κυκλώνες, οι ξηρασίες και οι πλημμύρες στις ζωές των ανθρώπων και στην οργάνωση των κοινωνιών. Πιο συγκεκριμένα, οι φυσικές καταστροφές είναι το σημείο σύμπτωσης μεταξύ φυσικών κινδύνων και συνθηκών ευπάθειας (vulnerability). Κατά συνέπεια, υπάρχει μεγάλο ποσοστό διακινδύνευσης όταν ένας ή περισσότεροι κίνδυνοι επισυμβούν σε μία προγενέστερα ευπαθή κατάσταση. Αυτό σημαίνει ότι όταν ανθρώπινες κοινότητες διαβιούν σε ασταθή γεωφυσικά και κοινωνικοοικονομικά περιβάλλοντα, είναι πολύ πιο πιθανό να εκτεθούν σε καταστροφικά φυσικά φαινόμενα⁴².

Η καταστροφή προϋποθέτει ανθρώπινη παρουσία, δηλαδή κοινωνική οργάνωση. Ένα τσουνάμι σε μία αραιοκατοικημένη περιοχή μπορεί να είναι ένα αξιοσημείωτο φυσικό γεγονός, ακόμη και τεραστίων διαστάσεων, όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί και να ταξινομηθεί ως ένα καταστροφικό φαινόμενο. Αυτό υποδηλώνει ότι το φυσικό περιβάλλον δεν συνιστά μία αυταξία, αλλά αξιολογείται σε συνάρτηση με την ανθρώπινη παρουσία⁴³. Οι απειλές που προέρχονται από τη φύση είναι μία κατά κάποιο τρόπο ουδέτερη μεταβλητή. Αυτό σημαίνει ότι είναι ο άνθρωπος και η

⁴¹ René Favier, «Dieu, l'expert et les cataclysmes», *L' Histoire*, 304 (2005), 45.

⁴² Ben Wisner, «Disaster Vulnerability: Scale, Power and Daily Life», *GeoJournal* 30.2 (1993), 127.

⁴³ René Favier, *ό.π.* 35.

δράση του αυτά που μετασχηματίζουν τα δεδομένα του περιβάλλοντος είτε σε πηγές ανάπτυξης είτε σε καταστροφές και διακοπές ανάπτυξης.

Πάντως, είναι σίγουρο ότι υπάρχουν κάποια ταξινομητική στοιχεία που προσδιορίζουν και χαρακτηρίζουν τα επικίνδυνα φυσικά φαινόμενα. Τέτοια στοιχεία είναι, για παράδειγμα, το μέγεθος, η συχνότητα εμφάνισης, η χρονική διάρκεια, η ταχύτητα επέκτασης και η έκταση της διασποράς στην περιοχή⁴⁴. Όμως όλα αυτά έχουν σχετική και μόνο αξία, καθώς είναι στοιχεία μέτρησης του φυσικού φαινομένου που δεν συνυπολογίζουν το εύρος και το μέγεθος των επιπτώσεων στο ανθρώπινο περιβάλλον.

Δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε στον επίσημο ή θεσμικό ορισμό των φυσικών καταστροφών. Έτσι, σύμφωνα με τον ορισμό των Ηνωμένων Εθνών για τις φυσικές απειλές, αυτές είναι κάθε φυσικό φαινόμενο ή διαδικασία που μπορεί να προκαλέσει απώλειες ζωής, τραυματισμούς ή δυσμενή αποτελέσματα υγείας, αλλά και καταστροφές περιουσίας και επικοινωνιών, κοινωνική και οικονομική διακοπή ή περιβαλλοντική καταστροφή⁴⁵. Πρόκειται για έναν ορισμό ο οποίος μένει προσκολλημένος στις αμιγώς φυσικές διαδικασίες, δηλαδή σε φαινόμενα τα οποία είναι δυνάμει καταστροφικά λόγω των επιπτώσεων τους στις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες. Δεν καλύπτει όμως φυσικά φαινόμενα τα οποία προκαλούνται από την χρόνια επέμβαση του ανθρώπου στο περιβάλλον.

Παρόλα αυτά, υπάρχει η επίσημη δήλωση από το Γραφείο των Ηνωμένων Εθνών για τη μείωση των καταστροφικών επιπτώσεων (UNISDR)⁴⁶ ότι δεν υφίσταται

⁴⁴ Ian Burton, Robert K. Kates, Gilbert F. White, *The Environment as Hazard*, The Guilford Press, New York/London, 2005 (1993), 33.

⁴⁵ Keith Smith, David N. Petley, *ό.π.*, 4.

⁴⁶ Πρόκειται για την υπηρεσία εκείνη των Ηνωμένων Εθνών που δημιουργήθηκε στα πλαίσια της Διεθνούς Δεκαετίας για τη μείωση των Φυσικών Καταστροφών (International Decade for Natural Disaster Reduction), όπως αυτή εξαγγέλθηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών και η οποία ξεκίνησε την 1^η Ιανουαρίου του 1990, βλ. What is Disaster Reduction?, <http://www.unisdr.org/who-we-are/what-is-drr>

«φυσική» καταστροφή παρά μόνο φυσικοί κίνδυνοι. Η σοβαρότητα και το μέγεθος της καταστροφής εξαρτάται από το πώς επιδρά ένα φυσικό φαινόμενο στις καθημερινές ζωές μας. Αυτό έχει να κάνει με τους τρόπους που κατοικούμε, με το πώς οργανώνουμε τις αγροτικές μας καλλιέργειες, με το είδος της κυβέρνησης που έχουμε, με τα δίκτυα αλληλοβοήθειας που έχουμε ή δεν έχουμε.

Τα οργανωτικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά της κάθε κοινωνίας βρέθηκαν στο προσκήνιο της διεθνούς επιστημονικής έρευνας, σε συνδυασμό με την αναγνώριση της ιδιαίτερης συνεισφοράς των διαφόρων μη- κυβερνητικών οργανώσεων αρωγής και ανακούφισης⁴⁷. Θεωρήθηκε λοιπόν ότι οι φυσικές καταστροφές τελικά είναι ένα πολύπλοκο και πολυπαραγοντικό κοινωνικό φαινόμενο, το οποίο χρήζει διεθνούς προσοχής για τη μείωση του εύρους του. Οι φυσικές καταστροφές, πλέον από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, αποτέλεσαν ξεχωριστό κεφάλαιο στις Συνόδους και στις Διασκέψεις για το Περιβάλλον, όπως για παράδειγμα στη Διάσκεψη των Ηνωμένων Εθνών για το Περιβάλλον και την Ανάπτυξη (UNCED), στο Ρίο της Βραζιλίας το 1992, γνωστή και ως EarthSummit, ή στην Παγκόσμια Διάσκεψη για τη Βιώσιμη Ανάπτυξη στο Γιόχανεσμπουργκ το 2002.

Οι φυσικές καταστροφές συναντιούνται στο μεταίχμιο μεταξύ του φυσικού συστήματος και των ανθρωπίνων δράσεων σε αυτό. Οι καταστροφές που προκαλούν είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι πολλαπλοί παράγοντες (άτομα, οργανώσεις, θεσμοί και κυβερνήσεις) ευθύνονται για τις αντιδράσεις (ή τις μη αντιδράσεις) τους απέναντι στο έκτακτο αυτό γεγονός. Η διαπλοκή αυτή δημιουργεί μία αλυσίδα αιτιών και αποτελεσμάτων, που μπορεί ν' αντιμετωπισθεί εάν κάποιος κρίκος αυτής της πολύπλοκης αλυσίδας βελτιωθεί. Για παράδειγμα, η καταστροφική δράση των σεισμών έχει να κάνει σε μεγάλο βαθμό όχι τόσο με το ίδιο το φυσικό γεγονός

⁴⁷ Για παράδειγμα, στη σύσκεψη στη Γιοκοχάμα της Ιαπωνίας στα πλαίσια της εν λόγω Διεθνούς Δεκαετίας για τη μείωση των Φυσικών Καταστροφών, από την οποία προέκυψε και το ανάλογο «μήνυμα της Γιοκοχάμα» το 1994, BenWisneretal., *AtRisk. Natural Hazards, people's vulnerability and disasters*, Routledge. Taylor and Francis Group, London and New York, 2004 (1994), 19.

καθαυτό όσο και με άλλες παραμέτρους που είναι διαχειρίσιμες όπως είναι η αντισεισμικότητα των κτιρίων, οι άδειες οικοδόμησης, τα μέτρα εκκένωσης κα.⁴⁸.

Ο κυκλώνας Mitch που ερήμωσε ολόκληρες εκτάσεις σε Νικαράγουα και Ονδούρα δεν πρέπει να εξετασθεί χωρίς να ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι τα αιωνόβια δάση των περιοχών αυτών είχαν αποψιλωθεί και είχαν αντικατασταθεί από καλλιέργειες καφέ και μπανάνας, που αποφέρουν πλούσια κέρδη σε πολυεθνικές εταιρείες. Αυτός ο παραγωγικός μηχανισμός είχε ανυπολόγιστες συνέπειες, καθώς διαβρώθηκε το έδαφος και οι καταρρακτώδεις βροχές συμπαρέσυραν στο πέρασμά τους κατοικίες, υποδομές και καλλιέργειες. Η αντιμετώπιση της κυβέρνησης ήταν ελλιπής. Οι μειώσεις στις κρατικές δαπάνες, που θα κατευθύνονταν στην υγεία και σε μέτρα ανακούφισης του πληγέντος πληθυσμού, προέκυψαν από τα αυστηρά μέτρα λιτότητας και δημοσιονομικής προσαρμογής που εφάρμοσαν οι διεθνείς δανειστές στις μικρές χώρες της Κεντρικής Αμερικής. Κατά συνέπεια, εάν η καταστροφή θεωρηθεί ως μία μακρά διαδικασία, η οποία ξεκινά πολύ πριν από την εμφάνιση του φυσικού γεγονότος και διαρκεί πολύ μετά από την εκδήλωσή αυτού, καταλαβαίνουμε ότι ως ένα βαθμό η διαχείριση του φαινομένου είναι υπαρκτή και έχει πιθανότητες επιτυχίας⁴⁹.

Ένα παράδειγμα του πως οι φυσικές καταστροφές εντοπίζονται στο ενδιάμεσο περιβάλλον μεταξύ του φυσικού συστήματος και της ανθρώπινης παρέμβασης είναι οι πυρκαγιές. Ειδικά, η Ινδονησία έχει μία μακρά παράδοση καταστρεπτικών πυρκαγιών που ξεκινά ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1990. Οι εν λόγω πυρκαγιές μόνο μέχρι το 1994 θεωρούνταν και μόνο σαν αποτέλεσμα της κλιματικής αλλαγής. Από τότε έχει δειχθεί ότι πολλοί από αυτές είναι εμπρησμοί που έχουν ξεκινήσει από τους κατοίκους των περιοχών και έχουν να κάνουν με την ιδιοποίηση των φυσικών πόρων και το «ξεκαθάρισμα» εκτάσεων που από εκεί και πέρα θα μπορούσαν να καλλιεργηθούν ή να γίνουν/ μετατραπούν σε βοσκοτόπια. Και φυσικά είναι αυτονόητο ότι η οργανωμένη υλοτομία από μεγάλες εταιρίες είναι

⁴⁸ Keith Smith, David N. Petley, ό.π., 49.

⁴⁹ L. Comfort et al., «Reframing disaster policy: the global evolution of vulnerable communities», *EH* 1 (1999), 40-41.

ήδη από τη δεκαετία του 1970 η κατεξοχήν αιτία αυτού του φαινομένου. Οι πυρκαγιές στην Ινδονησία αποδίδονται, εν ολίγοις, σε οικονομικά συμφέροντα και σε ανάγκες διαβίωσης, στην κακή διακυβέρνηση, στην έλλειψη γνώσης και της αναγκαίας τεχνογνωσίας για την αντιμετώπιση των κρίσεων, και μόνο σε ένα ποσοστό σε περιβαλλοντικούς ή κλιματικούς λόγους⁵⁰. Καταλαβαίνουμε λοιπόν πόσο σύνθετο είναι το πρόβλημα της αιτιολόγησης αυτών που έχουμε συνηθίσει να ονομάζουμε φυσικές καταστροφές.

2.2 Αντιλήψεις για τις φυσικές καταστροφές.

Το 1755 είναι μία ημερομηνία σταθμός για τον τρόπο αντίληψης των φυσικών καταστροφών από τον σύγχρονο άνθρωπο. Τότε, τέσσερις σεισμικές δονήσεις προκάλεσαν ένα παλιρροϊκό κύμα (τσουνάμι) ύψους έως και 10 μέτρα, το οποίο σάρωσε την παραλιακή και κάτω πλευρά της πόλης της Λισαβόνας, προκαλώντας τον θάνατο σε 10.000 ανθρώπους. Το όλο γεγονός θεωρήθηκε ως η πρώτη «μοντέρνα φυσική καταστροφή», κυρίως λόγω της επικέντρωσης που προκάλεσε σε αναλύσεις και απόψεις των διανοουμένων του Διαφωτισμού εκείνης της εποχής. Για πρώτη φορά έλαβε χώρα μία επιστημονική συζήτηση χωρίς καμία αναφορά στον θεό. Ο Γάλλος Condorcet επιχειρηματολόγησε ως εξής: το φυσικό κακό μπορεί ν' αντιμετωπισθεί μέσω μίας ενεργοποίησης σε μακροχρόνια βάση των θεσμών του κράτους και της εκπαίδευσης⁵¹.

Ο θεός «απαλλασσόταν» από την ευθύνη των φυσικών καταστροφών στη λογική των Διαφωτιστών. Για τα πάντα υπεύθυνη ήταν πλέον η φύση και τα φυσικά

⁵⁰ L. Tacconi et al., «Fires in tropical forests-what is really the problem? Lessons from Indonesia», *Mitig. Adapt. Strat. Global Change* 12 (2007), 63.

⁵¹ Grégory Quenet, «1755: la terre tremble à Lisbonne», *L' Histoire*, ό.π., 52.

φαινόμενα. Κατ' αυτό τον τρόπο και πάλι ο άνθρωπος έβρισκε έναν ευφυή τρόπο να αποτινάξει την ευθύνη από πάνω του⁵².

Τι θα μπορούσε να κάνει ο ανυπεράσπιστος άνθρωπος απέναντι στη βία και το ακατάληπτο των φυσικών φαινομένων;

Η φυσιοκρατική αυτή αντίληψη, η οποία διαδέχθηκε την προγενέστερη μεταφυσική και η οποία βλέπει τις φυσικές καταστροφές ως απρόοπτα και αναπάντεχα γεγονότα, αποκομμένα από την καθημερινή ζωή του ανθρώπου, δέχθηκε ισχυρή κριτική αμφισβήτηση. Δέχθηκε κριτική μάλιστα στη βάση της αντίληψης ότι είτε με την παρεμβολή ενός «άγριου και τιμωρού θεού» είτε με την παρεμβολή μίας «χαοτικής και ανεξέλεγκτης φύσης», και στις δύο περιπτώσεις αυτό που χάνεται είναι ο στοχασμός όσον αφορά στις ευθύνες του ανθρώπου και των κοινωνιών του απέναντι στο περιβάλλον⁵³. Όμως σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να εγκαταλειφθεί ή να μη ληφθεί σοβαρά υπόψη.

Για παράδειγμα, το λεγόμενο «συμπεριφοριστικό» μοντέλο, το οποίο εισήγαγε την έννοια της «ανθρώπινης οικολογίας», θεωρούσε ότι οι φυσικοί κίνδυνοι είναι μεν φυσικά φαινόμενα, τα οποία όμως δεν μπορούν να μελετηθούν ανεξάρτητα από τις όποιες ανθρώπινες αποφάσεις σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο. Στη βάση αυτής της φυσιοκρατικής (με την ευρεία έννοια) αντίληψης εντοπίστηκαν οι λύσεις στην εφαρμοσμένη τεχνολογία και στα αναπτυξιακά σχέδια. Τα φυσικά φαινόμενα εξακολουθούσαν να θεωρούνται ως ακραία και έκτακτα και δινόταν η προτεραιότητα στην κατάσταση ετοιμότητας των κρατικών φορέων.

Από την άλλη πλευρά, το «αναπτυξιακό» μοντέλο, το οποίο αναπτύχθηκε μεταγενέστερα και ιδίως από τη δεκαετία του 1970 και μετά, θα δει τις φυσικές καταστροφές σαν αποτελέσματα της ανθρώπινης εκμετάλλευσης του φυσικού πλούτου και της άνισης κοινωνικής κατανομής των ανθρωπίνων πόρων. Αυτό

⁵²Jean-Pierre Dupuy, *Ελάσσων Μεταφυσική των Τσουνάμι*, εκδόσεις Άγρα, 2008 (αρχική γαλλική έκδοση 2005), 75.

⁵³Ted Steinberg, *Acts of God. The unnatural History of Natural Disaster in America*, Oxford University Press, 2000, εισαγωγή xx.

πρακτικά σημαίνει ότι, για παράδειγμα, το αγροτικό προλεταριάτο που του έχει αφαιρεθεί η γη ή το αστικό προλεταριάτο που συγκεντρώνεται ολοένα και περισσότερο στα περίχωρα των αναπτυσσόμενων πόλεων της Αφρικής και της Ασίας, είναι περισσότερο ευάλωτο στις συνέπειες μίας φυσικής επικινδυνότητας. Όπως καταλαβαίνουμε πρόκειται για μία νέο- μαρξιστική θεώρηση των φυσικών καταστροφών. Αυτές πλέον δεν αντιμετωπίζονται σαν «ουδέτερα» περιστατικά, αλλά θεωρούνται ότι είναι βαθιά ριζωμένα και ενσωματωμένα στις κοινωνικές δομές⁵⁴.

Η τελική υπέρβαση της φυσιοκρατικής αντίληψης θα επιτευχθεί με το πιο ολιστικό, σύνθετο «αιτιολογικό παράδειγμα ή μοντέλο». Σύμφωνα μ' αυτό οι φυσικοί κίνδυνοι και οι φυσικές καταστροφές είναι οι δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας. Οι άνθρωποι δεν είναι μόνο «θύματα» αυτών των καταστροφών, αλλά και «θύτες» μέσω των επεμβάσεων τους στο φυσικό περιβάλλον. Κοινωνία και φύση βρίσκονται σε διαπλοκή σχέσης. Αυτό σημαίνει ότι το φυσικό φαινόμενο σε πολλές περιπτώσεις απλά ενισχύει και ριζοσπαστικοποιεί προϋπάρχουσες αδυναμίες και παθογένειες. Για παράδειγμα, η παγκόσμια κλιματική αλλαγή και η αύξηση της θερμοκρασίας του περιβάλλοντος ευνοούν φαινόμενα ξηρασίας σε συγκεκριμένες περιοχές όπως η Σομαλία και το Σουδάν, γεγονός που προκαλεί ένταση στις δια- φυλετικές και θρησκευτικές συγκρούσεις, με αποτελέσματα τραγικά όπως η εξολόθρευση πληθυσμών και η ερήμωση εκτεταμένων περιοχών⁵⁵.

Σε αντίθεση με τεχνοκρατικούς κοινωνιολογικούς όρους όπως «κρίση- ευκαιρία», «ικανότητα ανταπόκρισης της κοινωνίας στις ανάγκες της κρίσης», «επίτευξη συμφωνίας», δηλαδή με όρους- έννοιες που αξιολογούν τις φυσικές καταστροφές στη βάση της ικανότητας μίας κοινωνίας/ κοινότητας να διαμορφώσει μία νέα ισορροπία, το ολιστικό, συνθετικό παράδειγμα θα προτείνει μία περισσότερο κριτική προσέγγιση. Πλέον η έμφαση θα δοθεί αφενός μεν στη συνύπαρξη των ανθρωπίνων κοινοτήτων με το περιβάλλον και αφετέρου στο γεγονός ότι θεωρούνται ως φυσικές καταστροφές οποιοσδήποτε διακοπές ή αναστολές των φυσικών

⁵⁴ Mark Pelling (ed.), *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 2003, 9.

⁵⁵ Keith Smith, David N. Petley, ό.π., 6-8.

σχέσεων ανθρώπου και περιβάλλοντος. Οι εν λόγω καταστροφές δεν θεωρούνται αντικειμενικά ως έκτακτα περιστατικά ανωμαλίας, αλλά βιώνονται υποκειμενικά από τις ανθρώπινες κοινότητες που τις αφορούν. Αυτή η υποκειμενική βίωση επιτρέπει στη συνέχεια την ανάπτυξη μηχανισμών προσαρμογής και υπέρβασης της καταστροφής. Καταλαβαίνουμε ότι αυτή η θεώρηση εξηγεί αρκετές αποκλίσεις στους τρόπους αντιμετώπισης μίας κρίσης από τις επίσημες αρχές και τις τοπικές κοινότητες. Αυτό σημαίνει ότι η αντικειμενική καταμέτρηση των επίσημων θεσμών μπορεί να διαφέρει σημαντικά από την υποκειμενική βίωση της καταστροφής της κοινότητας που έχει πληγεί⁵⁶.

Κάνοντας λόγο για υποκειμενισμό, είμαστε κοντά σε κάποιες ακόμη πιο μεταγενέστερες θεωρήσεις των φυσικών καταστροφών. Ο λόγος για μια «κουλτούρα πρόνοιας» (precautionary culture), η οποία στρέφει την ηθική αντίδραση από τις όποιες νομοτέλειες (θεός ή φύση) σε αυτούς που μπορεί να κατηγορήσει κανείς ότι ευθύνονται. Η καθημερινότητα των φυσικών καταστροφών, ακόμα και σε ειρηνικές περιόδους, κάνει τα άτομα να γίνονται ολοένα και πιο ευαισθητοποιημένα απέναντι στον ανθρώπινο παράγοντα της ευθύνης⁵⁷.

Από τη μεταφυσική, σχεδόν θεολογική, αντίληψη μίας φυσικής καταστροφής έχουμε περάσει στην αποδοχή του χαοτικού τρόπου λειτουργίας της φύσης, και από εκεί και πέρα στη νομοτέλεια της κοινωνικής οργάνωσης και του τρόπου που αυτή εγκλωβίζει τους ανθρώπους σε ζώνες επικινδυνότητας, δηλαδή τους καθιστά ολοένα και περισσότερο ευάλωτους. Η αλλαγή στο επεξηγηματικό μοντέλο είναι αξιοσημείωτη. Αυτή η αλλαγή συνοδεύεται και από την τρέχουσα στην εποχή που ζούμε μεταβολή από την αντικειμενικότητα στην υποκειμενική βίωση των καταστάσεων. Αναζητούνται παντού και πάντα υπεύθυνοι σε ένα διαρκώς ασταθές και μεταβαλλόμενο περιβάλλον.

⁵⁶ J.Stephen Kroll-Smith, Stephen R. Couch, «What is a disaster? An ecological-symbolic approach to resolving the definitional debate», *IJMED*, 9/3 (1991), 355-366.

⁵⁷ Frank Furedi, «The changing meaning of disaster», *Area*, 39/4 (2007), 485.

2.3. Ευπάθεια απέναντι στις φυσικές καταστροφές.

Τις τελευταίες δεκαετίες, δηλαδή μετά το 1970, ολοένα και περισσότερο συναντούμε την έννοια της «ευπάθειας» (vulnerability) ανθρώπων ή ολόκληρων κοινωνικών ομάδων. Η έννοια αυτή απέκτησε κεντρική σημασία για το τότε ανερχόμενο οικολογικό κίνημα και από τότε καθιερώθηκε σε σημαντικό βαθμό. Είναι σαφής η σύνδεση που επιχειρείται μέσω αυτής της έννοιας με τις κοινωνικές και οικονομικές αιτίες που βρίσκονται πίσω από τις διευρυμένες ανισότητες του αναπτυσσόμενου κόσμου.

Η φτώχεια, τα συστήματα παραγωγής, οι κατοικίες, η περιθωριοποίηση ομάδων πληθυσμού σαν αποτέλεσμα κοινωνικών συγκρούσεων, η εξάρτηση ολόκληρων κρατών ή εθνικών κοινοτήτων για την επιβίωσή τους από τη βοήθεια που προέρχεται από το εξωτερικό, είναι μερικά από τα στοιχεία που συνθέτουν την έννοια της «ευπάθειας». Δεν είναι όμως και τα μόνα. Είναι τόσο ευρεία η χρήση της εν λόγω έννοιας που ακόμη και η Παγκόσμια Τράπεζα το 2001 αφιέρωσε δύο ολόκληρα κεφάλαια στη φτώχεια και στην ευπάθεια στις καταστροφές στην Παγκόσμια Έκθεσή της (World Development Report), ενώ ο ίδιος διεθνής θεσμός συνέδεσε την έννοια της «ασφάλειας» (security) με αυτήν της μειωμένης ευπάθειας στα σοκ των καταστροφών και της πείνας⁵⁸.

Σε κάθε περίπτωση είναι οι άνθρωποι και όχι τα συστήματα που είναι περισσότερο ή λιγότερο «ευπαθείς» στις φυσικές καταστροφές. Αυτή η «ευπάθεια» είναι ο τρόπος και η διαδικασία πρόβλεψης, αντιμετώπισης, αντίστασης και ανάληψης από τις συνέπειες μίας φυσικής καταστροφής. Μπορούμε να μιλήσουμε για διάφορους συντελεστές προσδιορισμού της έννοιας. Για παράδειγμα, οικονομικοί όταν άνθρωποι με μειωμένο κεφάλαιο και πόρους είναι περισσότερο ευάλωτοι, αλλά και κοινωνικοί όταν βλέπουμε σε περιοχές του τρίτου κόσμου καταιγίδες και τυφώνες να «χτυπούν» τα νέα παιδιά, τους ηλικιωμένους ή τις

⁵⁸ Ian Christoplos, «Actors in Risk», στο Mark Pelling (ed.), *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, ό.π., 100·Ben Wisner, «Changes in capitalism and global shifts in the distribution of hazard and vulnerability», αυτόθι, 45. Ben Wisner, «Disaster Vulnerability: Scale, Power and Daily Life», passim.

γυναίκες. Και φυσικά πολιτικοί, καθώς δικτατορίες ή εμφύλιες συγκρούσεις οδηγούν πληθυσμούς σε εσωτερικές μετακινήσεις και τους εγκλωβίζουν σε ζώνες επικινδυνότητας ή, πολύ περισσότερο, περιβαλλοντικοί, όταν η αύξηση της θερμοκρασίας του πλανήτη, η άνοδος της στάθμης της θάλασσας, η εντατική καλλιέργεια, η μείωση του υδροφόρου ορίζοντα και η μαζική αλίευση ευθύνονται για πολλά θύματα, ζημιές ή απώλειες περιουσίας ευάλωτων πληθυσμών⁵⁹.

Η «ευπάθεια» τελικά δεν είναι τίποτα άλλο από την συνεισφορά του ανθρώπου στη συνάρτηση εκείνη που με την προσθήκη της επικινδυνότητας ενός φυσικού φαινομένου δημιουργεί το συνολικό αποτέλεσμα της καταστροφής. Η φτώχεια ή η εγκατάσταση κοντά σε παράκτιες ζώνες χωρίς τα φυσικά προστατευτικά φράγματα είναι «ευπάθειες»⁶⁰. Είναι δηλαδή ανθρωπογενείς καταστάσεις που δεν προοιωνίζονται τίποτα το θετικό. Αυτή η ανθρωπίνη διάσταση της έννοιας έχει ευνοήσει και διάφορες προσεγγίσεις στην έρευνα, που μπορεί να ξεκινάνε από κοινωνιολογικές αφετηρίες και να καταλήγουν σε πολιτικές αναλύσεις και σε θέματα πολιτικής οικολογίας⁶¹.

Η φύση επιστρέφει με αυτόν τον τρόπο και πάλι στο προσκήνιο. Αυτό σημαίνει ότι οι μέχρι τώρα αποκομμένες σχέσεις φύσης και κοινωνίας με την έννοια

⁵⁹ Keith Smith, David N. Petley, ό.π., 15-19.

⁶⁰ Θύματα των χτυπημάτων των τσουνάμι ζουν σε παραθαλάσσιες περιοχές και επιδίδονται σε παράνομες αλιευτικές δραστηριότητες. Αυτό έχει να κάνει με τις κοινωνικές ανισότητες σε κράτη που ωθούν μέρος του πληθυσμού τους να εκτίθεται κατ' αυτό τον τρόπο, μπορεί όμως εξίσου να έχει να κάνει και με παραδοσιακές εγκαταβιώσεις και δραστηριότητες εθνοτικών, κοινωνικών ή θρησκευτικών μειονοτήτων, βλ. Terry Cannon, «Vulnerability, 'inocent' disasters and the imperative of cultural understanding», Jean- Christophe Gaillard, Pauline Texier (eds.), *Disaster Prevention and Management. An International Journal. Social perspectives on disasters in Southeast Asia*, 17/3 (2008), 352.

⁶¹ Marylynn Steckley , Brent Doberstein, «Tsunami survivors' perspectives on vulnerability and vulnerability reduction: evidence from Koh Phi Phi Don and Khao Lak, Thailand», *Disasters* 35/3 (2011), 466-467.

της «ευπάθειας» γίνονται αμοιβαίες και αλληλοεπηρεαζόμενες⁶². Πολύ περισσότερο που ολοένα και μεγαλύτερος αριθμός ανθρώπων είναι σήμερα εκτεθειμένος σε επικίνδυνες καταστάσεις απ' ό,τι συνέβαινε κατά το παρελθόν. Ήδη στις αρχές του 2014 έχουν καταγραφεί 33 εκατομμύρια άνθρωποι που απαρτίζουν τους «εσωτερικά μετακινούμενους» λόγω συγκρούσεων και παραβιάσεων των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Εμφύλιοι πόλεμοι πολύ συχνά καταλήγουν σε ξεριζωμούς εθνικών ή κοινωνικών μειονοτήτων, γεγονός που επιφέρει ραγδαία επιδείνωση της κατάστασης «ευπάθειας» τους. Και φυσικά οι φυσικές καταστροφές, σ' ένα κλιματικό περιβάλλον που χειροτερεύει κάθε μέρα, φέρουν την ευθύνη για ανάλογες καταστάσεις⁶³.

Έχουμε αναφερθεί μέχρι τώρα για μία σύγχρονη έννοια η οποία αποτελεί κομβικό σημείο αναφοράς στην επιστημονική ενασχόληση με τις φυσικές καταστροφές και τα επακόλουθά τους. Είπαμε επίσης ότι αυτή η έννοια σηματοδοτεί την επίδραση των ανθρωπογενών αιτιών, πολιτικών ή κοινωνικών, στη συνάρτηση των φυσικών καταστροφών. Μέχρι εδώ καλά. Όμως, τα πράγματα δεν είναι ποτέ απλά και μονοσήμαντα. Για παράδειγμα η φτώχεια- ένα χαρακτηριστικό στοιχείο του αναπτυσσόμενου κόσμου- πολλές φορές παρουσιάζεται ως συνώνυμη της

⁶² Anthony Oliver-Smith, «Theorizing vulnerability in a globalized world: a political ecological perspective», στο Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (eds.) *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, Earthscan, London, Sterling, VA, 2004, 20.

⁶³ Το Νοέμβριο του 2013, ο κυκλώνας Haiyan που πλήττει το αρχιπέλαγος των Φιλιππίνων προκαλεί τη βίαιη απομάκρυνση από τις εστίες τους σε 4,1 εκατομμύρια κατοίκους, βλ. François- Xavier Bonnet, «Déplacés aux Philippines: l' exemple du typhoon Haiyan», *Diplomatie/22* (Août- Septembre 2014), 68-71, Elizabeth Ferris, «La vulnérabilité des personnes déplacées en raison des conflits», αυτόθι, 22-25. Και φυσικά ο λόγος για χώρες του αναπτυσσόμενου κόσμου, σε συντριπτικά ποσοστά: στη δεκαετία του 1990, για παράδειγμα, ποσοστά 96 και 99% των ανθρώπων που σκοτώνονται ή πλήττονται σοβαρά από φυσικές καταστροφές, ζουν εκτός Ευρώπης και ΗΠΑ, βλ. Greg Bankoff, «The historical Geography of Disaster: 'Vulnerability' and 'Lokal Knowledge' in western Discourse», στο Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (eds.) *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, ό.π., 29.

«ευπάθειας», όμως δεν θα πρέπει αυτό να γίνεται⁶⁴. Είναι θέμα απόλυτου προσδιορισμού της έννοιας. Η «ευπάθεια» δηλώνει την έλλειψη της ικανότητας να προβλέπει κανείς, να αντιμετωπίζει, να επιβιώνει και να προσαρμόζεται στη φυσική καταστροφή. Κατά συνέπεια, η φτώχεια λέει πολλά, όμως δεν αρκεί για να καλύψει πλήρως την έννοια.

Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι οι φυσικές καταστροφές είναι πολυπαραγοντικά φαινόμενα, τα οποία συμβαίνουν ως τέτοια όταν συναντούν ανθρώπινες κοινότητες σε κατάσταση αυξημένης «ευπάθειας», σαν αποτέλεσμα κοινωνικών, πολιτικών, οικονομικών ή πολιτιστικών κατανομών ισχύος και εξουσίας. Αυτή είναι η αρχή της συλλογιστικής που θα μας απασχολήσει και η οποία ακριβώς θα εστιάσει σ' αυτούς τους άλλους παράγοντες.

2.4. Προσαρμοστικότητα σε έκτακτες καταστάσεις.

Η «αντίθετη» πλευρά του ζητήματος της «ευπάθειας» απέναντι στις φυσικές καταστροφές είναι η «προσαρμοστικότητα» (resilience) των τοπικών κοινωνιών. Η προσαρμοστικότητα συνδέεται ουσιαστικά με την αλλαγή. Κοινωνίες που αντιμετωπίζουν φυσικές καταστροφές μπορεί ν' αντιδράσουν απέναντι σ' αυτά τα σοκ είτε διατηρώντας την προ της καταστροφής κοινωνική τους συνοχή είτε αποδεχόμενες κάποιες μεγαλύτερες ή μικρότερες αλλαγές για να επιβιώσουν. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με επίσημο ορισμό ως «προσαρμοστικότητα» ορίζεται η ικανότητα ενός συστήματος, μίας κοινότητας ή μίας κοινωνίας που εκτίθεται σε κινδύνους να μπορεί να προσαρμοστεί, αντιστεκόμενη ή αλλάζοντας με σκοπό να πετύχει και να διατηρήσει ένα αποδεκτό επίπεδο λειτουργίας και δομής. Αυτό καθορίζεται από τον βαθμό στον οποίον ένα κοινωνικό σύστημα είναι ικανό να οργανώνει εαυτόν ώστε ν' αυξάνει την πιθανότητα να μαθαίνει από τις καταστροφές

⁶⁴ Omar D. Cardona, «The Need or rethinking the concepts of Vulnerability and Risk from a Holistic Perspective: A necessary review and criticism for effective Risk Management», στο Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (eds.) *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, ό.π., 44.

του παρελθόντος για καλύτερη μελλοντική προστασία και βελτίωση των μέσων περιορισμού του ρίσκου⁶⁵.

Οι σχετικές σχολές σκέψης εκτείνονται από μία τεχνοκρατική αντίληψη που θεωρεί τις παραδοσιακές κοινωνίες ανέτοιμες και ανίκανες ν' αντιμετωπίσουν εκτεταμένες φυσικές καταστροφές χωρίς ξένη βοήθεια, μέχρι νεώτερες αντιλήψεις που βλέπουν τις παραδοσιακές κοινωνίες να έχουν στη μακρά ιστορία τους διαμορφώσει μηχανισμούς απορρόφησης των κραδασμών ή άλλες που ακολουθώντας μία ενδιάμεση οδό, τονίζουν ότι οι επιγενόμενες φυσικές καταστροφές αντιμετωπίζονται με παραδοσιακούς τρόπους αλλά- με τη σειρά τους- συνεπιφέρουν σημαντικές αλλαγές στις δομές αυτών των κοινωνιών⁶⁶.

Σε κάθε περίπτωση και αυτό που μας ενδιαφέρει στην παρούσα ερευνά μας είναι ότι ο βαθμός της προσαρμοστικότητας μίας κοινωνίας απέναντι στις φυσικές καταστροφές έχει να κάνει κατ' αρχήν με το είδος αυτών των τελευταίων. Δηλαδή πρόκειται για σεισμούς, πλημμύρες, ηφαιστειακές εκρήξεις ή τυφώνες, πόσο συχνά είναι αυτά τα φαινόμενα, πόσο διαρκούν και ποια ακριβώς μπορεί να είναι η έκταση τους.

Ακολουθεί η κοινωνική κατάσταση της ομάδας που πλήττεται από το φαινόμενο. Δηλαδή η θέση της στην ευρύτερη κρατική οντότητα, η προηγούμενη ομογενοποίησή της, οι σχέσεις της με τους γείτονες, η ηλικία και ο συντηρητισμός των ηγετών της, η πολιτιστική/ θρησκευτική της τοποθέτηση. Και φυσικά δεν πρέπει να ξεχνάμε την οικονομική της βάση. Έχει καταφέρει η πληγείσα κοινότητα να διαφοροποιήσει τα μέσα παραγωγής της ή εξαρτάται αποκλειστικά από έναν τρόπο παραγωγικής διαδικασίας, δηλαδή την αλιεία ή τη θήρευση σε δάση; Αυτά όλα είναι βασικά στοιχεία τα οποία καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τη δυνατότητα ανταπόκρισης

⁶⁵ UN/ISDR, *Hyogo Framework for Action 2005-2015: Building the Resilience of Nations and Communities to Disasters*, 4, http://www.unisdr.org/files/1037_hyogoframeworkforactionenglish.pdf

⁶⁶ Jean-Christophe Gaillard, «Resilience of traditional societies in facing natural hazards», *DPM* 16/4 (2007), 523-525.

και υπέρβασης της δυσμενούς κατάστασης⁶⁷. Διότι τελικά η έννοια της προσαρμοστικότητας είναι προβλεπτική. Έχει τις βάσεις τις στο παρελθόν, συνδέεται με το παρόν και χρησιμοποιείται σαν εργαλείο του μέλλοντος. Τα προς το ζην είναι στοιχείο κοινωνιών που διαμορφώνονται πριν από το γεγονός της φυσικής καταστροφής. Ικανοποιητικό επίπεδο ζωής και κοινωνική πρόνοια που αποτρέπουν τις κοινωνικές ευπάθειες, οικοδομούνται κατά το παρελθόν μίας κρίσης. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί σχετικά με τα επίπεδα αυτοπροστασίας και διακυβέρνησης μίας περιοχής⁶⁸.

Η προσαρμοστικότητα όμως ως έννοια πρέπει να αναλυθεί. Πρέπει να διευκρινισθεί σε τι ακριβώς συνίσταται αυτή. Οι περισσότεροι μελετητές θεωρούν πλέον ότι αποτελεί συνισταμένη μίας συνέργειας ανάμεσα σε ανθρώπινα και φυσικά συστήματα άμυνας και προστασίας. Ενέχει δηλαδή μία κοινωνική και μία οικολογική διάσταση. Για παράδειγμα, έρευνα έχει δείξει ότι μεταξύ του 1980 και του 2000 πάνω από 25% παραθαλάσσιων δασικών ζωνών σε χώρες της ΝΑ Ασίας έχουν εξαφανισθεί, σημαντικό οικολογικό στοιχείο προστασίας της ενδοχώρας σε περίπτωση τυφώνων και τσουνάμι. Από την άλλη πλευρά, και σ' ένα καθαρά κοινωνικό επίπεδο, πολλά μπορούν να ειπωθούν για τον ρόλο των κοινοτήτων σε χώρες όπως το Πακιστάν και το Μπαγκλαντές όσον αφορά στον εθελοντισμό, την κινητοποίηση για τη παροχή βοήθειας, τη παροχή φιλοξενίας από αστέγους και εσωτερικά μετατοπισμένους πληθυσμούς από κοινότητες με παρόμοια προβλήματα ή με κοινές θρησκευτικές ή/και εθνοτικές καταβολές⁶⁹.

Η ανάλυση της έννοιας προχωρά όμως και παραπέρα. Η προσαρμοστικότητα περιέχει τις έννοιες της «απορρόφησης» (absorption), της αποδοχής (acceptance) και της «αλλαγής» (change). Η απορρόφηση των αρνητικών κραδασμών μπορεί να

⁶⁷ Αυτόθι, 531-535.

⁶⁸ Terry Cannon, *Reducing People's Vulnerability to Natural Hazards. Communities and Resilience*, Research Paper, No 2008/34, United Nations University, UNU-WIDER, April 2008, 10, <file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/rp2008-34.pdf>

⁶⁹ Keith Smith, David N. Petley, *Environmental Hazards. Assessing risk and reducing disaster*, ό.π., 90-91.

γίνεται ασυνείδητα σε μία παραδοσιακή κοινωνία, στα πλαίσια μίας μακραίωνης παράδοσης, εντασσόμενη στη καθημερινότητα αυτής της κοινωνίας. Ένα παράδειγμα είναι οι διάφορες τεχνικές καλλιέργειας που εφαρμόζονται σε άνυδρες περιοχές της Αφρικής για να περιορισθεί η καταστροφικότητα της μακραίωνης ξηρασίας. Μπορεί όμως και να είναι μία κοινωνικά συνειδητή επιλογή, ένας κοινωνικός σχεδιασμός, όταν, για παράδειγμα, αποφασίζεται η μετοίκηση συγκεκριμένων πληθυσμών ή η αλλαγή στις οικοδομές, σαν αποτέλεσμα σεισμών ή πλημμυρών.

Η αποδοχή, με τη σειρά της, μπορεί να παίρνει τις μορφές είτε μίας ενσωμάτωσης του φυσικού συμβάντος στην τοπική μυθολογία είτε μέσω μίας κρατικής χορήγησης προνομίων, ποσοστώσεων, χρημάτων ή δώρων κ.α. στις πληττόμενες κοινότητες. Αναγνωρίζεται δηλαδή σ' αυτές η θέση του «θύματος» ενός τραγικού συμβάντος. Τέλος, το επίπεδο της αλλαγής σηματοδοτεί κρίσιμες μετατοπίσεις χρήσεων και νοοτροπιών. Οι κοινότητες μαθαίνουν να ζουν με τις φυσικές καταστροφές και πλέον μαθαίνουν να μπορούν να τις αντιμετωπίζουν. Αυτό ενέχει πολλά κόστη. Μπορούμε ν' αναφερθούμε ενδεικτικά σε βίαιες ή εθελοντικές μετακινήσεις πληθυσμών, σε αλλαγές στους τρόπους επιβίωσης όταν για παράδειγμα πληθυσμοί που ζούσαν σε σχετικά άνυδρες περιοχές και επιδίδονταν στην κτηνοτροφία, εισέρχονται σε περισσότερο υγρές περιοχές και αναγκάζονται να επιβιώσουν ως καλλιεργητές, σε αλλαγές στις σχέσεις μεταξύ εθνοτήτων όταν η επιβίωση της μιας απειλεί την επιβίωση της άλλης. Και βέβαια δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι πολλοί πληγέντες πληθυσμοί μαθαίνουν να ζουν με τις φυσικές καταστροφές, παραμένοντας σε ζώνες επικινδυνότητας καθώς κάτι άλλο θα συνεπέφερε σ' αυτούς τους πληθυσμούς υπερβολικά κόστη προσαρμογής (κυρίως σε παραδοσιακές κοινότητες)⁷⁰.

Και ερχόμαστε στο κρίσιμο σημείο: ποιος παράγοντας μπορεί ν' αναλάβει τη διαδικασία προσαρμοστικότητας; Μία περισσότερο τεχνοκρατική και διοικητική προσέγγιση θα δει, για παράδειγμα, κοινότητες που έχουν πληγεί από τσουνάμι να

⁷⁰ Ian Burton, Robert K. Kates, Gilbert F. White, *The Environment as Hazard*, ό.π., 213-220.

μπορούν να βελτιώνουν την προσαρμοστικότητα τους μέσω χαρτών επικινδυνότητας, εφαρμογή εκπαίδευσης και την ανάπτυξη συστημάτων προειδοποίησης⁷¹. Η οριοθέτηση των επιπέδων επικινδυνότητας, οι επίσημες ανταλλαγές πληροφόρησης, τα σύγχρονα συστήματα συναγερμού, τα κυβερνητικά σχέδια αντιμετώπισης καταστροφών είναι πολύ χρήσιμα εργαλεία. Όλα αυτά όμως περιορίζονται ακριβώς σ' ένα κεντρικό επίπεδο διοίκησης, πολύ περισσότερο όταν στην όλη εικόνα εισέρχεται και η οργάνωση διεθνούς βοήθειας που πρέπει να μεταφερθεί και να διανεμηθεί⁷².

Μία άλλη περισσότερο κοινωνιολογική θεώρηση προτιμά να δώσει έμφαση σε αυτά τα στοιχεία της προσαρμοστικότητας όπως η κοινωνική ανταπόκριση, η αυτοοργάνωση, η μάθηση και η συμβιοτικότητα, τα οποία περιγράφουν τη δυνατότητα των τοπικών κοινωνιών/ κοινοτήτων ν' αντιμετωπίζουν τις κρίσιμες καταστάσεις των φυσικών καταστροφών, μακριά και έξω από παρεμβάσεις κρατικών ή άλλων φορέων. Στο σημείο αυτό η προσαρμοστικότητα παίρνει τα χαρακτηριστικά ενός κινήματος «βάσης», δηλαδή μίας αυτονόητης αντίδρασης στην κρίση από την ίδια την πληττόμενη κοινότητα⁷³.

Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι και οι δύο προσεγγίσεις μπορούν να συνεισφέρουν κατά πολύ στην ερμηνεία και περαιτέρω χρήση αυτής της πολύτιμης έννοιας όσον αφορά τις φυσικές καταστροφές.

⁷¹ Eddie Bernard, «Tsunami», στο Jon Ingleton (ed.), *Natural Disaster Management*, Tudor Rose, 1999, 58-60.

⁷² Julie Morin, Benjamin De Coster et al., «Tsunami- resilient communities' development in Indonesia through educative actions: lessons from the 26 December 2004 tsunami», Jean- Christophe Gaillard, Pauline Texier (eds.), *Disaster Prevention and Management*. ό.π., 431εξ.

⁷³ Guy Sapirstein, *Social Resilience: The forgotten element in disaster reduction*, 7, http://www.oriconsulting.com/social_resilience.pdf

2.5. Κράτος και Διαχείριση Κρίσεων

Οι φυσικές καταστροφές αποτελούν κορυφαία σημεία κρίσης για το κράτος και τη λειτουργία του. Κατ' αυτό τον τρόπο συνδέονται ευθέως με την πολιτική διαδικασία.

Στην πολιτική διαδικασία η διαφορά της ελίτ από τον υπόλοιπο πληθυσμό έχει να κάνει με το γεγονός ότι αυτή διασφαλίζει και καρπώνεται τις κυρίαρχες αξίες που είναι ο σεβασμός, το εισόδημα και η ασφάλεια⁷⁴. Είναι ευνόητο λοιπόν ότι στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες ο επιμερισμός των κοινωνικών αξιών (από ποιους και προς ποιους) και η αυξητική τάση των απαιτήσεων των πολιτών προς το κράτος αποτελούν βασικές παραμέτρους της πολιτικής ως διαδικασίας λειτουργίας του κράτους. Στη συνάφεια αυτή, πολλοί κάνουν λόγο για κοινωνικοποίηση ως μία διαδικασία κατά την οποία οι πολίτες «μαθαίνουν» από το πολιτικό σύστημα να αυτοπεριορίζονται όσον αφορά στα αιτήματά τους⁷⁵.

Οι καταστροφές είναι καταστάσεις συλλογικού στρες. Πρόκειται, δηλαδή, για κοινωνικά μη-συνηθισμένα γεγονότα, τα οποία λειτουργούν ως καταλύτες αυξητικής πίεσης προς το πολιτικό σύστημα. Αυτό συμβαίνει διότι οι πολίτες που πλήττονται απ' αυτές διαμορφώνουν πλέον απαιτήσεις- και κυρίως απαιτήσεις ζωής και ασφάλειας- που ξεπερνούν αυτά που μπορούν να «λάβουν» υπό κανονικές συνθήκες από το κράτος⁷⁶. Οι πολιτικοί αναλυτές έχουν κάνει λόγο για «υπερφόρτωση εισερχομένων αιτημάτων» (*demandinputoverload*). Πρόκειται για μία κατάσταση που προκύπτει είτε από έναν όγκο αιτημάτων είτε από το ιδιάζον περιεχόμενο

⁷⁴Βλ. και Harold D. Lasswell, *Politics. Who gets What, When, How*, <http://www.policysciences.org/classics/politics.pdf>

⁷⁵ Charles E. Lindblom, «Another State of Mind», *APSR*, 76/1 (1982), 18.

⁷⁶ Gary A. Kreps, Thomas E. Drabek, «Disasters are Nonroutine Social Problems», *IJMED*, 14/2 (1996), 129-153.

αυτών, καθώς μία φυσική καταστροφή δημιουργεί ένα νέο πλαίσιο για την κοινωνία⁷⁷.

Η κατάσταση βέβαια δεν είναι ίδια πριν από το δραματικό γεγονός. Ο προγραμματισμός αντιμετώπισης μίας φυσικής καταστροφής και τα όποια μέτρα ανακούφισης είναι «χαμηλά» στη δημόσια ατζέντα. Όταν όμως συμβεί το γεγονός τότε τα αιτήματα/ αξιώσεις του πληθυσμού και οι απαντήσεις του κράτους συναπαρτίζουν ένα επίπεδο αμοιβαίας δράσης, το οποίο πάντοτε δεν λειτουργεί ικανοποιητικά. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι ο εξισορροπημένος επιμερισμός των κοινωνικών αξιών μετατρέπεται από σχετικά ισότιμος και ομοιογενής σε άνισος και προβληματικός όσον αφορά τις κοινωνικές τάξεις, τις εθνικές ή θρησκευτικές κοινότητες⁷⁸.

Η κατάσταση βέβαια επιδεινώνεται καθώς εμπλέκεται και η ανάγκη ερμηνείας του φαινομένου. Σε παλαιότερες εποχές και σε άλλες κοινωνίες η μεταφυσική ή θεολογική ερμηνεία της φυσικής καταστροφής απομάκρυνε την ευθύνη της πολιτικής ηγεσίας. Στις παρούσες όμως συνθήκες ολόκληρες κοινότητες θεωρούν υπεύθυνους ηγέτες ή πολιτικά συστήματα τα οποία αδυνατούν να προβλέψουν, ν' αντιμετωπίσουν και ν' ανακουφίσουν πληττόμενους πληθυσμούς. Η αδυναμία διαχείρισης της κρίσης υπερφορτώνει το πολιτικό σύστημα.

Κάναμε λόγο για υπερφόρτωση του πολιτικού συστήματος. Πιο πριν δώσαμε έμφαση στα αιτήματα/ αξιώσεις και στη δημόσια ατζέντα που διαμορφώνεται σε ένα πολιτικό σύστημα. Οι φυσικές καταστροφές ιδίως στις αναπτυσσόμενες χώρες παράγουν αιτήματα/ αξιώσεις ομάδων πληθυσμού, τα οποία δεν είναι εύκολο να

⁷⁷ Ryan E. Carlin, Gregory J. Love and Elisabeth J. Zechmeister, «Natural Disaster and democratic Legitimacy: the public opinion consequences of Chile's 2010 earthquake and Tsunami», *PRQ*, 67/1 (2014), 5.

⁷⁸ Gary A. Kreps, Thomas E. Drabek, ό.π., 142. Richard Stuart Olson, «Toward a Politics of Disaster: Losses, Values, Agendas and Blame», *IJMED*, 18/2 (2000), 270. Στο ίδιο παρουσιάζονται οι περιπτώσεις όπως οι σεισμοί στη Μανάγκουα της Νικαράγουα το 1972 και στη πόλη του Μεξικού το 1985 και οι επιπτώσεις τους στα αντίστοιχα πολιτικά συστήματα, αυτόθι, 271-272.

διαμορφώσουν τη δημόσια ατζέντα. Μπορεί να μη λείπει η εμφάνιση του προβλήματος (μέτρα πρόβλεψης μελλοντικών συμβάντων, άμεσα μέτρα ανακούφισης, οικονομική ή άλλη βοήθεια), όμως τα στάδια της εξειδίκευσης των αιτημάτων και της στρατηγικής επέκτασης αυτών ώστε να συμπεριλάβουν ευρύτατα τμήματα της κοινωνίας απουσιάζουν. Αυτό έχει να κάνει κυρίως με το γεγονός ότι ατονούν ή υπολειπόμενες ομάδες προάσπισης των συμφερόντων, ενώ στην καλύτερη των περιπτώσεων εθνοτικές ή θρησκευτικές συσσωματώσεις αναλαμβάνουν αυτό τον ρόλο, δηλαδή λειτουργούν ως διάυλοι διοχέτευσης της δυσαρέσκειας προς το πολιτικό σύστημα⁷⁹.

Η διαμόρφωση της δημόσιας ατζέντας (agendasetting) συνδέεται και με την επίλυση του προβλήματος (problemsolving). Και η επίλυση του προβλήματος αρκετά συχνά έχει να κάνει με τον «επίσημο», θεσμικό λόγο ερμηνείας και εξήγησης του φαινομένου. Η πολιτική ηγεσία θα χρησιμοποιήσει διάφορα είδη «λόγου» (τον παρακινητικό, τον νομικό, τον διοικητικό ή τον συναισθηματικό) για να απευθυνθεί στα τμήματα του πληθυσμού που την αφορούν⁸⁰.

Την επαύριον μίας φυσικής καταστροφής συναντούμε διάφορα είδη «λόγου» να εκπορεύονται από το πολιτικό σύστημα. Κάποιες φορές κατηγορείται το ίδιο το συμβάν (θεωρείται απρόοπτο και ανεπανάληπτο), άλλες φορές κατηγορούνται οι προηγούμενοι πολιτικοί και οι ηγεσίες που δεν είχαν λάβει τα απαραίτητα μέτρα για τέτοια φαινόμενα. Η αδυναμία διαχείρισης της κρίσης κατευθύνεται έντεχνα στην ανεπάρκεια οικονομικών ή άλλων πηγών (ενδεχομένως και της απαιτούμενης τεχνογνωσίας), ενώ άλλες φορές μομφές απευθύνονται σε όλους αδιάκριτα, από το πολιτικό σύστημα μέχρι τις τοπικές κοινότητες και τους απλούς ανθρώπους (που ενδεχόμενα έχτιζαν τα σπίτια τους σε επικίνδυνες παραθαλάσσιες περιοχές ή σε κατωφέρειες που πλημμυρίζουν εύκολα). Τέλος, συναντάται συχνά και το λεγόμενο «πέπλο της άγνοιας». Το πολιτικό σύστημα ισχυρίζεται ότι δεν γνώριζε, δεν

⁷⁹ Roger Cobb, et al., «Agenda building as a comparative political process», *APSR*, 70/1 (1976), 128εξ.

⁸⁰ Ann Schneider, Helen Ingram, «Social Construction of Target Populations: implications for Politics and Policy», *APSR*, 87/2 (1993), 334-347.

μπορούσε να προβλέψει ούτε και να σταθμίσει τις συνέπειες των όποιων αποφάσεων του⁸¹.

Στο σημείο αυτό πρέπει να σταθούμε κάπως περισσότερο. Ο τρόπος ερμηνείας του φαινομένου από το πολιτικό σύστημα, σε συνδυασμό βέβαια και με τα επίπεδα μόρφωσης του πληθυσμού, τις ήδη δεδομένες δυσαρέσκειες και τη δυνατότητα θεσμικής διοχέτευσης των παραπόνων, παράγουν διαφορετικά αποτελέσματα. Μπορεί τη μία φορά, για παράδειγμα, να δούμε μία αποδυνάμωση της πολιτικής νομιμοποίησης σε μία χώρα, όμως μπορεί να δούμε και να ενισχύεται η θέση του πολιτικού συστήματος μετά από μία μεγάλη φυσική καταστροφή⁸².

Στο όλο πλαίσιο αυτό που έχει να κάνει με την από- νομιμοποίηση του πολιτικού συστήματος, δεν πρέπει να μη λάβουμε υπόψη μας και τις γενικότερες τάσεις αμφισβήτησης που διαχέουν την παγκόσμια πολιτική. Είναι πλέον δεδομένο ότι το πολιτικό στρες των δεκαετιών του λεγόμενου «ψυχρού πολέμου» έχει διαδεχθεί ένα ευρέως διαδεδομένο πολιτικό άγχος, το οποίο εδράζεται στη μη εναρμόνιση των αναγκών των πολιτών με τις αποφάσεις της πολιτικής ηγεσίας του. Μπορεί αυταρχικά ή μη δημοκρατικά ή «ημιτελή» καθεστώτα ολοένα και περισσότερο να περιορίζονται σε παγκόσμιο επίπεδο, όμως η ανησυχία εξακολουθεί να υπάρχει και πολλές φορές παίρνει τη μορφή ενός οικολογικού άγχους. Κατά συνέπεια, ελλείπει ενός άλλου σοβαρότερου ιδεολογικού διακυβεύματος ένας σεισμός ή ένα τσουνάμι σε μία χώρα μπορεί ν' αποτελέσει κύρια πηγή ανησυχίας και αποσταθεροποίησης του πολιτικού συστήματος⁸³.

Στη λογική των πολύπλοκων προβλημάτων των οργανισμών- και τα κράτη είναι τέτοιοι πολύπλοκοι οργανισμοί- η αστάθεια πολλές φορές είναι δεδομένη,

⁸¹ Richard Stuart Olson, «Toward a Politics of Disaster: Losses, Values, Agendas and Blame», ό.π., 278-280.

⁸² Richard Stuart Olson, Vincent T. Gawronski, «From disaster event to political crisis: a '5C+A' framework for Analysis», *ISP*, 11/2010, 205-221.

⁸³ Σχετικά, Pippa Norris (ed.), *Critical Citizens. Global Support for democratic government*, Oxford University Press, 1999.

άσχετα με τη δημοκρατική νομιμοποίηση ή όχι που απολαμβάνει ένα καθεστώς. Η αστάθεια αυτή του συστήματος οφείλεται στο γεγονός ότι υπάρχει καθυστέρηση στην αντίδραση και στην απόκριση διαφόρων φορέων, γεγονός που οδηγεί τους ανθρώπους να μετριάζουν ή να υπερβάλλουν στις απαιτήσεις τους. Ακόμα και η επιλογή της μη αντίδρασης του κράτους απέναντι σε μία κρίση μπορεί να έχει τόσο θετικά όσο και αρνητικά αποτελέσματα. Η πολυπλοκότητα των κοινωνικών συστημάτων είναι εγγενώς ασταθής απέναντι στα σοκ των αλλαγών ή των διακοπών της ομαλής ροής. Κατά συνέπεια και η επίλυση του προβλήματος δεν μπορεί ποτέ να είναι πλήρης και οριστική. Απαιτούνται συνεχείς συμβιβασμοί και μία ανάπτυξη μίας κοινώς αποδεκτής κατανόησης του προβλήματος. Κυρίως όμως απαιτείται μία διαφορετική θεώρηση της σχέσης της κοινωνίας με τη φυσική καταστροφή.

Θα ήταν απλοϊκό και μηχανιστικό να ισχυρισθεί κανείς, για παράδειγμα, ότι η φτώχεια και η εξαθλίωση ωθούν αγροτικούς πληθυσμούς προς τα επιρρεπή προς επικινδυνότητα προάστια των ταχύτατα αναπτυσσόμενων πόλεων σε Αφρική και Ασία. Αυτό δεν σημαίνει ότι ως διαπίστωση δεν είναι αληθές. Δεν είναι όμως ικανοποιητικό για τη βαθύτερη κατανόηση των επιπτώσεων μίας φυσικής καταστροφής, εν προκειμένω πλημμυρών που καταστρέφουν σπίτια και εργασίες σ' αυτά τα προάστια. Ομάδες επιμέρους συμφερόντων όπως διάφορες εταιρείες που δραστηριοποιούνται με τους ανθρώπους των προαστίων ή που εμπορεύονται προϊόντα σ' αυτές τις περιοχές, κατασκευαστικές εταιρείες, βιομηχανίες μαζικής παραγωγής και φθηνού εργατικού δυναμικού, παγκόσμια κρίση των αγροτικών προϊόντων και ερήμωση της υπαίθρου είναι μερικοί από τους διαύλους ροής ενός συστήματος που είναι ασταθές. Το ίδιο συμβαίνει και με τις μεταναστευτικές ροές που αλλάζουν την εθνογεωγραφία σε ολόκληρες περιοχές. Τέτοια και άλλα φαινόμενα δεν μπορούν ν' αντιμετωπισθούν στενά στη λογική αιτίου και αιτιατού. Απαιτούν δυναμικές προσεγγίσεις και συμπερίληψη όλων των παραμέτρων στην ερμηνεία του φαινομένου⁸⁴.

⁸⁴ Βλ. αναλυτικά, Γκάρεθ Μόργκαν, Οι όψεις της Οργάνωσης. Εισαγωγή στις θεωρίες Οργάνωσης και Διοίκησης, μετ. Μ. Γιαμαλίδου, ΕκδόσειςΚαστανιώτη, 2000 (1997), 299εξ.

2.6. Φυσικές καταστροφές και πολιτικοκοινωνική αστάθεια.

Στη Νότια Αφρική συνεχείς διαμάχες ξεσπούν ανάμεσα σε πληθυσμούς που συρρέουν στα αστικά κέντρα για τη διεκδίκηση περιβαλλοντικών πηγών όπως το νερό και η γη. Στην Ινδονησία οι τοπικές διαμάχες γύρω από τα δάση και την εκμετάλλευσή τους επιδεινώνει καθημερινά τη λειτουργία και αποτελεσματικότητα των τοπικών και των κεντρικών αρχών. Παραδοσιακές κοινότητες που ζούσαν από τα δάση αναγκάζονται να τα εγκαταλείψουν, με αποτέλεσμα διαμαρτυρίες και συγκρούσεις ανάμεσα στο κράτος, τους πλούσιους που θέλουν να κερδοσκοπήσουν από τη μίσθωση των δασικών εκτάσεων και τους ακτιβιστές ή τα μέλη των τοπικών κοινοτήτων. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η περιβαλλοντική επιδείνωση συνδυάζεται με την από χρόνια προσπάθεια του κεντρικού κράτους να αποσταθεροποιήσει τον παραδοσιακό τρόπο ζωής ολόκληρων κοινοτήτων⁸⁵.

Δεν είναι όμως μόνο η αστάθεια που προκαλείται σ' ένα κράτος από τις περιβαλλοντικές κρίσεις. Αν ανατρέξουμε στην ιστορία, θα θυμηθούμε πως ο καταστροφικός τυφώνας στο Μπαγκλαντές αποτέλεσε το έναυσμα για τον πόλεμο της ανεξαρτησίας της χώρας αυτής από το Πακιστάν (1971), πως ο σεισμός που κατάρτηψε τη Μανάνγκουα στη Νικαράγουα προκάλεσε την ένοπλη εξέγερση και τον επακολουθήσαντα εμφύλιο που ανάρτηψε την κυβέρνηση της χώρας ή πως οι τεράστιες δασικές πυρκαγιές που έπληξαν τη ΝΑ Ασία και συγκεκριμένα την Ινδονησία το 1997 αύξησαν την κοινωνική πίεση προς την κυβέρνηση της χώρας. Είναι χαρακτηριστικό ότι κατά την περίοδο της ξηρασίας (1997-1998) οι καταστροφικές φωτιές στην χώρα αφάνισαν 9,7 εκατομμύρια εκτάρια παρθένου και καλλιεργημένου δάσους και επέφεραν περίπου 10 εκατομμύρια δολάρια απώλειες στους πολίτες της περιοχής.

Το σημείο συνάντησης των περιβαλλοντικών αιτιών και των φυσικών καταστροφών σε σχέση με την πολιτική αστάθεια ονομάζεται με τον τεχνικό όρο *climate-related flashpoints*. Ένα αξιοσημείωτο παράδειγμα είναι η ξηρασία και η

⁸⁵ Thomas F. Homer-Dixon, *Environment, scarcity and violence*, Princeton University Press, 1999, 103.

συνεπαγόμενη πείνα στη Σομαλία και το πώς ο συνδυασμός αυτός αποτέλεσε το υπόβαθρο για τις ένοπλες αντιπαραθέσεις ομάδων στην περιοχή⁸⁶.

Όλα αυτά βέβαια δεν συμβαίνουν σε κάποιο κοινωνικό κενό. Οι φυσικές καταστροφές οξύνουν ακόμη περισσότερο τις κοινωνικές ανισότητες που προϋπήρχαν σε μία κοινωνία. Για παράδειγμα, δεν είναι σπάνιες οι συγκρούσεις που προκύπτουν όταν η χρήση της γης αλλάζει σαν συνέπεια μίας πλημμύρας ή ενός τσουνάμι όπως έγινε στην Ινδονησία και στη Σρι Λάνκα. Η παραδοσιακή χρήση της γης δίνει τη θέση της σε μία εμπορική εκμετάλλευση της εγκαταλελειμμένης ζώνης⁸⁷. Είναι αυτές οι επιπτώσεις που μεγεθύνουν την καταστροφή και τη συνδέουν με τις διαδικασίες ανάπτυξης στις αναπτυσσόμενες χώρες. Αυτό υπονοεί ότι ένα ανάλογο φυσικό συμβάν δεν θα επέφερε τα ίδια αποτελέσματα- τα οποία συνδέονται με την ανάπτυξη μίας χώρας- σε χώρες ανεπτυγμένες της Ευρώπης ή στις ΗΠΑ.

Το ίδιο μπορεί κανείς να ισχυρισθεί και σχετικά με την άκρως αισιόδοξη άποψη ότι μετά από φυσικές καταστροφές κυριαρχεί μία συναίνεση και ομοφωνία στην αντιμετώπιση της κρίσιμης κατάστασης (οι λεγόμενες «αλτρουιστικές» ή «θεραπευτικές» κοινότητες). Είπαμε ότι προηγούμενες εντάσεις και διαφορές οξύνονται. Είπαμε ότι προκύπτουν νέες δυνατότητες εκμετάλλευσης που προκαλούν αντιδράσεις και εξεγέρσεις. Ακόμη περισσότερο, αυτά τα γεγονότα επιφέρουν μία αποδυνάμωση έως ολική καταστροφή όλης της υλικοτεχνικής και διοικητικής υποδομής της πληγείσας περιοχής. Στο κενό της εξουσίας που προκύπτει, είναι φυσικό να κυριαρχούν παράνομα ή παρακρατικά ένοπλα δίκτυα. Καθώς ο παραγωγικός μηχανισμός έχει πληγεί ή ο εθνικός πλούτος διοχετεύεται κατά πολύ προς τις πληγείσες περιοχές, κοινωνικές ομάδες εκφράζουν τη δυσαρέσκεία τους γιατί το βιοτικό τους επίπεδο πλέον αποκλίνει ανοιχτά σε σχέση μ' αυτό που είχαν

⁸⁶ Ilan Kelman, «Beyond disaster, beyond diplomacy», Mark Pelling (ed.), *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, 118-119.

⁸⁷ Mark Pelling, Kathleen Dill, '*Natural Disasters' as catalysts of political action*, Chatham House, ISP/NSC Briefing Paper 06/01, 2, <https://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/public/Research/International%20Security/bpresilience.pdf>

επιτύχει πριν την καταστροφή. Οι προσδοκίες ανάπτυξης άλλων κοινωνικών ομάδων ματαιώνονται, διότι όλες οι εθνικές προσπάθειες και η διεθνής αρωγή πλέον δίνεται στοχευμένα σε συγκεκριμένες περιπτώσεις.

Η καταστροφή ως έκτακτο συμβάν κρίσης προκαλεί αποσταθεροποίηση και σε ένα άλλο επίπεδο. Δεν είναι μόνο ο πληθυσμός που έχει πληγεί από τη φυσική καταστροφή και διαμαρτύρεται. Δεν είναι μόνο τα διάφορα ένοπλα ή μη δίκτυα τα οποία εκμεταλλεύονται τη δυσaréσκεια μίας περιοχής. Πολλές φορές συναντάμε και την κρίσιμη μάζα όλων αυτών, από την εκκλησία και τις οργανώσεις της μέχρι τις νεολαιίστικες κινήσεις και από τις συνδικαλιστικές οργανώσεις μέχρι τις εθελοντικές ομάδες, που εστιάζουν στο κρίσιμο γεγονός την αναποτελεσματικότητα και τον αυταρχισμό της κεντρικής κυβέρνησης την οποία καταγγέλλουν. Μετατρέπουν τα γεγονότα της φυσικής καταστροφής και τις μετέπειτα επιπτώσεις τους ως πολιτικά γεγονότα. Προσπαθούν δηλαδή να διαμορφώσουν τη δημόσια ατζέντα⁸⁸.

Όπως μπορεί εύκολα να εικάσει κανείς οι προηγούμενοι λόγοι δυσaréσκειας και αντίδρασης έχουν να κάνουν όχι τόσο με τους φτωχούς και εξαθλιωμένους, τα θύματα μίας φυσικής καταστροφής, όσο με «μεσαία» κοινωνικά στρώματα, τα οποία δεν έχουν πληγεί και τα οποία αναπτύσσονται ραγδαία στις αναπτυσσόμενες χώρες. Είναι οι ίδιες αυτές κοινωνικές ομάδες που θα συγκρουστούν για την ιδιοποίηση του μεγαλύτερου μέρους της οικονομικής ευκαιρίας, που προσφέρεται στη χώρα από διεθνείς οργανισμούς και άλλες οργανώσεις του εξωτερικού. Πολλές φορές μάλιστα οι τοπικές εξεγέρσεις και ανταρσίες έχουν να κάνουν λιγότερο με την τύχη των τοπικών πληθυσμών που έχουν πληγεί από τη φυσική καταστροφή και περισσότερο με τον διαγκωνισμό για τη μοιρασιά της ξένης βοήθειας από τους ηγέτες ή τις ομάδες των περιοχών αυτών⁸⁹.

⁸⁸ Jon Shefner, «Pre- and post- disaster political instability and contentious supporters: a case study of political ferment», *IJMED*, 17/2 (1999), 154.

⁸⁹ Rakhi Bhavnani, *Natural Disaster Conflicts*, Harvard University Cambridge, Massachusetts, February 2006, *passim*.

Σε κάθε περίπτωση, και ανεξάρτητα από πού μπορεί να προέρχεται η δυσαρέσκεια, η θεωρία της μετά την κρίση συναίνεσης καταπίπτει και εμπειρικά. Έρευνα συγκεντρωτική σε χώρες του αναπτυσσόμενου κόσμου, που δοκίμασαν φυσικές καταστροφές, δείχνει ότι υπάρχει σαφώς μία αύξηση της δυσαρέσκειας και της αγανάκτησης μετά τη φυσική καταστροφή. Ότι τα καταστροφικά αποτελέσματα συναρτώνται με το μέγεθος του πληθυσμού και την προηγηθείσα πολιτική ή κοινωνική αστάθεια, αλλά και αντίστροφα από το εύρος των πόρων που δύναται να διαθέσει ένα κράτος για να καταπραΰνει την ογκούμενη δυσφορία. Η πορεία προς την αναπτυξιακή διαδικασία αναστέλλεται, ενώ αυταρχικοποιείται το πολιτικό σύστημα, καθώς οι κυβερνήσεις κηρύσσουν τον στρατιωτικό νόμο και την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, έμμεσα στρατιωτικοποιώντας ακόμη περισσότερο τις συγκρούσεις και τις σχετικές διεκδικήσεις⁹⁰.

Θα μπορούσε να πει κανείς ότι εάν η αναπτυξιακή διαδικασία αναστέλλεται από μία φυσική καταστροφή, τότε η επανεκκίνησή της θα μπορούσε να μετριάσει τις δυσμενείς επιπτώσεις. Μία τρέχουσα οπτική- που θα μπορούσε να αποκληθεί ως «νέο- φιλελεύθερη»- βλέπει στην οικονομική κυρίως ανάπτυξη την υπέρβαση των όποιων προβλημάτων. Δεν είναι τόσο απλά τα πράγματα. Η εμπειρία χωρών σε φάση ανάπτυξης που επλήγησαν από φυσικές καταστροφές (όπως το Ελ Σαλβαδόρ από κυκλώνα το 1998) δείχνει ότι αυτό που χρειάζεται είναι κυρίως μία κοινωνική ανάπτυξη και μία ενεργή συμμετοχή του κράτους στην επίλυση προβλημάτων που προηγούνται του καταστρεπτικού συμβάντος (όπως το πρόβλημα της ιδιοκτησίας γης στο Ελ Σαλβαδόρ). Φυσικά, ένα κράτος αποδυναμωμένο από το ιδεολογικό ρεύμα του «νέο- φιλελευθερισμού» δεν μπορεί να υποσχεθεί πολλά στο συγκεκριμένο σημείο⁹¹.

⁹⁰Αναλυτικά, βλ. Richard Stuart Olson, A. Cooper Drury, «Un- therapeutic Communities: a cross- national analysis of post- disaster political unrest», *IJMED*, 15/2 (1997), 221-238.

⁹¹ Ben Wisner, «Risk and the Neoliberal State: Why post- Mitch lessons didn't reduce El Salvador's earthquake losses», *Disasters*, 25/3 (2001), 251-268.

Είδαμε λοιπόν ότι φυσικές καταστροφές δύνανται να προκαλέσουν πολιτική και κοινωνική αστάθεια στις περιοχές που ενσκήπτουν. Αυτή η διαπίστωση επιδέχεται πάντοτε συγκριτικές μετρήσεις και επηρεάζεται από πολλές παραμέτρους όπως ο πληθυσμός, η οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη, η φύση του πολιτικού καθεστώτος κ.α. Η συνάρτηση εξακολουθεί να είναι πολυπαραγοντική.

2.7. Φυσικές καταστροφές και ανθρώπινες ανάγκες.

Η αντιμετώπιση των φυσικών καταστροφών από το πολιτικό σύστημα μπορεί να εντοπισθεί σε επίπεδο ικανοποίησης αναγκών του συνόλου στη βάση της θεωρίας των αναγκών του ανθρωπιστή ψυχολόγου *Abraham Maslow*. Πρόκειται για μία πυραμίδα ιεράρχησης των αναγκών του ανθρώπου, η οποία στη βάση της ταξινομεί τις φυσιολογικές/ βιολογικές ανάγκες και τις ανάγκες ασφαλείας και βαίνει προς την κορυφή μέσω των κοινωνικών αναγκών ή αναγκών κοινωνικής αποδοχής, των αναγκών αυτοεκτίμησης και αυτοπραγμάτωσης. Ύστερα από την ικανοποίηση των φυσικών/ βιολογικών αναγκών το υποκείμενο μπορεί να προχωρήσει στο επόμενο στάδιο και να προσπαθήσει να πετύχει την προσωπική του ασφάλεια, την οικονομική του ασφάλεια, την υγεία και το ικανοποιητικό επίπεδο της ζωής, καθώς και την ασφάλεια απέναντι σε φυσικές καταστροφές, πολέμους και επιδημίες⁹².

Οι φυσικές καταστροφές συνιστούν κατά κάποιο τρόπο σοκ στην «μασλόβια» πυραμίδα των αναγκών. Αυτό σημαίνει ότι άτομα που μέχρι εκείνη την στιγμή θεωρούσαν ως αυτονόητα δεδομένα την τροφή, την κατοικία και την εργασία τους, ξαφνικά λόγω του συμβάντος «πέφτουν» στη βάση της πυραμίδας των αναγκών. Η αναζήτηση των πρωταρχικών αναγκών γίνεται πια ο κανόνας και το κράτος, το οποίο

⁹² «Maslow's hierarchy of needs», <http://fileserv.net-texts.com/asset.aspx?dl=no&id=7153>

μέχρι τότε παρείχε ένα πλαίσιο εγγύησης για την εξασφάλιση αυτών, μετατρέπεται σε δέκτη των παραπόνων και των αντιδράσεων αυτών των πληθυσμών⁹³.

Σε αντίξοες καταστάσεις συμβαίνει συχνά οι πρωταρχικές ανάγκες να εξοβελίζονται τις «πιο πάνω» (κατά την πυραμιδική ιεραρχία) ανάγκες, για παράδειγμα της αυτοεκτίμησης, του αυτοσεβασμού ή της κοινωνικής υπόληψης. Παρόλα αυτά, αυτή η διαπίστωση δεν είναι απόλυτη. Οι φυσικές καταστροφές οδηγούν σε μία επαναιεράρχηση των ανθρωπίνων αναγκών για κάποιες πληθυσμιακές ομάδες, όμως αυτό δεν σημαίνει πάντοτε ότι οι «υψηλότερες» ανάγκες θυσιάζονται για τις «κατώτερες» ή τις πρωταρχικές. Αλλά ακόμα και σε μία τέτοια περίπτωση η οργή και η αντίδραση απέναντι στις κρατικές επεμβάσεις αρωγής και ανακούφισης υποδηλώνουν ότι στους εξεγερμένους επιζώντες της καταστροφής δεν έχει εκλείψει η απαίτηση να τους αντιμετωπίζει η πολιτεία με αξιοπρέπεια και σεβασμό, ανάγκη που είναι στην κορυφή της πυραμιδικής ιεραρχίας⁹⁴.

Σε κάθε περίπτωση, το πολιτικό σύστημα βρίσκεται σε έκτακτη κατάσταση πίεσης. Και αυτό διότι οφείλει να ικανοποιεί ή καλύτερα να παρέχει ένα αξιόπιστο πλαίσιο προστασίας της ιεραρχίας των ανθρωπίνων αναγκών. Στην αντίθετη περίπτωση από- νομιμοποιείται. Για να το πετύχει αυτό, λοιπόν, προχωρά στην εφαρμογή διαφόρων μέτρων. Καταρχήν ο λόγος για μέτρα προφύλαξης και πρόβλεψης σε περίπτωση που οι φυσικές καταστροφές σε μία περιοχή είναι σχετικά επαναλαμβανόμενα φαινόμενα. Το αμέσως επόμενο στάδιο έχει να κάνει με την προσπάθεια να ελαχιστοποιηθούν, κατά το δυνατό, οι συνέπειες της καταστροφής στις πρωταρχικές ανάγκες όπως είναι η τροφή και η κατοικία. Η συγκέντρωση και αποθήκευση τροφών, σπόρων, λιπασμάτων είναι στο πλαίσιο αυτής της τακτικής, όπως επίσης και η μελετημένη διαφοροποίηση της αγροτικής παραγωγής που επιτρέπει την επιβίωση σε κάποιες ποικιλίες φυτών παρά τις αντίξοες συνθήκες

⁹³ Richard Stuart Olson, Vincent T. Gawronski, «From disaster event to political crisis: a '5C+A' framework for Analysis», ό.π., 207-208.

⁹⁴ Ben Wisner et al., *At Risk. Natural Hazards, people's vulnerability and disasters*, ό.π., 100-101. Βλ. και James C. Scott, *Domination and the arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven and London, 1990.

(συνήθως σε περιπτώσεις παρατεταμένης ξηρασίας ή πλημμυρίδων). Η διαφοροποίηση της παραγωγής μπορεί να μετατραπεί και σε διαφοροποίηση των πηγών εισοδήματος μίας περιοχής. Αυτό μπορεί να περιλαμβάνει από την εγκατάλειψη της αγροτικής εκμετάλλευσης που είναι περισσότερο ευάλωτη σε φυσικές καταστροφές μέχρι την ενασχόληση με νόμιμο ή παράνομο εμπόριο και την ιδιοποίηση υλικών και κτιρίων που έχουν εγκαταλειφθεί από τους κατόχους τους, στα πλαίσια μίας επιβιωτικής οικονομίας⁹⁵.

Ακόμη περισσότερο, το σοκ των αναγκών που περιγράψαμε μπορεί να μετριασθεί μέσω της ενεργού συμμετοχής του πληθυσμού σε άτυπα κοινωνικά δίκτυα προστασίας και αλληλοϋποστήριξης. Είναι στο σημείο αυτό που τείνει να αμφισβητηθεί εν τοις πράγμασι η ιεραρχία της «μασλόβιας» πυραμίδας, καθώς οι πρωταρχικές ανάγκες και η ικανοποίηση τους συνδυάζονται με «ανώτερες» ανάγκες όπως είναι η κοινωνική αναγνώριση και ο αλληλοσεβασμός. Αυτά τα κοινωνικά δίκτυα δεν είναι μόνο παράνομες οργανώσεις και ένοπλα τμήματα τοπικών πατρώνων, μπορεί να είναι και εθελοντικές ομάδες θρησκευτικού ή εθνοτικού χαρακτήρα, οι οποίες προϋπάρχουν της καταστροφής και δραστηριοποιούνται για τα ασθενέστερα μέλη της κοινωνίας όπως είναι οι ηλικιωμένοι, τα παιδιά και οι φτωχοί.

Κλείνοντας υπενθυμίζουμε ότι οι θεσμοί υπάρχουν και λειτουργούν για την εξασφάλιση και εγγύηση των ανθρωπίνων αναγκών. Σε έκτακτες καταστάσεις μετά από φυσικές καταστροφές, θα ήταν λάθος η απόλυτη επικέντρωση των θεσμών στην ικανοποίηση των πρωταρχικών αναγκών, που θυμίζουμε συνιστούν τη βάση της «μασλόβιας» πυραμίδας. Πέρα από την τροφή, την στέγαση και την ασφάλεια, οι πληγέντες πληθυσμοί δεν απεμπολούν και τις «υψηλότερες» ή ποιοτικότερες ανάγκες τους. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ήδη η σκέψη και η πρόθεση στα επιχειρησιακά σχέδια των αρχών αντιμετώπισης κρίσεων για μία συνολικότερη προσέγγιση και επίλυση του προβλήματος. Μία από τις συνολικές αυτές προτάσεις είναι και το μέτρο της «εκκένωσης» και της μετακίνησης πληθυσμιακών ομάδων σε άλλες περιοχές που να έχουν όμως τις κατάλληλες υποδομές και να προσφέρουν

⁹⁵ Ben Wisner, Piers Blaikie, Terry Cannon and Ian Davis, *At Risk. Natural Hazards, people's vulnerability and disasters*, ό.π., 103.

ευκαιρίες για εργασία, σπουδές και ψυχαγωγία. Η αναζήτηση μίας καλύτερης ποιότητας ζωής είναι ένα ακόμη στοίχημα που μπορεί να «παιχτεί», ακόμα και με την αφορμή ενός τόσο τραυματικού συμβάντος όπως μία φυσική καταστροφή. Απαιτείται βέβαια σύνεση, διότι τέτοια μέτρα δεν είναι παρά θεωρητικές προτάσεις που μέλει ν' αποδειχτούν λειτουργικές, ενώ αφορούν συνήθως περιορισμένους αριθμούς πληγέντων, χώρες ανεπτυγμένες και δυνατότητες χρονικά ευχερούς μεταφοράς και μετεγκατάστασης⁹⁶.

⁹⁶Σχετικά, Donald A. Donahue, et al., All Needs approach to Emergency Response, Monterey California, Calhoun Institutional Archive of the Naval Post Graduate School, 1/2/2012, <http://calhoun.nps.edu/bitstream/handle/10945/24996/124.pdf?sequence=1>

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ.

ΚΡΑΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ

ΟΙ ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΑΪΛΑΝΔΗΣ
ΚΑΙ ΙΝΔΟΝΗΣΙΑΣ

Κεφάλαιο 1. Αποικιοκρατία και Εθνική Συγκρότηση.

1α. Αποικιοκρατικό παρελθόν και κρατική δομή. Ινδονησία

Η Ινδονησία έχει ένα πλούσιο αποικιοκρατικό παρελθόν. Οι ολλανδικές αποικίες στην περιοχή της ΝΑ Ασίας ονομάζονταν Ολλανδικές Ινδίες ή και Τροπική Ολλανδία. Ο όρος «Ινδονησία» είναι και αυτός προϊόν της αποικιοκρατίας, καθώς εισήχθη από τον Βρετανό ανθρωπολόγο *J. R. Logan* το 1850 κατ' αναλογία του όρου «Πολυνησία». Στη συνέχεια εκλαϊκεύτηκε και γενικεύτηκε από τον Γερμανό ανθρωπολόγο *Adolf Bastian* στο βιβλίο του *Indonesien* (1884). Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, στην Ολλανδία, αποικιοκρατική μητρόπολη του εν λόγω νησιωτικού αρχιπελάγους, υιοθετήθηκε ο όρος *Indonesische Vereeniging* ή *Perhimpunan Indonesia*. Σε κάθε περίπτωση η ονομασία καθιερώθηκε και αμέσως υιοθετήθηκε και από το μετέπειτα εθνικιστικό κίνημα της απελευθέρωσης από τους Ολλανδούς⁹⁷.

Το αποικιοκρατικό παρελθόν της χώρας μας απασχολεί όχι μόνο σε μία ιστορική διάσταση, αλλά στη βάση πολλών διαπιστώσεων που γίνονται από σύγχρονους ερευνητές ότι αυτό επέδρασε καταλυτικά στον τρόπο που πραγματοποιήθηκε η εθνική συγκρότηση της χώρας. Για παράδειγμα, τα σημερινά φαινόμενα διαφοράς και πελατειακών εξυπηρετήσεων δεν είναι πρωτόφαντα εάν τα εντάξουμε στην επί 350 χρόνια συνεχή αποικιοκρατική εκμετάλλευση της χώρας. Είναι οι μακρινοί απόηχοι της δράσης της ολλανδικής Εταιρείας των Ανατολικών Ινδιών (VOC), η οποία από τις αρχές του 17^{ου} αιώνα άρχισε να εγκαινιάζει εμπορικούς σταθμούς διακίνησης καφέ, καπνού, ζάχαρης και τσαγιού σε ολόκληρο το αρχιπέλαγος. Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα η εμπορικού τύπου αποικιοκρατία καταρρέει. Η Εταιρεία χρεοκοπεί και το Ολλανδικό κράτος αναλαμβάνει τη διακυβέρνηση όλης της περιοχής που μέχρι τότε αποτελούσε «επικράτεια» της εν λόγω Εταιρείας⁹⁸.

⁹⁷ Robert Cribb, Audrey Kahin, *Historical Dictionary of Indonesia*, Historical Dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East, No 51, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, Toronto, Oxford 2004, 186.

⁹⁸ Doris K. Gamino, «Annäherung an ein unbekanntes Land», *APuZ*, 62/11-12/2012, «Indonesien», 5-6, <http://www.bpb.de/apuz/75760/annaehderung-an-ein-unbekanntes-land-essay?p=all>

Οι Ολλανδοί παραμερίζουν κάθε μορφή αυτόχθονης κοινωνικής οργάνωσης που προϋπήρχε αυτών. Κατάσχουν τα πλούσια εδάφη με τις εκτεταμένες καλλιέργειες και αφήνουν μόνο μικρά αγροτεμάχια για την επιβίωση του ντόπιου πληθυσμού. Ακόμη περισσότερο καθιερώνουν έναν αυστηρό εθνικό καταμερισμό της παραγωγικής διαδικασίας. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι αυτοί διατηρούν τις ιδιοκτησίες των μεγάλων καλλιεργειών και τις εμπορικές δοσοληψίες στις διεθνείς αγορές, ένας μικρός αριθμητικά κινεζικός μεταναστευτικός πληθυσμός αναλαμβάνει τις εσωτερικές εμπορικές δοσοληψίες και οι γηγενείς περιορίζονται, σε συνθήκες φτώχειας, να καλλιεργούν τις φυτείες τσαγιού, καφέ, καουτσούκ και φοινικέλαιου. Αυτό δεν άλλαξε ούτε και όταν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα εγκαινιάστηκε από τους Ολλανδούς η λεγόμενη «Ηθική Πολιτική», δηλαδή ένας είδος εκσυγχρονισμού της αποικίας το οποίο συνίστατο στην ευρύτερη ενσωμάτωση των ντόπιων στην αποικιακή διοίκηση⁹⁹.

Η κοινωνική πραγματικότητα δεν αλλάζει. Όμως δεν γίνεται να μην επισημανθούν κάποια χρήσιμα συμπεράσματα. Από τη μία πλευρά, η νέα πολιτική των Ολλανδών ήλθε σαν αποτέλεσμα και ανταπόκριση της κριτικής αρκετών φιλελεύθερων Ολλανδών στη μητρόπολη κατά της απάνθρωπης προηγούμενης πολιτικής που, για παράδειγμα, καταδίκασε σε εξοντωτική εργασία εκατομμύρια Ινδονήσιους, απαιτώντας με τη βία μαζικές «καταθέσεις» αγροτικής παραγωγής. Κατά συνέπεια δεν ήταν μία τοπική απαίτηση εκδημοκρατισμού του αποικιοκρατικού συστήματος. Από την άλλη πλευρά, το εύρος της διαχείρισης που απαιτούσε το εκτεταμένο γεωγραφικά αρχιπέλαγος της χώρας, ανάγκασε τις αποικιοκρατικές αρχές να προσπαθήσουν να εντάξουν στη διοίκηση και το ντόπιο στοιχείο. Αλλιώς δεν θα ήταν δυνατό να γίνει εμπόριο γρήγορα και αποτελεσματικά σε μία τέτοια γεωγραφική ενότητα. Αυτό είχε σαν έμμεσο αποτέλεσμα τη σταδιακή διαμόρφωση μίας ντόπιας ιντελιγκέντσιας που μαζί με τους τοπικούς επιχειρηματίες, θα αποτελέσουν το πρόπλασμα μίας εθνικής αστικής τάξης¹⁰⁰

⁹⁹ Alasdair Bowie, Danny Unger, *The Politics of Open Economies. Indonesia, Malaysia, the Philippines, and Thailand*, Cambridge University Press, 2002 (1997), 45.

¹⁰⁰ Robert Cribb, Audrey Kahin, ό.π., Εισαγωγή.

Η γρήγορη και κάπως απότομη ενσωμάτωση της αγροτικής οικονομίας στις διεθνείς αγορές ήταν μία κοινή πραγματικότητα για τις χώρες της αποικιοκρατούμενης ΝΑ Ασίας, και ακριβώς γι' αυτό τον λόγο η δημιουργία μίας κεντρικής γραφειοκρατικής οργάνωσης (τόσο στην Ινδονησία όσο και σε Μαλαισία και Φιλιππίνες) έλαβε χώρα από αποίκους διοικητές και όχι τόσο από την ενσωμάτωση αυτοχθόνων σε διοικητικές λειτουργίες (όπως συμβαίνει για παράδειγμα στη Βρετανική Ινδία). Αυτό σημαίνει ότι επειδή η αγροτική οικονομία και τα εμπορικά κέρδη ήταν πεδίο δράσης και εκμετάλλευσης των αποικιοκρατών, οι ντόπιοι επιχειρηματίες άρχισαν να αναπτύσσονται χρησιμοποιώντας τις πολιτικές διασυνδέσεις τους με την διοικητική γραφειοκρατία, με αμοιβαίες παραχωρήσεις και εξυπηρετήσεις¹⁰¹.

Ταυτόχρονα, οι Ολλανδοί ήταν απρόθυμοι να προχωρήσουν στην εισαγωγή και καθιέρωση ενός γενικού νομικού συστήματος. Αυτό οφειλόταν εν μέρει στην πεποίθησή τους ότι για τους ντόπιους οι ηθικές αξίες υπερέχουν των νομικών κανόνων όσο και από την τάση τους να εξοικονομούν χρόνο και κόστη διοίκησης, καθώς τους ήταν περισσότερο επωφελές να αφήνουν να λειτουργούν διάφορα νομικά υποσυστήματα, συνθέσεις τοπικών κωδίκων και άγραφων νόμων με στοιχεία της δυτικής νομικής επιστήμης. Εάν αυτή ήταν η πρακτική κατά την περίοδο της Εταιρείας των Ανατολικών Ινδιών, αυτή δεν μεταβλήθηκε και όταν τη θέση της πήρε το ίδιο το ολλανδικό κράτος, αφού και αυτό θεωρούσε ότι ήταν αποτελεσματικότερο να αφήνεις να διοικείται ο ντόπιος πληθυσμός σύμφωνα με τους δικούς του νόμους και ηθικούς κώδικες¹⁰².

Όπως είναι κατανοητό οι συνέπειες αυτής της πραγματικότητας ήταν τεράστιες και σημάδεψαν και την μετα- αποικιοκρατική περίοδο. Από τη μία πλευρά,

¹⁰¹ Antoinette R. Raquiza, *State Structure, Policy Formation, and Economic Development in Southeast Asia. The political economy of Thailand and the Philippines*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2012, 8-9.

¹⁰² Robert Cribb, «A system of exemptions: historicizing state illegality in Indonesia», *The State and Illegality in Indonesia*, Edward Aspinall, Gerry Van Klinken (editors), Leiden 2011, 45-46.

η απουσία ενός τυπικά και γενικά καθορισμένου νομικού συστήματος διακυβέρνησης και από την άλλη πλευρά ο αυστηρός κοινωνικός και εθνικός διαχωρισμός, με την άνιση κατανομή του πλούτου και εκατομμύρια ανθρώπους στα όρια της επιβίωσης, «σημάδεψαν» χαρακτηριστικά την σύγχρονη ιστορία της χώρας.

1β. Ο στρατός στην Ινδονησία και η μετα- αποικιοκρατική περίοδος

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να δούμε σε συντομία πως αυτή η τεράστια χώρα κερδίζει την ανεξαρτησία της από την ολλανδική αποικιοκρατία και πως αυτή η διαδικασία αναδεικνύει τον ρόλο του απελευθερωτικού στρατού. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς όπως θα δούμε και αργότερα ο στρατός θα αποκτήσει τον χαρακτήρα ενός θεσμού εθνικής ενότητας, γεγονός που θα αναδειχθεί και στη συνεισφορά του στην αντιμετώπιση των διαφόρων φυσικών καταστροφών.

Το αντι- ολλανδικό εθνικό συναίσθημα θα αφυπνισθεί έντονα κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου. Προσωπικότητες όπως ήταν ο *Sukarno*, ο *Mohammad Hatta* και ο *Sutan Sjahrir* θα προβληθούν ως οι πιο χαρακτηριστικές ενός εθνικιστικού κινήματος, που δεν θα ταυτιζόταν πλέον ούτε με το Ισλάμ ούτε με τον κομμουνισμό. Ο *Sukarno* θα είναι αυτός τελικά που θα προχωρήσει στην ίδρυση του Εθνικού Κόμματος της Ινδονησίας (PNI), το 1927 και θα δοκιμάσει αρκετές εξορίες και φυλακίσεις από τους αποικιοκράτες Ολλανδούς. Οι τελευταίοι ήταν απρόθυμοι ακόμα και να αναγνωρίσουν μία αυξημένη αυτοδιοίκηση σε τμήματα της ινδονησιακής επικράτειας.

Αυτό θα τους στοίχιζε πραγματικά. Διότι ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος θα τους βρει ηττημένους από τη Ναζιστική Γερμανία, με αποτέλεσμα η σύμμαχος της Γερμανίας αυτοκρατορική Ιαπωνία να αξιοποιήσει την ευκαιρία και να καταλάβει την όλη περιοχή (ήδη από τις αρχές του 1942). Οι Ινδονήσιοι εθνικιστές θα τύχουν της ευνοϊκής ανοχής των Ιαπώνων, και ιδιαίτερα στην Ιάβα θα έχουν την ελευθερία κινήσεων και έκφρασης προς μεγάλα ακροατήρια. Οι Ιάπωνες ήλπιζαν ότι με αυτή την συμπεριφορά θα κινητοποιούσαν τον ινδονησιακό λαό με το μέρος τους. Πάντως, οι υποσχέσεις τους για ανεξαρτησία θα μείνουν κενό γράμμα, και τελικά στις 17

Αυγούστου του 1945 ο *Sukarno* και ο *Hatta* θα κηρύξουν την ανεξαρτησία της χώρας τους¹⁰³.

Το ιαπωνικό «πρελούδιο» είναι αξιοσημείωτο, διότι εκείνη ακριβώς την εποχή θα σχηματισθεί μία παραστρατιωτική οργάνωση, η *Sukarela Tentara Pembela Tanah Air*, η οποία θα αποτελέσει το πρόπλασμα των απελευθερωτικών ενόπλων δυνάμεων της Ινδονησίας. Αμέσως μετά την ανακήρυξη της ανεξαρτησίας και μέχρι την 27^η Δεκεμβρίου του 1949 που συμφωνία θα μεταβιβάσει την κυριαρχία της χώρας από την Ολλανδία στις Ηνωμένες Πολιτείες της Ινδονησίας και θα τεθεί σε ισχύ το νέο Σύνταγμα, βασισμένο στο πρωταρχικό του 1945, θα κυριαρχήσει η ένοπλη βία και οι άγριες συγκρούσεις μεταξύ ενόπλων ομάδων, συμμοριών, ομάδων προστασίας των Ολλανδών αποίκων και μουσουλμάνων οπαδών του τζιχάντ ή ιερού πολέμου¹⁰⁴.

Οι ένοπλες δυνάμεις των εθνικιστών θα αναλάβουν λοιπόν ένα δύσκολο έργο. Αυτό θα έχει να κάνει από τη μία πλευρά με τη διεκδίκηση και κατοχύρωση της εθνικής ανεξαρτησίας της Ινδονησίας, αλλά συνάμα και με την ειρήνευση μίας ολόκληρης κοινωνίας σε αναβρασμό. Ο στρατός, δηλαδή, από τότε θα αποτελέσει παράγοντα σταθερότητας και ισχύος (ο λόγος για τις «Ένοπλες Δυνάμεις της Δημοκρατίας της Ινδονησίας»).

Οι δύο πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες (του 1950 και 1960) θα διαδραματίσουν καθοριστικό ρόλο για την ανάδειξη και ενδυνάμωση του εθνικού στρατού. Η διακυβέρνηση *Sukarno* θα βασιστεί στον στρατό για τη συγκέντρωση της κρατικής ισχύος και την αντιμετώπιση των διαφόρων αποσχιστικών τάσεων και

¹⁰³ Robert Cribb, Audrey Kahin, ό.π., Ιxx, Εισαγωγή.

¹⁰⁴ Με αποκορύφωμα τη μάχη της Surabaya (24 Οκτωβρίου- 24 Νοεμβρίου 1945), κατά τη διάρκεια της οποίας το Αγγλικό εκστρατευτικό σώμα βρέθηκε τελικά περικυκλωμένο από ένοπλες ομάδες ντόπιων οπαδών του τζιχάντ με κίνδυνο την ολοσχερή εξολόθρευσή του. Τελικά οι Βρετανοί θα σωθούν με μία ειδική επιχείρηση, όμως θα καταλάβουν ότι οι ολλανδική αποικιοκρατία στην Ινδονησία δεν είχε πλέον μέλλον, βλ. Max L. Gross, *A Muslim Archipelago. Islam and Politics in Southeast Asia*, National Defence Intelligence College, Washington DC, 2007, 46-47.

εξεγέρσεων. Με αντίτιμο, όμως, τη χορήγηση προνομίων και αξιωμάτων σε άτομα του στρατού, που θα αρχίσουν να διαμορφώνουν παράλληλα δίκτυα εξουσίας και επιρροών, ακόμα και σε βάρος του κρατικού μηχανισμού. Παρατηρείται μάλιστα το παράδοξο φαινόμενο όσο πιο πολύ ενισχύεται ο στρατός της χώρας τόσο πιο πολύ να περιορίζεται η διοικητική ικανότητα και αποτελεσματικότητα της ινδονησιακής κυβέρνησης¹⁰⁵.

Ο στρατός στην Ινδονησία ήταν και είναι ο θεσμικός «τρίτος δρόμος», μία ιδιαίτερη κοινωνικο- πολιτική δύναμη. Μάλιστα, αυτό το οφείλει στην καταστατική λαϊκότητά του. Από τα χρόνια της αποικιοκρατίας ήδη, και ακόμη περισσότερο υπό την ιαπωνική διακυβέρνηση, οι διάφορες παραστρατιωτικές ομάδες αποτελούσαν καταφύγιο των απλών ανθρώπων του λαού. Όταν αυτές οι οργανώσεις μετατράπηκαν σε εθνικό στρατό της Δημοκρατίας, ήταν φανερή η αντίθεση των μελών τους προς την διοικητική ιντελιγκέντσια και τους ανώτερους αξιωματικούς (με ολλανδική κατά βάση παιδεία). Οι συνεχείς τριβές και ανταγωνισμοί της δεκαετίας του 1950 και το καθεστώς του στρατιωτικού νόμου που θα κηρυχθεί το 1957 θα ενισχύσουν τον παρεμβατικό ρόλο του στρατού τόσο σε θέματα αρμοδιότητάς του όσο και σε ζητήματα ευρύτερης οικονομικής διαχείρισης¹⁰⁶.

Η ίδια κατάσταση θα συνεχισθεί και στη δεκαετία του 1960, ενώ ήδη από το 1957 οι μεγαλύτερες ολλανδικές επιχειρήσεις τίθενται υπό κρατικό έλεγχο. Η στρατιωτική επιτήρηση των μεγάλων ολλανδικών επιχειρήσεων- στην περίοδο *Sukarno*- η οποία θα συνοδευτεί και από την αντίστοιχη των αγγλικών και αμερικανικών επιχειρήσεων στα μέσα της δεκαετίας του 1960, δεν θα εμποδίσει στρατιωτικές μονάδες και τοπικούς αξιωματικούς να εμπλέκονται ολοένα και περισσότερο σε διάφορες συναλλαγές της τοπικής οικονομίας (λαθρεμπόριο,

¹⁰⁵ Alasdair Bowie, Danny Unger, ό.π., 47.

¹⁰⁶ Harold Crouch, *The Army and the Politics in Indonesia*, Equinox Publishing (Asia) Pte Ltd, 2007 (1978 & 1988), 30εξ.

παράνομες εισαγωγές και εξαγωγές, εκβιασμοί), ιδιαίτερα στις πλούσιες περιοχές της Ινδονησίας¹⁰⁷.

Με απλά λόγια, ο στρατός είναι ένας θεσμός που σχεδόν αντικαθιστά την πολιτική διοίκηση σε τοπικό και επαρχιακό επίπεδο. Μολονότι θεωρείται ο πυλώνας απόκτησης και διαφύλαξης της εθνικής ανεξαρτησίας απέναντι στους εξωτερικούς εχθρούς, στην πραγματικότητα ασκείται στην καταπολέμηση εσωτερικών εξεγέρσεων σε μέρη όπως το *Aceh* και η *Papua*¹⁰⁸.

Η εν λόγω περίοδος της «καθοδηγούμενης Δημοκρατίας» (Guided Democracy) ανέδειξε τον στρατό ως παράγοντα υπέρβασης των κοινοβουλευτικών αντιπαραθέσεων και κατά συνέπεια πολιτικής σταθερότητας, έστω και σε ένα επίπεδο προεδρικής ημι- απολυταρχίας ή συγκεκαλυμμένου αυταρχισμού του κράτους. Τα γεγονότα του 1965, δηλαδή οι ενορχηστρωμένες λαϊκές εξεγέρσεις με έντονο αντι- αμερικανικό πνεύμα, οι επιθέσεις του πλήθους σε εταιρείες δυτικών συμφερόντων, η καταδίωξη μελών της κινεζικής μειονότητας, και τελικά η στρατιωτική επίθεση και σφαγή δεκάδων χιλιάδων μελών του Ινδονησιακού Κομμουνιστικού Κόμματος (PKI), όταν αυτό απαίτησε την λαϊκή κατάληψη ιδιοκτησιών και επιχειρήσεων υπό στρατιωτικό έλεγχο, ανέδειξαν και τα όρια της ειρηνικής συμβίωσης ανάμεσα στον στρατό και το δημοκρατικό πολιτικό σύστημα της χώρας¹⁰⁹.

Ο στρατός ακόμη και σήμερα δεν έχει παύσει να επιτελεί την ιδιαίζουσα αποστολή του: πρόκειται για την *dwifungsi*¹¹⁰, δηλαδή τον διπλό ρόλο που του ανατίθεται πέραν της εθνικής ασφάλειας και αυτός της επαρχιακής διοίκησης, με

¹⁰⁷Αυτόθι, 38-39.

¹⁰⁸ Lex Rieffel, «Indonesia's Quiet Revolution», *Foreign Affairs*, 83/5, September-October 2004, 104-105.

¹⁰⁹Αυτόθι, 145εξ.

¹¹⁰ Edward Aspinall, «The Irony of Success», *JD*, 21/2, 2010, 22.

πολλά οικονομικά στοιχεία, καθώς ο στρατός κατέχει τη διοίκηση πολλών και μεγάλων επιχειρήσεων.

1γ. Αυταρχισμός και οικονομική διαπλοκή

Η περίοδος *Suharto* (1967-1988) που διαδέχθηκε την «καθοδηγούμενη Δημοκρατία» υπήρξε μία περίοδος όπου αξιωματικοί του στρατού ελέγχουν και διοικούν κρατικοποιημένες επιχειρήσεις από τη μία, και από την άλλη ολοένα και περισσότερο νέοι οικονομολόγοι εισέρχονται στο προσκήνιο. Πρόκειται για την επιστράτευση νέων, ακαδημαϊκών οικονομολόγων υπέρ της ελεύθερης οικονομίας και του ανοίγματος των αγορών.

Η «Νέα Τάξη» (New Order) του *Suharto* θα είναι ένα σύστημα διακυβέρνησης, το οποίο θα προσπαθήσει ν' απομακρυνθεί από τον νεποτισμό της προηγούμενης περιόδου, βασιζόμενο σε σπουδαγμένους στις ΗΠΑ οικονομολόγους. Η «Νέα Τάξη» θα περιέχει ισχυρές δόσεις αυταρχισμού, τα πολιτικά, κοινοβουλευτικά κόμματα θα διαλυθούν, δημιουργώντας δύο μεγάλες κομματικές ομάδες, ενώ η στρατικοποίηση και ο συγκεντρωτικός χαρακτήρας του πολιτικού συστήματος θα ενταθεί ακόμη περισσότερο¹¹¹.

Η φιλελευθεροποίηση της οικονομίας της χώρας θα εγκαινιασθεί με το πρώτο πλάνο σταθεροποίησης και ανάπτυξης (1968-1971), το οποίο θα ανοίξει την Ινδονησία στις διεθνείς αγορές και θα επιδιώξει ισοσκελισμένους προϋπολογισμούς, υπό τις συμβουλές νέων τεχνοκρατών και του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου. Άλλωστε, και ο ίδιος ο *Suharto* έδειχνε ότι προτιμούσε μίας ελεύθερη επιχειρηματικότητα, το επιχειρηματικό πνεύμα του εμπόρου του μικρού χωριού, το οποίο του θύμιζε και την αγροτική του προέλευση¹¹².

¹¹¹ Antoinette R. Raquiza, ό.π., 147 και Robert Cribb, Audrey Kahin, ό.π., Εισαγωγή, lxxiv-lxxv.

¹¹² Alasdair Bowie, Danny Unger, ό.π., 50.53.

Πολιτικά κόμματα, θεσμοί και μηχανισμοί του κράτους, δικαστικό σύστημα, ήταν όλα ενταγμένα σ' ένα μοντέλο διαχείρισης *franchise*. Αυτό σημαίνει ότι τα κρατικά έσοδα από την φορολογία προορίζονταν για ορισμένες ελίτ του κυβερνητικού συστήματος. Τη μερίδα του λέοντος καρπώνονταν τεράστιοι επιχειρηματικοί όμιλοι, οι οποίοι ανήκαν σε οικείους του Προέδρου και διοικούνταν από την κινεζική μειονότητα. Επίσης, κερδισμένες ήταν και οι μεγάλες πολυεθνικές εταιρείες, οι οποίες συνεργάζονταν με κάποια τοπική εταιρεία που ανήκε ή διοικείτο από φίλους και γνωστούς του *Suharto*. Τα μονοπώλια κυριαρχούσαν στην οικονομία της χώρας, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τις αναθέσεις της ξύλευσης των παρθένων τροπικών δασών σε μικρές ιδιωτικές εταιρείες πρώην ή συνταξιούχων στρατιωτικών¹¹³. Η δασική πολιτική, εν γένει, στην εν λόγω χρονική περίοδο ήταν μία ενδεικτική όσο και αποκαλυπτική περίπτωση αυτού που χαρακτήριζε τον τρόπο διακυβέρνησης *Suharto*: ισχυρή πολιτικο- γραφειοκρατική ελίτ σε στενή συνεργασία με μεγάλα οικονομικά συμφέροντα.

Η «Νέα Τάξη» διήρκεσε γύρω στα 32 με 33 χρόνια, και χαρακτηρίστηκε από αύξηση του κεφαλαίου της χώρας και διείδυση του κράτους σε κάθε πτυχή της κοινωνικής οργάνωσης. Η έμφαση στην οικονομική ανάπτυξη, τη γραφειοκρατική ισχύ, αλλά και η περιφρόνηση της λαϊκής βούλησης, ήταν στοιχεία της εποχής που από πολλές απόψεις θυμίζουν τα τελευταία χρόνια της ολλανδικής αποικιοκρατίας, βέβαια σε πιο εξελιγμένη μορφή¹¹⁴.

Μάλιστα, το νέο πρότυπο διακυβέρνησης ήταν και σε ένα ακόμη σημείο υπομνηστικό της προπολεμικής περιόδου. Ο λόγος για την επιβίωση και αναπαραγωγή ενός πατερναλιστικού και κορπορατιστικού κράτους. Αυτό σημαίνει ότι πολιτικές ή κομματικές αντιπαραθέσεις και επιμέρους συμφέροντα «απαλύονταν» καθώς αφομοιώνονταν από τον πανίσχυρο κρατικό μηχανισμό. Σαν έκφραση αυτού του χαρακτήρα διακυβέρνησης ήταν και η ίδρυση το 1973 του

¹¹³ Ross H. McLeod, «Institutionalized public sector corruption: a legacy of the Suharto franchise», *The State and Illegality in Indonesia*, ό.π., 49-51.

¹¹⁴ Gerry van Klinken, *Communal violence and Democratization in Indonesia. Small town wars*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2007, 16.

κυβερνητικού κόμματος *Golangan Karya*, μία ομοσπονδιακή πολιτική συνένωση διαφόρων ομάδων συμφερόντων (εμπόρων, υπαλλήλων, γυναικών, νέων και φοιτητών). Από τη μεγαλύτερη πόλη μέχρι και το πιο ταπεινό χωριό, όλοι θα έπρεπε να αποτελούν μέλη αυτού του πολυσυλλεκτικού σχηματισμού, που κυριαρχούσε στις εκλογές στην χώρα κάθε τέσσερα χρόνια. Απ' αυτούς ο στρατός επίσης μπορούσε να επιλέγει τους συνεργάτες ή συνεταίρους του στις διάφορες επιχειρήσεις¹¹⁵.

Ο *Suharto* θα καταφέρει να ελέγχει και να καθοδηγεί τα τρία κόμματα που ανταγωνίζονταν στις εκλογές για την ανάδειξη μελών στο εθνικό κοινοβούλιο, το οποίο αποτελείτο από αντιπροσώπους του λαού που εκλέγονταν για κάθε πέντε χρόνια. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό εάν αναλογισθεί κανείς ότι ήδη στις εκλογές του 1955 η κοινωνική δομή της χώρας αντικατοπτριζόταν στο πολιτικό επίπεδο: τα αγροτικά στρώματα, η κοσμική αριστοκρατία και οι ισλαμιστές σχεδόν αντιστοιχούσαν στο Κομμουνιστικό Κόμμα, το Εθνικιστικό Κόμμα και δύο ισλαμικά κόμματα. Μετά την εξολόθρευση και την σχεδόν εξαφάνιση του κομμουνιστικού κόμματος μετά το 1965, η πολιτική παρέμβαση του *Suharto* θα καθορίζει πλέον τις εξελίξεις¹¹⁶.

Η κατάσταση πάντως δεν ήταν πάντα υπό έλεγχο. Οι αντι- Κινεζικές εκδηλώσεις του Αυγούστου του 1974 έδειχναν ξεκάθαρα ότι αμφισβητείτο σοβαρά η νομιμοποίηση του καθεστώτος, ιδιαίτερα όσον αφορά στις σχέσεις της κυβέρνησης με το διεθνές και το κινεζικό κεφάλαιο¹¹⁷. Προσπαθώντας να ξεπεράσει το πρόβλημα της νομιμοποίησης του, το ινδονησιακό καθεστώς προέβαλε την αρχή της *Pancasila* ή των «πέντε αρχών». Πρόκειται για το επίσημο δόγμα της χώρας, το οποίο συνίσταται στα εξής: αρχή της απόλυτης κυριαρχίας του ενός θεού/ Μονοθεϊσμός, ανθρωπισμός/ διεθνισμός, εθνικής ενότητας των Ινδονήσιων, διαβούλευση/ αναζήτηση συμφωνίας και κοινωνική ευημερία. Όλα αυτά δεν ήταν καινούργια στην

¹¹⁵ Max L. Gross, ό.π., 90.

¹¹⁶ Lex Rieffel, ό.π., 100-101.

¹¹⁷ Richard Robison, *Indonesia. The rise of Capital*, Equinox Publishing, Jakarta Kuala Lumpur, 2009 (1986), 164-165.

πολιτική ζωή της χώρας. Η αρχή της *Pancasila* υπήρχε ήδη διατυπωμένη στο Προοίμιο του Συντάγματος του 1945, και είναι σαφές ότι ανάγεται στους προ-αποικιοκρατικούς χρόνους, και συγκεκριμένα στην χρυσή ακμή του Βασιλείου της Ιάβας του 14^{ου} αιώνα. Με τα λόγια του ίδιου του *Sukarno*: «ανακάλυψα πέντε πολύτιμους λίθους που ήταν βαθιά θαμμένοι στο έδαφος της Ιστορίας. Οι πέντε απαστράπτοντες πολύτιμοι λίθοι για τα 350 χρόνια της ξένης καταπίεσης είχαν εξαφανιστεί από το προσκήνιο. Δεν είμαι ο δημιουργός της *Pancasila*. Αυτή υπήρχε ήδη στην ινδονησιακή ιστορία και στο ινδονησιακό έθνος»¹¹⁸.

Ο *Suharto* θα παραλάβει αυτή την εθνική ιδεολογία και θα την επεξεργαστεί περισσότερο. Μέσω αυτής θα προσπαθήσει να προάγει την υπέρβαση αντινομιών και αντιφάσεων της υλικής και της ψυχικής ζωής, κάνοντας αναγωγή στην «κρυφή» ουσία της ύπαρξης. Η εθνική ιδεολογία γινόταν πρότυπο και οδηγός όχι μόνο κοινωνικής ειρήνης, αλλά και προσωπικής σοφίας. Υπήρχε μία αντιστοιχία ανάμεσα στην καθημερινή ηθική συμπεριφορά του ινδονήσιου πολίτη και στη διατήρηση και προαγωγή της εθνικής ενότητας. Καταλαβαίνουμε πως σε συνθήκες νεποτισμού, διαπλοκής και εντεινόμενων οικονομικών ανισοτήτων, η *Pancasila* αποτελούσε μία προσπάθεια σφυρηλάτησης της ενότητας σε ιδεολογικό επίπεδο.

Ο αόριστος θεϊσμός της πρώτης παραγράφου της *Pancasila* θεωρήθηκε από πολλούς σαν μία προσπάθεια του *Sukarno* ν' αναχαιτίσει την τάση της μετατροπής της Ινδονησίας σε ισλαμικό κράτος· αυτό επίσης σήμαινε ότι οι κάτοικοι των ανατολικών νησιών του αρχιπελάγους που είχαν μεταστραφεί στον χριστιανισμό κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας, θα μπορούσαν να συμπεριληφθούν στην εθνική ενότητα.

Είναι φανερό ότι στη βάση των αρχών της *Pancasila* ανά περιόδους διαδραματίζονταν οι διενέξεις των ελίτ και της κεντρικής εξουσίας. Το αποτέλεσμα

¹¹⁸ Jacqueline Knör, «Einheit in Vielfalt? Zum Verhältnis ethnischer und nationaler Identität in Indonesien», *APuZ*, 62/11-12/2012, «Indonesien», 20, <http://www.bpb.de/apuz/75764/einheit-in-vielfalt-zum-verhaeltnis-ethnischer-und-nationaler-identitaet-in-indonesien?p=all>

ήταν οι ταραχές και οι βιαιότητες που βιαστικά κάποιιοι θα τα κατατάξουν σε εθνοτικές ή θρησκευτικές διαφορές και μόνο. Στη δεκαετία του 1990 ο *Suharto* άρχισε να ευνοεί τους ιθαγενείς καπιταλιστές και τους μουσουλμάνους διανοούμενους σαν αντιστάθμισμα της δύναμης του στρατού και του κινεζικού κεφαλαίου. Αυτά τα μουσουλμανικά κοινωνικά στρώματα που βοήθησαν τον *Suharto* ήταν περιθωριοποιημένα και σχεδόν «παραμελημένα» κατά τις προηγούμενες δύο δεκαετίες. Η οικονομική ανάπτυξη πλέον έπρεπε να βασισθεί στους ντόπιους και όχι στην κινεζική διασπορά. Αυτό θα επιτυγχανόταν εάν γινότουσαν δεκτά κάποια από τα αιτήματα των μουσουλμάνων κυρίως στην κοινωνική και στην δικανική σφαίρα εξουσίας. Αυτό και έγινε τη δεκαετία του 1990 και αποτέλεσε την αφετηρία για την επακολουθήσασα περίοδο των Μεταρρυθμίσεων¹¹⁹.

1δ. Περίοδος των Μεταρρυθμίσεων (Reformasi)

Η οικονομική κρίση που σάρωσε τις χώρες της ΝΑ Ασίας το 1997 θα επηρεάσει καταλυτικά και το πολιτικό σκηνικό στην Ινδονησία. Ο *Suharto* θα παραιτηθεί τον Μάιο του 1998, κατόπιν εκτενών διαδηλώσεων της νεολαίας και των φοιτητών, και θα λάβει χώρα μία «απαλή» και ειρηνική καθεστωτική μεταλλαγή. Διόλου συμπτωματικά το λαϊκό κίνημα του 1998 κατήγγειλε τα «ΚΚΝ» που χαρακτήριζαν την «Νέα Τάξη» του *Suharto*, δηλαδή τη διαφθορά, τη συνωμοσία και τον νεποτισμό (Korupsi, Kolusi, danNepotisme).

Η προεδρία του τεχνοκράτη *Habibie* θα προωθήσει ζητήματα δημοκρατικότητας και αποκέντρωσης. Για πρώτη φορά θα γίνουν απόλυτα ελεύθερες εκλογές (τον Ιούνιο του 1998), ενώ το χρόνιο ζήτημα της ανεξαρτησίας του Ανατολικού Τιμόρ θα προωθηθεί αποτελεσματικά. Τα ακόλουθα χρόνια, υπό την διακυβέρνηση *Wahid* και *Megawati*, το ζήτημα της αποκέντρωσης θα προωθηθεί ακόμα περισσότερο, χωρίς όμως να καταφέρει να λύσει εθνοτικά και αποσχιστικά ζητήματα που ταλαιπωρούσαν εδώ και δεκαετίες την Ινδονησία. Η διαφθορά

¹¹⁹ Joshua Barker, «Beyond Bandung: developmental nationalism and (multi) cultural nationalism in Indonesia», *TWQ*, 29/3 (2008), 533.

εξακολουθούσε να αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του τρόπου διακυβέρνησης, ενώ στην περίπτωση της επαρχίας *Aceh* θα δοθεί το «πράσινο φως» στον στρατό να προχωρήσει σε βίαιη καταστολή του εθνικού κινήματος της περιοχής.

Η Ινδονησία εισέρχεται, λοιπόν, στα τέλη της δεκαετίας του 1990 σε μία μεταβατική περίοδο. Η περίοδος των Μεταρρυθμίσεων θα είναι οπωσδήποτε μία περίοδος εδραίωσης των δημοκρατικών θεσμών, όμως και πάλι παρατηρείται να κυριαρχεί ένα μοντέλο εξουσίας που συνδυάζει νέους οικονομολόγους και τεχνοκράτες, πολιτική ελίτ και διαπλοκή, διαφθορά και παγκοσμιοποιημένη οικονομία, ενώ η κοινωνική δυσφορία διογκώνεται και ακούγονται ολοένα και περισσότερο φωνές διαμαρτυρίας και νοσταλγίας προς την παλαιότερη ασφαλή εποχή της «Νέας Τάξης»¹²⁰.

Οι ελεύθερες εκλογές και η ανάδειξη και νέων πολιτικών κομμάτων αντικατοπτρίζει την άνοδο της μεσαίας τάξης της χώρας με τις «δυτικές», καταναλωτικές συνήθειες, συνάμα όμως επεκτείνει τη διακίνηση χρημάτων για δραστηριότητες και δόσοληψίες με ένα «σκιάδες» κράτος. Παρατηρείται μία αναδιάταξη των κανόνων του παιχνιδιού και οξύνεται η διαμάχη ανάμεσα σε τμήματα/ ομάδες της πολιτικής ελίτ. Υπό συνθήκες κοινοβουλευτικής δημοκρατίας το προηγούμενο ιεραρχικό και συγκεντρωτικό σύστημα πατρωνίας διαλύεται προς όφελος μίας περισσότερο «οριζόντιας» σχέσης συμφερόντων και εξυπηρετήσεων, αυτή τη φορά από το κράτος προς τα πολιτικά κόμματα¹²¹.

Είμαστε ενώπιον μίας «πολιτικής του χρήματος» (money politics). Αυτή η πολιτική που συχνά συνδυάζεται με εκβιασμούς, δολοφονίες και (παράνομη) εκμετάλλευση των φυσικών πόρων της χώρας, στην περίοδο των δημοκρατικών Μεταρρυθμίσεων απλά θα συνεχιστεί, επιτρέποντας στους εδώ και δεκαετίες

¹²⁰ Robert Cribb, Audrey Kahin, ό.π., Εισαγωγή, lxxviii.

¹²¹ Howard Dick, Jeremy Mulholland, «The State as marketplace: slush funds and intra- elite rivalry», *The State and Illegality in Indonesia*, ό.π., 73-75.

τοπικούς πάτρωνες να επενδύουν πλέον στην λαϊκή υποστήριξη και να εδραιώνουν τη θέση τους μέσω του διάχυτου λαϊκισμού¹²².

Σταδιακά, η μεταρρυθμιστική παραζάλη θα υποχωρήσει και θα επιδιωχθεί η προσπάθεια επίτευξης της σταθερότητας, ιδιαίτερα μετά τις χαοτικές συνθήκες της μετάβασης του 1998- 1999.

Το καταστροφικό τσουνάμι το 2004 και οι διαδοχικοί σεισμοί του 2005 και 2006 θα αντιμετωπισθούν με αποφασιστικότητα από την κυβέρνηση *Megawati* και *Yudhoyono*. Αυτό οφειλόταν κυρίως στην παρουσία του στρατού και στην μετριοπάθεια του Ισλάμ στην χώρα. Η αποφασιστικότητα αντιμετώπισης των φυσικών καταστροφών, εντούτοις, δεν μπόρεσε να καλύψει τις εγγενείς αδυναμίες του συστήματος της διακυβέρνησης, που ανάγονται τουλάχιστον στην περίοδο *Suharto* και μπορούν να συνοψισθούν στην εντέλει αποτυχία της οικοδόμησης θεσμών και μηχανισμών λογοδοσίας, απαραίτητων σε μία δημοκρατική κοινωνία¹²³.

Βασιζόμενοι στη διάκριση ανάμεσα σε ένα κληρονομικό σύστημα διακυβέρνησης και σε ένα κληρονομικό ολιγαρχικό σύστημα, μπορούμε να πούμε ότι η «Νέα Τάξη» του *Suharto* ανήκει στην πρώτη περίπτωση, καθώς είναι η γραφειοκρατική ελίτ εκείνη που ρυθμίζει τις προσόδους και κατανέμει τα κέρδη, ενώ η περίοδος της Μεταρρύθμισης προσιδιάζει στην δεύτερη περίπτωση, καθώς η επιχειρηματική τάξη είναι ανεξάρτητη της κρατικής δομής, όμως βασίζεται σ' αυτήν για την αύξηση του κεφαλαίου της¹²⁴.

¹²²Βλ. χαρακτηριστική περίπτωση στην Bettina David, «Machtverschiebungen zwischen Indonesiens Zentrum und Peripherie», *APuZ*, 62/11-12/2012, «Indonesien», 25, file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/APuZ_2012-11-12_online-2.pdf

¹²³ Greg Barton, «Indonesia's Year of living normally: taking the long view on Indonesia's Progress», *SAAf*, 2008, 141

¹²⁴ Yuki Fukuoka, «Politics, Business and the State in Post- Soeharto Indonesia», *CSA*, 34/1 (2012), 85. Οι εκλογές του 2004 ανέδειξαν και αποτύπωσαν την εν λόγω μορφή διακυβέρνησης, καθώς κανένα κόμμα από μόνο του δεν μπόρεσε να σταθεροποιήσει μία αυτόνομη δυναμική, αλλά όλα τους- κοσμικά, ισλαμικά,

1ε. Αλλαγές στις αντιλήψεις για τη σχέση ανθρώπου- φύσης

Μπορούμε να εντοπίσουμε τις αλλαγές στα μοντέλα διακυβέρνησης μίας χώρας, εστιάζοντας σ' ένα και μόνο πεδίο δημόσιας πολιτικής. Στη συγκεκριμένη περίπτωση κάτι τέτοιο αποτελεί η περιβαλλοντική πολιτική και οι νομιμοποιητικοί λόγοι που την κατοχυρώνουν.

Στην περίπτωση της Ινδονησίας αυτό το πεδίο μελέτης είναι ιδιαίτερα πολύτιμο, καθώς αποδεικνύεται ολοένα και περισσότερο ότι η περιβαλλοντική δράση (και ιδιαίτερα η κρατική φροντίδα για την προστασία της χλωρίδας) αποτελεί θέμα που συναρτάται με την αντιμετώπιση των φυσικών καταστροφών. Ακόμη περισσότερο, καθώς «παράνομες» δραστηριότητες (υλοτομία, επέκταση αγροτικών ζωνών, αλιεία) συνεχώς λαμβάνουν χώρα, συνιστώντας βασική οικονομική δραστηριότητα ενός «σκιδώδους» κρατικού μηχανισμού διαπλοκής και διαφθοράς.

Στην προ- αποικιοκρατική περίοδο, οι κάτοικοι του νησιωτικού συμπλέγματος αντιμετώπιζαν την πλούσια φύση που τους περιτριγύριζε ως έμπλη πνευμάτων και αοράτων δυνάμεων. Κατά συνέπεια, ζητήματα υπερεκμετάλλευσης των φυσικών πόρων δεν υπήρχε περίπτωση να τεθούν. Η ινδουιστική κυριαρχία εξέφρασε έναν άλλο περί φύσης λόγο. Οι ινδουιστικοί θεοί υπόσχονταν προστασία και ευημερία στους ανθρώπους που μπορούσαν να μεταμορφώσουν την χαοτική και σκοτεινή όψη της άγριας φύσης και να την εξημερώσουν. Βρισκόμαστε στην εποχή της πρώτης επέκτασης της αγροκαλλιέργειας σε βάρος των αιώνιων, παρθένων δασών¹²⁵.

Η αποικιοκρατική περίοδος θα φέρει μαζί της τον ορθολογικό λόγο. Στη θέση των πνευμάτων της φύσης ή των ινδουιστικών θεών ερχόταν η επιστημονική μέθοδος για να προσφέρει την αρωγή της σε ζητήματα προστασίας του οικοσυστήματος τόσο από την υπερβολική οικονομική εκμετάλλευση όσο και σαν πεδίο αποθήκευσης και

εθνικιστικά- θα έπρεπε να σχηματίσουν ευρύτερες συμμαχίες και συνασπισμούς, βλ. Leonard C. Sebastian, «The Paradox of Indonesian Democracy», *CSA*, 26/2 (2004), 256- 279.

¹²⁵ J. Arnscheidt, *'Debating' Nature Conservation: Policy, Law and Practice in Indonesia. A discourse analysis of history and present*, Leiden University Press, 2009, 157.

μελέτης των φυσικών ειδών και ποικιλιών. Η περίοδος της ανεξαρτησίας δεν θα αλλάξει ριζικά την προηγηθείσα στάση απέναντι στους φυσικούς πόρους και την εκμετάλλευσή τους, ίσως μόνο στο βαθμό που θα αναδείξει τοπικές θεωρήσεις και αντιλήψεις. Αντίθετα, στη «Νέα Τάξη» η φύση θεωρείτο σαν ένα μέσο προς κάποιο σκοπό. Και αυτός ο σκοπός ήταν η με κάθε τρόπο οικονομική πρόοδος και εξέλιξη. Οι φυσικοί πόροι θα έπρεπε να τεθούν στον πλήρη έλεγχο των ανθρώπων για την ευημερία της χώρας¹²⁶.

Η ιδέα της βιώσιμης ανάπτυξης με έμφαση στα ανθρώπινα δικαιώματα (ιθαγενών και τοπικών πληθυσμών) θα αποτελέσει στοιχείο της δημόσιας πολιτικής της χώρας μόνο από τη δεκαετία του 1990 και μετά. Μάλιστα, αυτή η έμφαση θα κορυφωθεί μετά το 1999 και την περίοδο των Μεταρρυθμίσεων. Θα αποτελέσει- και αυτή είναι η αρνητική της πλευρά- ένα «εργαλείο» στα χέρια τόσο της ελίτ της «Νέας Τάξης» όσο και αυτής της περιόδου των Μεταρρυθμίσεων, με σκοπό να συνεχίσει το κράτος να ελέγχει και να εκμεταλλεύεται ανενόχλητο τους φυσικούς πόρους, διατηρώντας έναν νομιμοποιητικό οικολογικό λόγο απέναντι στη διεθνή κοινότητα.

Κεφάλαιο 2. Το Βασίλειο της Ταϊλάνδης και η εθνική συγκρότηση.

2α. Η περίοδος της απόλυτης Μοναρχίας

Η Ταϊλάνδη ήδη από τα μέσα του 14^{ου} αιώνα έχει διαμορφώσει προ- κρατικές δομές. Η βασιλική δυναστεία των *Ayudhya* που κυριαρχούσε τότε θύμιζε κατά πολύ το δυτικό φεουδαρχικό σύστημα, μία χαλαρή συνένωση τοπικών αρχόντων και την περιοχή του Σιάμ (όπως λεγόταν τότε η Ταϊλάνδη) να είναι ενταγμένη στην οικονομική δυναμική της γειτονικής Κίνας. Η βάση της κοινωνικής οργάνωσης ήταν το σύστημα *sakdina*, δηλαδή μία αυστηρή και ενιαία κοινωνική ιεραρχία για τους άρρενες, που καθόριζε την κοινωνική θέση και τη δραστηριότητα του κάθε μέλους της κοινωνίας. Πρόκειται για ένα φεουδαρχικό μόρφωμα πελατειακών σχέσεων, που

¹²⁶Αυτόθι, 158-159.

θα επιβιώσει μέχρι και τις ημέρες μας¹²⁷. Το εν λόγω σύστημα ήταν εκείνη την χρονική περίοδο καθαρά αγροτικού περιεχομένου. Η κάθετη οργάνωση της ιεραρχικής διαφοροποίησης βασιζόταν στο πόση αγροτική έκταση διέθετε κάποιος και η οικογένεια του. Η ιδιοκτησία αυτής της έκτασης δεν ήταν κληρονομική αλλά εκχωρείτο από τον βασιλιά και την γραφειοκρατία του¹²⁸.

Με το πέρασμα του χρόνου και μέχρι τον 16^ο αιώνα που φθάνουν οι Πορτογάλοι και αργότερα οι Ολλανδοί, η φεουδαρχική ομοσπονδία θα διαμορφωθεί σε ένα κράτος «πατρωνίας» με ιδιαίτερη γραφειοκρατία και διοίκηση. Ο βασιλιάς είναι ο απόλυτος και υπέρτατος άρχοντας και χρησιμοποιεί για τη νομιμοποίηση της θέσης του δύο κοινωνικές ιδεολογίες με θρησκευτικά χαρακτηριστικά: από τη μία την ινδουιστική *Deranaya* λατρεία, σύμφωνα με την οποία ο βασιλιάς είναι η μετεμψύχωση του θεού Βισνού και από την άλλη τη βουδιστική διδασκαλία της συσσώρευσης αξίας μέσω πολλαπλών μετεμψυχώσεων οπότε ο βασιλιάς είναι αυτός που σαν μετεμψύχωση του Βούδα *Bhoadisattavara* έχει συλλέξει μεγάλη ποσότητα αξιολύτης/ φιλευσπλαχνίας, που μπορεί να την επιδαψιλεύει στους υπηκόους του¹²⁹. Και πάλι βρισκόμαστε ενώπιον μίας θρησκευτικής/ ιδεολογικής νομιμοποίησης της πατρωνίας.

Η πρώιμη αυτή περίοδος της απόλυτης μοναρχίας θα χαρακτηριστεί από την φεουδαρχικού τύπου υποχρεωτική καταβολή εργασίας από τους κατώτερους στην ιεραρχία αγρότες. Ταυτόχρονα, το βασίλειο έρχεται σε επαφή με τις πρώτες ευρωπαϊκές αποστολές (Πορτογάλοι, Ολλανδοί, Γάλλοι και Άγγλοι), συνάπτει εμπορικές συμφωνίες, δέχεται ευρωπαίους συμβούλους για διάφορα θέματα, ενώ ανοίγει τις πύλες του και προς τους Κινέζους εμπόρους, που θα βρίσκονται σε

¹²⁷ Kullada Kesboonchoo Mead, *The Rise and Decline of Thai Absolutism*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2004, 12.

¹²⁸ Patit Paban Mishra, *The History of Thailand*, Greenwood, 2010, 49.

¹²⁹ Kullada Kesboonchoo Mead, ό.π., 13-14.

σταθερά πλεονεκτική θέση, καθώς δεν θα είναι υποχρεωμένοι στην καταβολή της υποχρεωτικής εργασίας, δυσβάστακτο φορτίο για τον υπόλοιπο πληθυσμό¹³⁰.

Η ενσωμάτωση του Σιάμ στην εμπορική και οικονομική εμβέλεια της Κίνας αλλά και οι εμπορικές συμφωνίες με τους δυτικές αποστολές επηρέασαν αναμφίβολα την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα στη χώρα. Οι ευγενείς συσσωρεύαν ολοένα και περισσότερο πλούτο που προερχόταν από το εμπόριο, ενώ ο βασιλιάς εμφανιζόταν αδύναμος να τους ελέγξει αποτελεσματικά. Ο διάλογος μεταξύ βασιλιά και κυρίαρχης ελίτ έδωσε τη θέση του, στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, στο διάλογο μεταξύ του βασιλιά και των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Ο βασιλιάς αναζήτησε συμμάχους στην «ελεύθερη αγροτιά», απελευθερωμένη από τα δεσμά της προγενέστερης φεουδαρχικής σκλαβιάς. Βρισκόμαστε πλέον στην περίοδο που η οικονομία της χώρας αναπτύσσεται και συνεπιφέρει βαθιές πολιτειακές αλλαγές όσον αφορά στο μοντέλο της διακυβέρνησης¹³¹.

Είναι η ίδια η μοναρχία και όχι κάποιο κοινωνικό ή εθνικιστικό κίνημα αυτή που θα ανατρέψει στα τέλη του 19^{ου} αιώνα την αγροτική δουλεία, απελευθερώνοντας εκατομμύρια αγρότες και στρέφοντας τους προς τη μαζική αγροτική παραγωγή του ρυζιού. Από το 1874 έως το 1930 οι εξαγωγές ρυζιού αυξήθηκαν κατά εικοσιπέντε φορές, ενώ οι Κινέζοι ενδιάμεσοι και μεσάζοντες συνέχιζαν να αυξάνουν τα κεφάλαια τους¹³².

Την ίδια στιγμή το πολιτικό και κοινωνικό σκηνικό της χώρας υποδέχεται την περιβόητη μεταρρύθμιση *Chakri* (1868-1910). Ευρωπαίοι σύμβουλοι και μία φιλελεύθερη βασιλική αυλή εκσυγχρονίζουν την κεντρική διοίκηση¹³³, τον στρατό, τη

¹³⁰ Patit Paban Mishra, ό.π., 66.

¹³¹ Kullada Kesboonchoo Mead, ό.π., 36-37.

¹³² Alasdair Bowie, Danny Unger, ό.π., 130.

¹³³ Αναφέρουμε ότι από το 1880 και μετά το βασίλειο χωρίζεται σε «κύκλους» (monthon), «επαρχίες» (changwat) και «διαμερίσματα» (amphur). Διαπιστώνεται μία ευρείας έκτασης διοικητική αναδιάρθρωση του χάρτη της χώρας, βλ. PatitPabanMishra, ό.π., 85. Επίσης δημιουργείται την ίδια χρονική περίοδο ένα

γραφειοκρατία και τις παραγωγικές δομές της χώρας. Το Σιάμ αποφεύγει την αποικιοκρατία που τόσο πολύ ταλαιπώρησε άλλες χώρες της ΝΑ Ασίας, διαμορφώνοντας έναν βασιλικό θεσμό, εφάμιλλο αυτών της δυτικής Ευρώπης, αν όχι στην ισχύ σίγουρα όσον αφορά στα καταναλωτική και καλλιτεχνικά γούστα¹³⁴.

Η αποφυγή της αποικιοκρατίας διαδραματίζει έναν πολύ σημαντικό ρόλο όσον αφορά στη μεταγενέστερη διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας των κατοίκων της Ταϊλάνδης· οι μελετητές της ιστορίας χρησιμοποιούν τον περισσότερο δόκιμο όρο «ημι- αποικιοκρατία» (semicolonialism), καθώς και τα παράγωγα ή συγγενικά του όπως «έμμεση εξουσία», «άτυπη αυτοκρατορία», «πολιτιστικός ιμπεριαλισμός», «εσωτερική αποικιοκρατία» κτλ.¹³⁵.

Όλα αυτά βέβαια είχαν ένα ιδιαίτερο κόστος¹³⁶ όμως ο βασιλιάς *Chulalongkorn*, που διακυβέρνησε κατά το δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα), συνέχισε την μεταρρυθμιστική πορεία και την αναδιοργάνωση του στρατού της χώρας. Στην προσπάθειά του αυτή έντονη υπήρξε η τάση του ελέγχου της γραφειοκρατικής ελίτ.

ξεχωριστό τμήμα διοίκησης των στρατιωτικών δυνάμεων και αυξάνεται η κρατική επιχορήγηση για τον εκσυγχρονισμό του στρατού, αυτόθι, 86.

¹³⁴ Maurizio Peleggi, *Thailand. The wordly Kingdom*, Reaktion Books, 2007, 14.

¹³⁵ Peter A. Jackson, «Autonomy and subordination in Thai history: the case for semicolonial analysis», *ICS*, 8/3 (2007), 332.

¹³⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι το 1855 και 1856 το Σιάμ υπογράφει με Μεγάλη Βρετανία και Γαλλία αντίστοιχα συνθήκες εμπορίου και φιλίας, οι οποίες παρέχουν στις δυτικές αποικιοκρατικές δυνάμεις ευρύτερα δικαιώματα όσον αφορά στο ελεύθερο εμπόριο, την απόκτηση γης στη χώρα, την ίδρυση εμπορικών σταθμών, φορολογικές ατέλειες και εξωεδαφική δικαιοδοσία για τους δυτικούς υπηκόους. Η εισαγωγή του οποίου είναι ελεύθερη και το εμπόριο ρυζιού απελευθερώνεται. Οι ετεροβαρείς αυτές συνθήκες συνεχίστηκαν και αργότερα με ανάλογες υπογραφές με τις ΗΠΑ (1856), τη Δανία (1858), Πορτογαλία (1859), Ολλανδία (1860), Πρωσία (1862), Νορβηγία (1868), Βέλγιο και Ιταλία (1868). Ταυτόχρονα, το Σιάμ βλέπει να εδραιώνονται και εδαφικά τα συμφέροντα Άγγλων και Γάλλων στην ευρύτερη περιοχή του, καθώς η Καμπότζη ανακηρύσσεται Γαλλικό προτεκτοράτο και η αγγλική Μιανμάρ επεκτείνεται- δύο γεωγραφικές «ζώνες» επιρροής της βασιλικής του δυναστείας, βλ. Patit Paban Mishra, ό.π., 80.

Καταπολέμησε τις όποιες τάσεις αυτονόμησης των γραφειοκρατικών θεσμών, δίνοντας έμφαση στις «παλιές» και «παραδοσιακές» αξίες σύνδεσης του βασιλιά με τον λαό του. Η «αγιότητα» και το απαραβίαστο της βασιλικής εξουσίας θα ενδυναμωνόταν μέσω της σημασίας των συμβολικών τελετών στη βασιλική αυλή. Κριτικές απέναντι σ' αυτή την εκδοχή της απόλυτης μοναρχίας άρχισαν να εμφανίζονται. Ολοένα και περισσότεροι ζητούσαν μεγαλύτερη εκχώρηση εξουσιών σε συμβουλευτικά σώματα, νομικές μεταρρυθμίσεις, προαγωγές σύμφωνα με την αξία και όχι κατά χάρη από τον βασιλιά. Οι συνθήκες όμως ήταν ακόμα πρόωρες.

Αντί για αυτά, η μορφωμένη και εμπνεόμενη από τα δυτικά εκσυγχρονιστικά μοντέλα γραφειοκρατία ανέπτυξε έναν επαγγελματισμό, ο οποίος θα βασιζόταν στην εξυπηρέτηση των συμφερόντων του λαού. Ο βασιλιάς δεν θα ήταν ο μοναδικός εκφραστής πλέον των λαϊκών δικαίων. Αργότερα, απ' αυτό το διοικητικό «στρώμα» θα προκύψει (στις αρχές του 20^{ου} αιώνα) η λεγόμενη «αστική γραφειοκρατία»: νέα ανερχόμενα κοινωνικά στρώματα θα «θυσιάσουν» χρόνο και χρήμα για να εκπαιδευθούν και θα απαιτήσουν από το κράτος της απόλυτης μοναρχίας να τα ανταμείψει, τοποθετώντας τα μέλη τους σε καίρια διοικητικά και γραφειοκρατικά πόστα¹³⁷. Εξισωτικά ιδανικά, αρχές ισότητας, μόρφωση, έμφαση στην προσωπική αξία ήταν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτής της νέας γραφειοκρατίας. Σε συνθήκες ακόμη απόλυτης μοναρχίας, η παραδοσιακή «πατρωνία» αμφισβητείται και λαιδορείται από εθνικιστές εκσυγχρονιστές. Ο όρος *prachor* που σήμαινε «να ευχαριστείς αυτόν που βρίσκεται ψηλά στην ιεραρχία» και που στο παραδοσιακό σύστημα ανέλιξης δεν είχε κάποια αρνητική σημασιοδότηση, στην παρούσα φάση συνδέεται με τον όρο *sophlor*, δηλαδή την κολακεία, και απορρίπτονται ως παραβιάσεις της ελευθερίας και της δικαιοσύνης¹³⁸.

Οι κοινωνικές αλλαγές θα ακολουθήσουν με ραγδαίους ρυθμούς. Η πρωτεύουσα Bangkok θα επεκταθεί και ένα πρώιμο ρεύμα αστυφιλίας θα την κατακλύσει. Η νέα αριστοκρατία και οι κυρίαρχες τάξεις θα έχουν την ευκαιρία να

¹³⁷ Kullada Kesboonchoo Mead, ό.π., 111εξ.

¹³⁸ Αυτόθι, 121.

αγοράζουν από ευρωπαϊκά πολυκαταστήματα. Είδη πολυτελείας θα κυριαρχούν ολοένα και περισσότερο στην αγορά. Διεθνείς τράπεζες ανοίγουν τα υποκαταστήματά τους. Οι εξαγωγές του βασιλείου σε ξύλο, ζάχαρη, ρύζι, πιπέρι, βότανα αυξάνουν κάθε χρόνο και περισσότερο, ενώ το ίδιο συμβαίνει και με τις εισαγωγές οπίου, ειδών κατανάλωσης και καπνού. Η κινεζική μειονότητα των εμπόρων και μεσολαβητών αυξάνεται και πλουτίζει.

Όλα αυτά βέβαια δεν μεταφράζονται και σε εθνική ισχύ. Το καλύτερο που μπορεί να πετύχει το βασίλειο του (ακόμη) Σιάμ είναι να μονιμοποιήσει τη θέση του ως μία «ενδιάμεση ζώνη» ασφαλείας μεταξύ των αγγλικών και των γαλλικών κτήσεων. Η συμφωνία μεταξύ Αγγλίας και Γαλλίας το 1904 θα θεσμοθετήσει την αγγλική κυριαρχία στη γειτονική Μιανμάρ και την αντίστοιχη γαλλική στην Ινδοκίνα. Θα ακολουθήσουν ξεχωριστές συμφωνίες των εν λόγω αποικιακών δυνάμεων με το βασίλειο του Σιάμ το 1907 και 1909. Το Σιάμ θα παραχωρήσει εδάφη στα σύνορα με την Καμπότζη στη Γαλλία και αυτή θα παραιτηθεί από εξωεδαφικά δικαιώματα που ευνοούσαν τους υπηκόους της. Από την άλλη πλευρά, η Βρετανία κατοχυρώνει την κυριαρχία της στα τέσσερα «κρατίδια» του νότου της χερσονήσου της Μαλαισίας, παραιτείται και αυτή από εξωεδαφικά δικαιώματα των υπηκόων της και αναγνωρίζει την κυριαρχία του Σιάμ στη μουσουλμανική περιοχή του *Pattani*. Με αυτό τον τρόπο διαμορφώνονται στις αρχές του 20^{ου} αιώνα τα σημερινά σύνορα μεταξύ Ταϊλάνδης και Μαλαισίας¹³⁹.

Σε κοινωνικό επίπεδο παρατηρούμε ότι ο 20^{ος} αιώνα θα εισέλθει στο βασίλειο, καθιερώνοντας για πρώτη φορά την τυπικά τουλάχιστον ισότιμη σχέση των υπηκόων προς το κράτος. Οι δουλοπάροικοι γίνονται πολίτες ενός μοντέρνου κράτους, το οποίο έχει σαν έδρα του την Bangkok. Πολιτικές ημι- αυτόνομες περιφέρειες, σουλτανάτα, απροσδιόριστης κυριαρχίας εδάφη δεν υφίστανται πλέον. Το νέο κράτος είναι ισχυρό και συγκεντρωτικό. Ακόμη περισσότερο, υπό την πίεση της Γαλλικής αποικιοκρατικής διείδυσης η άρχουσα ελίτ θα αρχίσει να διαμορφώνει μία εθνική αντίληψη με έντονα φυλετικά χαρακτηριστικά. Σαν παράδειγμα, οι κάτοικοι του σημερινού Λάος θα συμπεριληφθούν στην εθνότητα *Thai* και θα

¹³⁹ Patit Paban Mishra, ό.π., 92.

θεωρηθούν και αυτοί υπήκοοι της βασιλικής δυναστείας *Chakri*¹⁴⁰. Είναι ακριβώς ο πολυεθνικός χαρακτήρας του βασιλείου που θα γίνονται προσπάθειες από εδώ και πέρα να αποσιωπηθεί ή να ξεχαστεί. Η (μετέπειτα) Ταϊλάνδη θα παρουσιάζεται ολοένα και περισσότερο ως μία ομοιογενής χώρα, την στιγμή που πλέον γνωρίζουμε ότι οι *Thai* κατέκτησαν και επιβλήθηκαν στα εδάφη τους είτε στα πλαίσια μίας διαδοχής προηγούμενων αυτοκρατοριών σε παρακμή όπως ήταν η δυναστεία των *Khmer* και τα βασίλεια *Mon* είτε μετά από πολύχρονους αγώνες εναντίον τοπικών «πρωτόγονων» ή «αγρίων» φυλών¹⁴¹.

2β. Εθνικιστικό κίνημα και εκσυγχρονισμός

Οι τρεις πυλώνες του κράτους της Ταϊλάνδης ήταν από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα το Έθνος, η Θρησκεία και ο Βασιλιάς. Παρόλα αυτά είναι το 1932 που η επαναστατική ανατροπή του βασιλιά θέτει τέρμα στην απόλυτη μοναρχία και εγκαινιάζει την συνταγματική εποχή. Το κόμμα *Peoples Party* υπό την ηγεσία του *Pridi Phanomyong*, του στρατάρχη *Plaek Pibul-Songkram* και πολλών άλλων εκμεταλλεύεται την πίεση της διεθνούς οικονομικής κρίσης και την μείωση της φήμης της βασιλικής αυλής για να ανατρέψει την απόλυτη μοναρχία του βασιλιά *Rama VII*.

Είναι αξιοσημείωτο ότι η επανάσταση του 1932 ανατρέπει έναν θεσμό ο οποίος είχε συντελέσει τα μέγιστα στον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας της Ταϊλάνδης. Η απόλυτη μοναρχία κατανίκησε και υπερέβη το σύστημα *sakdina*, δηλαδή τη αυστηρή και ενιαία κοινωνική ιεραρχία που είχε κληρονομήσει από τους προηγούμενους αιώνες, μέσω της δημιουργίας ενός γραφειοκρατικού, συγκεντρωτικού κράτους. Αυτό το κράτος θα άνοιγε τον δρόμο στην είσοδο των καπιταλιστικών σχέσεων στην ύπαιθρο και στο εμπόριο. Ακριβώς γι' αυτό τον λόγο η ανατροπή του 1932 δεν είχε την μαζική λαϊκή υποστήριξη άλλων αντιμοναρχικών

¹⁴⁰ Michael Kelly Connors, *Democracy and National Identity in Thailand*, RoutledgeCurzon Taylor & Francis Group, New York and London 2003, 5.

¹⁴¹ Georges Condominas, «A few remarks about Thai political systems», G.B. Milner (eds.), *Natural Symbols in South East Asia. Collected Papers in Oriental and African Studies*, School of Oriental and African Studies, London 2005 (1978), 106.

κινήσεων. Μάλιστα, πολύ σύντομα η μοναρχία θα αποκατασταθεί εύκολα στη χώρα. Δεν θα συμβούν σημαντικές και απότομες ρήξεις με την παράδοση¹⁴².

Το νέο στρατιωτικό καθεστώς που ανέλαβε τη διακυβέρνηση της χώρας γρήγορα διαπίστωσε ότι τελικά η ανατροπή της απόλυτης μοναρχίας ήταν ένας τρόπος για την επικράτηση των συμφερόντων της αριστοκρατίας. Η εξέγερση δεν ήταν λαϊκή εξέγερση. Κατόπιν αυτών των διαπιστώσεων, το στρατιωτικό καθεστώς στράφηκε και υιοθέτησε την εθνικιστική ιδεολογία του βασιλιά *Vajiravudh*. Πρόκειται για μία ιδεολογία που συνένωνε τον βασιλικό θεσμό με την εθνική ιδεολογία. Ο βασιλιάς μπορούσε να παραμείνει βασιλιάς μόνο εάν εκπροσωπούσε την εθνική ενότητα. Μόνο που αυτή η ενότητα διοχετευόταν και εκφραζόταν μέσα από ένα «δυναστικό» κράτος. Πρόκειται για έναν εθνικισμό της «βασιλικής αυλής», και λιγότερο για έναν πολιτισμικό ή λαϊκό εθνικισμό¹⁴³.

Ο ταϊλανδικός εθνικισμός ήταν κυρίως μία «από τα πάνω προς τα κάτω» (top-down) διαδικασία, που σαν κύριο μέλημά της είχε την συσπείρωση του λαού γύρω από τον βασιλιά και την εκ νέου νομιμοποίησή του. Σύντομα, όμως, η φιλελεύθερη και δημοκρατική τάση των αρχών του 1930 θα δώσει τη θέση της σ' ένα καθεστώς αυστηρότητας και εθνικιστικού σωβινισμού. Ο αυτοανακηρυχθείς ηγέτης *PhibunSongkhram* θα κυβερνήσει στη βάση μίας πολιτικής ατζέντας έντονα αντιμοναρχικής και εθνικιστικής. Όταν οι Ιάπωνες εισβάλλουν το 1941 στη χώρα ο εθνικιστής ηγέτης θα συνεργαστεί μαζί τους, γεγονός που θα του στοιχήσει την πρόσκαιρη απομάκρυνση του κατά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Επρόκειτο, όμως, για μία σύντομη διακοπή, καθώς γρήγορα θα επανέλθει το 1947, στην περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Η ίδρυση του 1954 του Οργανισμού της Νοτιοανατολικής Ασίας (South-East Asian Treaty Organization), θεσμού ανάλογου του

¹⁴² Giles Ji Ungpakorn, *A coup for the rich. Thailand's political crisis*, Worker's Democracy publishing, 2007, 58εξ.

¹⁴³ Kullada Kesboonchoo Mead, ό.π., 136.

δυτικοευρωπαϊκού NATO θα καθιερώσει την Ταϊλάνδη ως προμετωπίδα του «ελεύθερου κόσμου» και ως ανάχωμα στην κομμουνιστική επέκταση¹⁴⁴.

Διαφορετικά απ' αυτό που συνέβαινε με τις αποικίες της ΝΑ Ασίας, στις οποίες ο τοπικός εθνικισμός ανέπτυξε τη δική του γλώσσα και ορολογία σε αντίθεση με αυτές των αποικιοκρατών, η απουσία τυπικής αποικιοκρατίας στην Ταϊλάνδη θα οδηγήσει στο αποτέλεσμα γλώσσα και κρατική ορολογία να ταυτίζονται. Η γλώσσα του λαού ήταν η γλώσσα της διοίκησης. Όροι όπως *ratthaban* (κυβέρνηση), *banmuang* (πατρίδα), *issaraphar* (ανεξαρτησία) και, πολύ περισσότερο, *chat* (εθνικός) δήλωναν τη διάκριση και συνέχεια της εθνικής ιδεολογίας της Ταϊλάνδης σε αντίθεση με το πολυεθνικό και φυλετικά διαχωρισμένο, προνεωτερικό Σιάμ¹⁴⁵.

Η εθνική ενότητα στο καθεστώς της απόλυτης μοναρχίας βασιζόταν περισσότερο σε πολιτιστικές παρά σε φυλετικές ή εθνικές βάσεις επιχειρηματολογίας. Αυτό σημαίνει ότι η εθνική κοινότητα ενοποιείτο στη βάση της βουδιστικής θρησκείας και της πίστης και υπακοής στην μοναρχία. Αυτή η εθνική ιδεολογική βάση αυτόματα απέκλειε από την εθνική κοινότητα τις μουσουλμανικές κοινότητες του Νότου, τους ανιμιστές ιθαγενείς του Βορρά και τους Κινέζους εμπόρους και μετανάστες.

Οι δεκαετίες του 1930 και 1940 θα αλλάξουν αυτή την ιδεολογική βάση. Πλέον η εθνική ενότητα αποκτά εθνικά και φυλετικά χαρακτηριστικά. Οι εχθροί του έθνους είναι εξωτερικοί (η Βιρμανία) αλλά και εσωτερικοί (Κινέζοι)¹⁴⁶. Μετά την

¹⁴⁴ Maurizio Peleggi, ό.π., 17.

¹⁴⁵ Αυτόθι, 118. Το βασίλειο του Σιάμ από το 1939 μετονομάζεται σε Ταϊλάνδη. Η παλιά ονομασία επανήλθε για ένα σύντομο χρονικό διάστημα από το 1945 έως το 1949. Η δε λέξη Ταϊλάνδη προέρχεται από την εθνική ομάδα που κατοικούσε και κατοικεί στις κεντρικές περιοχές, τους Thais.

¹⁴⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι ένας αμερικανός ιεραπόστολος με το έργο του *The Tai Race* (1923) θα συνεισφέρει πάρα πολλά στη διάδοση της «παν-ταϊλανδικής» θεωρίας, σύμφωνα με την οποία ο ταϊλανδικός πολιτισμός είναι αρχαιότατος και καταλαμβάνει ευρύτερες γεωγραφικές περιοχές. Αναμένεται

αντιμοναρχική κίνηση του 1932, αυτή η νέα ιδεολογία θα μεταφραστεί σε κυβερνητικό πρόγραμμα. Μεγάλες επιχειρήσεις θα εθνικοποιηθούν, θα δημιουργηθούν κρατικές βιομηχανίες, θα επιβληθούν ποσοστώσεις για το εργατικό δυναμικό σε κινεζικές επιχειρήσεις και θα φορολογηθούν ακόμα περισσότερο οι εμπορικές δόσοληψίες Ευρωπαίων και Κινέζων. Σε συμβολικό επίπεδο θα έπρεπε ο βασιλιάς να παραχωρήσει την θέση του στο έθνος. Διόλου τυχαία, το 1939 η ονομασία Σιάμ εγκαταλείπεται ως ιδιαίτερα περιληπτική και αντικαθίσταται από την *Thai*, έναν όρο με βαθιά σημασιολογική δυναμική, καθώς μετατρέπει όλους τους κατοίκους του αρχαίου βασιλείου, ανεξάρτητα από τις εθνικές τους διαφορές, σε πολίτες μίας ενιαίας ταυτότητας, «ελεύθερους» από την καταπίεση των αποικιοκρατικών δυνάμεων της Γαλλικής Ινδοκίνας και της Βρετανικής Βιρμανίας.

2γ. Μεταπολεμική εξέλιξη της Ταϊλάνδης

Όπως και στην περίπτωση της Ινδονησίας, η μεταπολεμική περίοδος θα ξεκινήσει στην Ταϊλάνδη με την παρουσία μίας συγκεντρωτικής κυβέρνησης, αυτής του αρχιστρατήγου *PhibunSongkhram*, ο οποίος από το 1955 θα αρχίσει να διαμορφώνει κρατική γραφειοκρατία σε στενή συνάρτηση με τον στρατό της χώρας. Όπως και στην περίπτωση της Ινδονησίας, η στρατιωτικού τύπου κυβέρνηση *Phibun* θα προσπαθήσει να υποκαταστήσει τον ασθενή ακόμα ιδιωτικό τομέα της οικονομίας, μέσω κρατικών επιχειρήσεων, ενώ το Υπουργείο Αμύνης θα αναμιχθεί και θα ελέγχει εκτεταμένες εταιρείες παραγωγής προϊόντων, ιδιαίτερα αυτών που προορίζονταν για την τοπική αγορά¹⁴⁷.

Η διαπλοκή αυτή της κρατικής εξουσίας με την οικονομία θα προκαλέσει πολύ γρήγορα οικονομικά σκάνδαλα και διαφθορά. Λέγεται ότι περίπου το 12% του εθνικού εισοδήματος της χώρας κατέληγε σε μία ομάδα υψηλών αξιωματούχων και των «φίλων» τους. Η λαϊκή δυσανεμία, τελικά, θα οδηγήσει στην απομάκρυνση

μάλιστα να ολοκληρωθεί, ακολουθώντας το ιαπωνικό παράδειγμα της σύζευξης εθνικισμού και εκσυγχρονισμού, αυτόθι, 120.

¹⁴⁷ Antoinette R. Raquiza, ό.π., 58.

του *Phibun* το 1957. Ο διάδοχος του *Sarit* θα επιχειρήσει πραξικόπημα και γρήγορα θα ανέλθει στην εξουσία. Σε αντίθεση με τον προκάτοχό του που ήθελε να διατηρεί μία επίφαση συνταγματικής δημοκρατίας, αυτός θα προωθήσει ένα μείγμα αυταρχισμού και δικτατορίας σε συνδυασμό με οικονομικό φιλελευθερισμό. Η δεκαετία του 1960 θα είναι η δεκαετία της διοικητικής αναδιοργάνωσης της χώρας, και ιδιαίτερα των οικονομικών υπουργείων, σύμφωνα με τις εντολές της Παγκόσμιας Τράπεζας. Ο *Sarit* θα προωθήσει νέους τεχνοκράτες σε καίριες θέσεις και θα προσπαθήσει να «αποτραβήξει» το κράτος από οποιαδήποτε παρέμβασή του στον χώρο της οικονομίας και των επιχειρήσεων- σε αντίθεση με τις πολιτικές που ακολουθούσαν τότε οι υπόλοιπες αναπτυσσόμενες χώρες της ΝΑ Ασίας¹⁴⁸. Αντί για κρατικές επιχειρήσεις, φορολογικές ελαφρύνσεις και κίνητρα για την ανάπτυξη της ιδιωτικής πρωτοβουλίας.

Η διαπλοκή και η ευνοιοκρατία, βέβαια, θα διατηρηθούν προς όφελος της νέας ομάδας που θα είναι στην κορυφή της διοίκησης. Οι διασυνδέσεις πλέον θα αφορούν σχέσεις με τα διοικητικά συμβούλια των ιδιωτικών επιχειρήσεων. Για να προωθηθεί αυτή η «συνταγή» της οικονομικής ανάπτυξης, η κυβέρνηση *Sarit* θα προτείνει τη δική της ιδεολογική φόρμουλα, η οποία συνίστατο στο τρίπτυχο «έθνος-θηρσκεία- μοναρχία». Τη στιγμή της εξόδου της χώρας στη διεθνή ελεύθερη οικονομία, απαιτείτο το αντίβαρο της προσήλωσης στις παραδοσιακές αξίες.

Η μοναρχία όπως είναι φυσικό θα υποστηρίξει ιδιαίτερα την στρατιωτική δικτατορία με το προσωνύμιο «ταϊλανδική δημοκρατία» (Thai- style democracy). Σε ένα καθεστώς ανελευθερίας και απόλυτης διαφθοράς, παλαιές σεβαστές τελετουργίες και βασιλικές ιεροτελεστίες θα αναβιώσουν¹⁴⁹. Τα συστατικά στοιχεία της νέας εθνικής ιδεολογίας θα απαρτίζουν το τρίπτυχο: «ηγέτης» (phokhun), «γραφειοκρατία» (kharatchakarn) και «λαός» (prachachon)¹⁵⁰. Η «ταϊλανδικότητα» (Thai- ness) ή στην τοπική γλώσσα *khwambenthai* γινόταν η απόλυτη έκφραση

¹⁴⁸ Αυτόθι, 61. 63.

¹⁴⁹ Giles Ji Ungpakorn, ό.π., 55.

¹⁵⁰ Patit Paban Mishra, ό.π., 122.

σύμπνοιας και κοινωνικής ειρήνης, η λέξη που ένωνε τη μοναρχία με τη βουδιστική αρμονία. Ο Sarit παραχωρούσε στην μοναρχία τη θέση που της είχαν πάρει οι «επαναστάτες» του 1932, και αυτός απολάμβανε την απόλυτη ελευθερία κινήσεων στη διοίκηση της χώρας¹⁵¹.

Θα δημιουργηθεί και θα κληρονομηθεί και για τις επόμενες δεκαετίες μία μορφή «δεσποτικού πατερναλισμού» η οποία θα έχει σαν άξονα και κεντρικό της μοτίβο την έννοια της «ανάπτυξης» (phattana). Η ανάπτυξη βέβαια περνούσε μέσα από την ακύρωση του δημοκρατικού καθεστώτος, τη θέση εκτός νόμου των συνδικάτων, την φυλάκιση των αντιφρονούντων, την απαγόρευση εφημερίδων και τη λογοκρισία. Ακόμη περισσότερο, και ιδιαίτερα στις παραμεθόριες περιοχές, ο στρατός και η αστυνομία θα εμπλέκονται καθημερινά ολόένα και περισσότερο στη διακίνηση οπίου και ναρκωτικών, καθώς και σε παραστρατιωτικές δραστηριότητες στα πλαίσια του πολέμου στο Βιετνάμ¹⁵².

2δ. Δημοκρατία στην Ταϊλάνδη και ο Βασιλιάς

Εάν θέλει κανείς να επισημάνει μία σταθερά στο πολιτικό σκηνικό της Ταϊλάνδης, εύκολα θα την βρει στον θεσμό της μοναρχίας. Τα στρατιωτικά καθεστώτα και οι δημοκρατικές κυβερνήσεις μπορεί να διαδέχονται τα μεν τις δε, όμως ο βασιλιάς θεωρείται ως η ύστατη πολιτική λύση που μεσολαβεί και αποκαθιστά και πάλι την τάξη και την ισορροπία. Αυτός παρενέβη το 1973 και το 1992 προς την κατεύθυνση μίας δημοκρατικής λύσης, όμως εξ αυτού δεν μπορούμε

¹⁵¹ Paul M. Handley, *The King never smiles. A biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej*, Yale University Press, New Haven and London, 2006, 140.

¹⁵² Από εκείνη την περίοδο χρονολογείται και η άνθηση του «σεξουρισμού» στην Ταϊλάνδη. Πράγματι, η «Πράξη περί Πορνείας» (1960) επιφανειακά θα απαγορεύσει τους οίκους ανοχής, όμως θα διοχετεύσει την πορνεία προς εναλλακτικές διεξόδους όπως τα μπαρ, τα κλαμπ, τα ινστιτούτα μασάζ κ.α. Μετά τη δεκαετία του 1960, τη θέση των αμερικανών στρατιωτικών ως πελατών του κυκλώματος της πορνείας θα πάρουν τουρίστες από ολόκληρο τον κόσμο, που συμμετέχουν και αυτοί με τον δικό τους τρόπο στην «ανάπτυξη» της χώρας, Maurizio Peleggi, ό.π., 97.

να πούμε ότι η μοναρχία στην Ταϊλάνδη ήταν υπέρ της δημοκρατίας. Παρέμενε και παραμένει ένας συντηρητικός θεσμός, ο οποίος υποστήριξε πάντα τα στρατιωτικά πραξικοπήματα και ευνοούσε τα συμφέροντα της άρχουσας ελίτ¹⁵³.

Τι ακριβώς συνέβη το 1973; Πρόκειται για την πρώτη «από τα κάτω» μαζική εξέγερση των απλών ανθρώπων, δηλαδή του λαού (ru-noi), κατά του στρατιωτικού καθεστώτος. Ήταν μία εξέγερση κύρια των φοιτητών και των μεσαίων τάξεων της Bangkok που όμως συμπεριέλαβε και εργάτες και άλλα κοινωνικά στρώματα, και η οποία απέφερε τις πρώτες πλήρως δημοκρατικές εκλογές το 1975 και ανέδειξε ένα ισχυρό Κομμουνιστικό Κόμμα στη χώρα¹⁵⁴. Παρόλα αυτά, το πολιτικό καθεστώς εξακολουθούσε να παραμένει ασταθές και μεταβαλλόμενο. Ο «μαύρος Μάης» του 1992¹⁵⁵ σηματοδοτεί, και αυτός με τη σειρά του, μία νέα δημοκρατική αφετηρία για τη χώρα, μετά τις τελικά αποτυχημένες προσπάθειες του 1932 και του 1973. Ήταν μία εξέγερση της μεσαίας τάξης της Ταϊλάνδης, η οποία είχε αναπτυχθεί κατά τη δεκαετία της οικονομικής ανάπτυξης που προηγήθηκε. Οι δύο αντίπαλες πολιτικές προσωπικότητες της εποχής μέσα σ' ένα καθεστώς οδομαχιών και νεκρών στους δρόμους από πυροβολισμούς, απόδειξαν για μία ακόμη φορά τον ρόλο της μοναρχίας ως ύστατου επιδιαιτητή. Σε μία τελετή που μεταδόθηκε σε εθνική εμβέλεια, γονατιστοί δέχθηκαν την βασιλική παραίνεση για αμοιβαίες υποχωρήσεις και κοινωνική ειρήνη. Σε μία από τις πιο βαθιές πολιτικές κρίσεις της νεότερης

¹⁵³ Giles Ji Ungpakorn, ό.π., 65.

¹⁵⁴ Αυτόθι, 73. Εκατοντάδες χιλιάδες φοιτητές και απλοί πολίτες που διαδήλωναν τον Οκτώβριο του 1973 κατά του αυταρχικού καθεστώτος των στρατηγών Thanom και Praphas, πολλοί απ' αυτούς έφεραν και πορτραίτα του βασιλιά και της βασίλισσας, γεγονός που δεν εμπόδισε να τους πυροβολήσει ο στρατός. Αργότερα οι στρατηγοί θα παραιτηθούν και θα οριστεί από τον βασιλιά μία δημοκρατική κυβέρνηση, βλ. Ian Buruma, «Thailand: All the King's men», *The New York Review of Books*, March 1, 2007, 43-44.

¹⁵⁵ Όταν οι Ταϊλανδέζοι διαμαρτυρήθηκαν κατά της στρατιωτικής χούντας τον Μάιο του 1992 δέχθηκαν πυροβολισμούς από τους στρατιώτες. Πολλοί έχασαν την ζωή τους. Ο στρατιωτικός διοικητής που έδωσε την εντολή για τους πυροβολισμούς εξέφρασε την λύπη του και μετά από 15 χρόνια έγινε πρωθυπουργός της χώρας, . Ian Buruma, αυτόθι.

ιστορίας της χώρας ο βασιλιάς *Rama IX* εμφανίζεται ως ο από μηχανής θεός. Ακόμη περισσότερο, στα χρόνια της οικονομικής κρίσης στη ΝΑ Ασία, το 1997 και μετά, ο ίδιος ο βασιλιάς θα διαμορφώσει μία πολιτική ατζέντα, σύμφωνα με την οποία η «πολιτική του χρήματος» (moneypolitics) ευνοεί τη διαφθορά και τη διαπλοκή των πολιτικών με τα μεγάλα οικονομικά συμφέροντα, απειλώντας την ανάπτυξη και την ευημερία της πατρίδας¹⁵⁶. Την περίοδο 1993-1997 ο βασιλιάς θα αναλάβει έναν μη αναμενόμενο, ωστόσο εξίσου πολιτικό ρόλο. Η παρέμβασή του στην πολιτική επικαιρότητα δεν θα αφορά πλέον την υποστήριξή του ή όχι σε στρατιωτικά πραξικοπήματα. Δεν θα παρεμβαίνει ως ύστατος διαμεσολαβητής σε πολιτικές κρίσεις. Αντίθετα, ολοένα και περισσότερο θα ασχολείται με περιβαλλοντικά και αναπτυξιακά ζητήματα. Θα εκπονήσει σχέδια φραγμάτων για τον έλεγχο των πλημμυρών και θα κάνει δημόσιες παρεμβάσεις για τον έλεγχο της οδικής κυκλοφορίας στην πρωτεύουσα, ασκώντας κριτική στις προηγηθείσες πολιτικές των κυβερνήσεων όσον αφορά στη διαχείριση των περιβαλλοντικών προβλημάτων που σχετίζονται με την ανάπτυξη¹⁵⁷.

Η πραγματικότητα δεν αλλάζει. Η παρέμβαση της μοναρχίας δεν μπορεί να αλλάξει το γεγονός ότι στην Ταϊλάνδη από το 1932 μέχρι το 1992- με μία μικρή παρένθεση, το τριετές δημοκρατικό διάστημα, 1973-1976- όλες οι κυβερνήσεις που διοίκησαν την χώρα ήταν έκφραση και μορφές ενός στρατιωτικο- γραφειοκρατικού συστήματος εξουσίας. Πλέον και για μία δεκαετία ο στρατός θα δείξει σημεία απόσυρσης από το πολιτικό προσκήνιο και θα επωφεληθεί από μία πολιτική αμνηστίας των εγκλημάτων που διέπραξε. Το 2001, όμως, από την κυβέρνηση *Thaksin* θα επανέλθει στο προσκήνιο, εκμεταλλευόμενος τις κατηγορίες κατά της γραφειοκρατίας ότι δεν μπορεί να παρακολουθήσει τις εξελίξεις σ' ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Maurizio Peleggi, ό.π., 102.

¹⁵⁷ Paul M. Handley, ό.π., 365.

¹⁵⁸ Αυτόθι, 109.

Οι φυσικές καταστροφές που θα πλήξουν την Ταϊλάνδη στις αρχές της δεκαετίας του 2000 θα συμβούν όταν από το 2001 η χώρα βρίσκεται υπό τη διακυβέρνηση του κόμματος *ThaiRakThai* (TRT) και του ισχυρού αρχηγού του κόμματος, του *ThaksinShinawatra*. Η πολιτική ατζέντα είναι και πάλι βασισμένη σ' ένα εθνικό πρόγραμμα ανάπτυξης και ισότιμης διανομής του πλούτου, με ταυτόχρονη αντιμετώπιση της διακίνησης των ναρκωτικών, της διαφθοράς και του οργανωμένου εγκλήματος¹⁵⁹.

Ο *ThaksinShinawatra* θα εκλεγεί δύο φορές με ισχυρή λαϊκή υποστήριξη (2001 και 2005). Αυτές οι εκλογικές του επιτυχίες δεν θα μας απασχολούσαν ιδιαίτερα, δεδομένης και της πολιτικής ρευστότητας της χώρας, εάν δεν αναδείκνυαν κάτι διαφορετικό. Η πολιτική επικράτηση του *Thaksin* θα αμφισβητήσει ριζικά τον ρόλο της μοναρχίας στη διακυβέρνηση της χώρας. Η ισχυρή πλειοψηφική του δύναμη στις εκλογές θα αποδείξει ότι υπήρχαν κοινωνικά στρώματα τα οποία επιθυμούσαν την ολοκλήρωση των συνταγματικών μεταρρυθμίσεων, αυτών που απέτυχαν το 1992 και αυτών που δεν ολοκληρώθηκαν το 1997. Πρόκειται για την μεσαία τάξη, εύπορα πληθυσμιακά στρώματα και μορφωμένοι, που αρχικά στήριξαν την κυβέρνηση στην προοπτική αυτή¹⁶⁰.

Ο συγκεντρωτισμός του *Thaksin* διέφερε σημαντικά από τη διαμάχη της δεκαετίας του 1990 ανάμεσα σε συντηρητικούς, με το μέρος της μοναρχίας και φιλελεύθερους δημοκράτες υπέρ της κοινωνίας των πολιτών. Αυτός ο συγκεντρωτισμός που βασιζόταν σε μία λαϊκιστική ρητορική και ένα ηγετικό χάρισμα θα στραφεί κατά της βασιλικής πολυαρχίας. Ο βασιλιάς πλέον δεν είναι αυτονόητο ότι μπορεί να θεωρείται ένας οιονεί «εκλεγμένος βασιλιάς», ότι ο λαός του έχει παραχωρήσει το δικαίωμα, για χάρη της ενότητας του κράτους, να παρεμβαίνει ή να παρακάμπτει τους τυπικούς συνταγματικούς θεσμούς και τις δημοκρατικά εκλεγμένες κυβερνήσεις. Ο βασιλιάς ως «ενδιάμεσος» αντιπάλων κοινωνικών ομάδων και παρατάξεων μπορεί μετά το 1992 να εμφανίζεται και να παρεμβαίνει

¹⁵⁹ Patit Paban Mishra, ό.π., 134.

¹⁶⁰ Thitinan Pongsudhirak, «Thailand since the coup», *JD*, 19/4 (2008), 140-153.

έμμεσα (όπως είδαμε επιλέγοντας κάθε φορά συγκεκριμένα ζητήματα επικαιρότητας όπως είναι τα περιβαλλοντικά), όμως η μοναρχία εξακολουθεί να είναι ένας ιδιότυπος παραπολιτικός θεσμός, μη περιοριζόμενη στα στενά περιθώρια κινήσεων των υπολοίπων συνταγματικών μοναρχιών της εποχής μας¹⁶¹.

Ο *Thaksin* θα αποτελέσει αληθινή πρόκληση για τη μοναρχία διότι θα προχωρήσει σε μία ριζική αναδιάρθρωση του γραφειοκρατικού μηχανισμού, θα επιβάλλει στον στρατό αξιωματικούς πιστούς σ' αυτόν και την κυβέρνησή του, θα επηρεάζει ολοένα και περισσότερο τα ΜΜΕ και θα εφαρμόσει μία οικονομική πολιτική, η οποία θα προσπαθήσει και θα καταφέρει να τονώσει την εσωτερική ζήτηση μέσω κρατικών πιστωτικών παρεμβάσεων. Το λαϊκιστικό του πρόγραμμα θα περιλαμβάνει «πάγωμα» των αγροτικών χρεών και μία επεκτατική πολιτική δαπανών, με αποτελέσματα σε κάθε περίπτωση ευνοϊκά όσον αφορά στο ξεπέραςμα της οικονομικής ύφεσης του 1997¹⁶².

Ο στρατός θα επέμβει και πάλι. Το 2006 ένα πραξικόπημα θα καταργήσει τον *Thaksin*. Οι στρατηγοί που το διοργάνωσαν, ισχυρίστηκαν ότι το έκαναν για να διασώσουν την μοναρχία. Και πραγματικά δεν είχαν άδικο. Όπως είπαμε η μοναρχία αισθανόταν απειλούμενη από το λαϊκιστικό καθεστώς *Thaksin*. Από τότε η πολιτική κατάσταση θα επανέλθει σε μία εναλλαγή πολιτικών συγκρούσεων και στρατιωτικών επεμβάσεων. Το 2008 οι «κίτρινοι» οπαδοί (από το χρώμα των ρούχων τους) του κόμματος People's Alliance for Democracy (PAD) θα διοργανώσουν μία εξέγερση κατά της κυβέρνησης που θεωρούσαν ότι διάκειται φιλικά ή και καθοδηγείται από τον αυτοεξορισθέντα *Thaksin*, ενώ το 2010 είναι η σειρά των «κόκκινων», δηλαδή των οπαδών του κόμματος United Front for Democracy against Dictatorship (UDD) να

¹⁶¹ Duncan McCargo, «Network monarchy and legitimacy crises in Thailand», *The Pacific Review*, 18/4 (2005), 499- 519.

¹⁶² Thitinan Pongsudhirak, «Thailand: democratic Authoritarianism», *SAAf.*, 2003, 275- 290.

επαναστατήσουν κατά μίας κυβέρνησης που θεωρούν ότι είναι όργανο του στρατιωτικο- γραφειοκρατικού κατεστημένου¹⁶³.

Από το 1932 έντεκα (επιτυχημένα) πραξικοπήματα, δεκαοχτώ συντάγματα και είκοσι επτά πρωθυπουργοί, δεν είναι μία αισιόδοξη στατιστική ανάλυση για την Ταϊλάνδη. Η αντίθεση «κίτρινων» και «κόκκινων» είναι η τελευταία μορφή μίας εγγενούς αδυναμίας του πολιτικού συστήματος της χώρας. Είναι το σημείο εκείνο όπου οι ταξικές και οι εθνοτικές αντιθέσεις συναντιούνται. Οι «κόκκινοι» θεωρούνται «επαρχιώτες», είναι αυτοί που είναι «φτωχοί, βρώμικοι και τεμπέληδες» (προερχόμενοι από τις αγροτικές βόρειες και βορειοανατολικές περιοχές), δεν μιλούν ικανοποιητικά την γλώσσα της πρωτεύουσας αλλά μία περίεργη διάλεκτο μεταξύ της *Thaï* και της *Lao*, με δύο λόγια είναι «άγριοι» και «βάρβαροι».

Από την άλλη πλευρά, οι «κόκκινοι» επιτίθενται στους εχθρούς τους *ammats*: με τον όρο αυτόν δηλώνουν όλους τους ανθρώπους της αυλής, τους υπουργούς, τους συμβούλους, τους ιδιοκτήτες και πλούσιους γραφειοκράτες, που υπηρετούν μία διεφθαρμένη ταϊλανδική αριστοκρατία. Δεν πρόκειται για την παραδοσιακή «φεουδαρχική» αριστοκρατία. Για τους «κόκκινους» πρόκειται για μία αριστοκρατία του πλούτου, η οποία αποτελείται από νεόπλουτους που λυμαίνονται τις κρατικές προσόδους. Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι οι σημερινές αντιθέσεις είναι πολύ πιο σύνθετες και πολύ πιο παλιές απ' όσο μπορούν να αξιολογηθούν¹⁶⁴.

Κεφάλαιο 2ε. Παράλληλα μοντέλα διακυβέρνησης.

Οι δύο χώρες στις οποίες αναφερθήκαμε, η Ινδονησία και η Ταϊλάνδη, παρουσιάζουν αρκετά κοινά στοιχεία. Καταρχήν διαφέρουν από άλλες χώρες της Ανατολικής Ασίας (Ιαπωνία, Κορέα, Ταϊβάν) όσον αφορά στην καθυστερημένη φάση

¹⁶³ Michael K. Connors, «Thailand's Emergency State: Struggles and Transformations», *SAAf.*, 2011, 285-305.

¹⁶⁴ Xavier Monthéard, «Le roi, les élites et le peuple thaï», *Le Monde Diplomatique*, Juillet 2010, 16-17. Βλ. και David Camroux, Philip Golub, « "Rouges" contre "jaunes", affrontements de classe à Bangkok», αυτόθι.

αφετηρίας της εκβιομηχάνισης της παραγωγής. Ένα δεύτερο στοιχείο που τις ενοποιεί είναι το γεγονός ότι αφετηρία της οικονομικής τους ανάπτυξης ήταν και για τις δύο χώρες η κρατική γραφειοκρατία- με τη βασική, πάντως, εξαίρεση ότι η Ταϊλάνδη δεν υπήρξε ποτέ αποικία κάποιας υπερπόντιας ευρωπαϊκής δύναμης.

Και στις δύο χώρες ο στρατός- είτε σαν φορέας της από-αποικιοκρατικής διαδικασίας είτε σαν φορέας εκδημοκρατισμού της κοινωνίας- θα παίξει έναν πολύ σημαντικό ρόλο σε πολλούς τομείς της εθνικής πολιτικής: θα είναι αυτός που θα εγγυάται την εθνική ενότητα μίας επικράτειας που αποτελείται από διάφορες φυλετικές και εθνοτικές ομάδες, θα συμμετέχει στην οικονομική διαδικασία, για παράδειγμα, μέσω κρατικών επιχειρήσεων που διευθύνονταν ή ελέγχονταν από στρατιωτικούς, θα ενισχύει και θα υποστηρίζει παράπλευρες οικονομικές και πολιτικές δομές, όπως για παράδειγμα συμβαίνει με το λαθρεμπόριο στην Βόρειο Ταϊλάνδη ή με τις άτυπες οικονομικές δοσοληψίες στις επαρχίες της Ινδονησίας, και θα ελέγχει την κοινωνία των πολιτών μέσω πραξικοπημάτων (άμεσων ή έμμεσων).

Και στις δύο χώρες νέοι τεχνοκράτες οικονομολόγοι θα προωθήσουν πολύ νωρίς, ήδη από τις δεκαετίες του 1960 και 1970, σχέδια οικονομικής φιλελευθεροποίησης και ανοίγματος των αγορών. Η βίαιη έλευση της ελεύθερης οικονομίας, η οποία θα αντικαταστήσει προηγούμενες μορφές κρατικού καπιταλισμού- περισσότερο στην Ινδονησία και λιγότερο στην Ταϊλάνδη, θα συνδυασθεί από μία ηθική επιχειρηματολογία, που συνδυάζει θρησκευτικά και εθνικιστικά στοιχεία.

Τόσο η Ινδονησία όσο και η Ταϊλάνδη είναι αυταρχικού τύπου δημοκρατίες, των οποίων η ηγεμονικές ελίτ είναι πάντοτε ύποπτες για συναλλαγές με διεθνείς επενδυτές και πολυεθνικές εταιρείες. Διαπλοκή και διαφθορά χαρακτηρίζουν τις σχέσεις μεταξύ του κρατικού τομέα και της ιδιωτικής οικονομίας. Μαζικές βίαιες αναταραχές δεν είναι συχνό φαινόμενο παρά τις μαζικές σφαγές στην Ινδονησία τη δεκαετία του 1960 και τα πολιτικά κινήματα διαμαρτυρίας στην Ταϊλάνδη από το 1973 και μετά. Η αυταρχικότητα των καθεστώτων, ο ρόλος «εξω- πολιτικών» θεσμών (στην περίπτωση της Ινδονησίας ο στρατός, στην περίπτωση της Ταϊλάνδης η μοναρχία), η ραγδαία οικονομική ανάπτυξη, η άνοδος μίας νέας μεσαίας τάξης και η

οικονομική κρίση του 1997 που έπληξε και τις δύο αυτές χώρες, είναι στοιχεία που ανέδειξαν την ιδιαίτερη παρουσία ενός μοντέλου καπιταλισμού, του λεγόμενου «καπιταλισμού της διαπλοκής» (cronycapitalism)¹⁶⁵.

Αυτός ο «καπιταλισμός της διαπλοκής», όπως είναι φυσικό, επηρεάζει και επηρεάζεται από τους τρόπους διοίκησης. Ισχυρές αλλά αναποτελεσματικές γραφειοκρατίες, αδυναμία ανάπτυξης κρατικών θεσμών, προβλήματα συνεννόησης ανάμεσα στα διάφορα κυβερνητικά τμήματα, πολιτική αναποφασιστικότητα σαν αποτέλεσμα της ταυτόχρονης δράσης διαφόρων ομάδων πίεσης και διεκδίκησης συμφερόντων στα πεδία λήψης των αποφάσεων, είναι κάποια κοινά χαρακτηριστικά δημόσιας διοίκησης που θα συναντήσουμε και στις δύο αυτές χώρες¹⁶⁶.

Από εκεί και πέρα υπάρχουν ιδιαίτερες εξελίξεις που επηρεάζουν τα κατά τόπους μοντέλα διακυβέρνησης. Δεν έχουμε ενώπιον μας δύο απόλυτα ταυτόσημες πορείες εξέλιξης. Στην Ταϊλάνδη, είναι σαφές ότι υφίσταται τις τελευταίες δεκαετίες ένα πρόβλημα νομιμοποίησης της μοναρχίας ως θεσμού που δημιούργησε «εκ του μηδενός» εθνική ενότητα, καθώς και σε αντίθεση με άλλες χώρες της περιοχής όπως η Ινδονησία και το Βιετνάμ, δεν υφίσταται ο καταστατικός «μύθος» μίας πατρίδας που κέρδισε την ανεξαρτησία της μέσα από σκληρούς και αιματηρούς αντι-αποικιοκρατικούς αγώνες¹⁶⁷. Στην Ινδονησία αντίστοιχο πρόβλημα νομιμοποίησης εμφανίζεται σε πολιτικό επίπεδο, όταν ήδη από το 1998 και τις διαμαρτυρίες που έκαναν να καταρρεύσει η δικτατορία του στρατηγού Suharto και μέχρι σήμερα συνεχώς αυξάνεται μία «μεσαία τάξη» (σύμφωνα με έρευνα της Παγκόσμιας Τράπεζας 134 από τα 237 εκατομμύρια των κατοίκων της Ινδονησίας ανήκουν πλέον

¹⁶⁵ Charles Hirschman, Jennifer Edwards, «Social change in South East Asia», in George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford: Blackwell Publishing, 9, 4377.

¹⁶⁶ Emerging Asia S.W.O.T. Report, Comparing Risks and Opportunities in: China, India, Indonesia, Malaysia, Philippines, Thailand, Vietnam, Political & Economic Risk Consultancy Ltd., August 2011, <http://www.asiarisk.com/library2.pdf>

¹⁶⁷ David Camroux, «Douzième coup d'Etat en Thaïlande», *Le Monde Diplomatique*, Juillet 2014, 16.

σ' αυτή την «τάξη», συγκριτικά με 81 εκατομμύρια το 2003, μία κατηγοριοποίηση που σημαίνει ένα σχετικό επίπεδο μόρφωσης και μηνιαίο εισόδημα της τάξης των 130 ευρώ), δύσπιστη και εχθρική απέναντι σε φαινόμενα διαπλοκής και ευνοιοκρατίας του παλαιού πολιτικού συστήματος. Η σταδιακή αποκέντρωση με τη μεταφορά των αρμοδιοτήτων της εκπαίδευσης, της υγείας και της κοινωνικής πολιτικής στο επίπεδο των διοικητικών περιφερειών μόνο σχετική επιτυχία έχει, καθώς τοπικοί μικροί διοικητές «μεταμορφώνονται» σε ισχυρούς ολιγάρχες¹⁶⁸.

Το πέρασμα από το συγκεντρωτικό σύστημα του Suharto, κατά το οποίο η εξουσία ανήκε τυπικά στο κοινοβούλιο αλλά ασκείτο από τον πρόεδρο, στο σύγχρονο «αποκεντρωτικό» σύστημα, όπου η εξουσία μοιράζεται και κατανέμεται μεταξύ προέδρου, κοινοβουλίου, δικαστικής εξουσίας και ανεξάρτητων αρχών, είναι μία εξέλιξη που πολλές φορές δημιουργεί διοικητική σύγχυση. Το αντίστοιχο αυτής είναι η σε νομικό επίπεδο παράλληλη παραγωγή νόμων, διαταγμάτων, εγκυκλίων και επίσημων διαταγών που αντιφάσκουν μεταξύ τους και αλληλο- ακυρώνονται¹⁶⁹.

Η Ταϊλάνδη έχει να παρουσιάσει περισσότερο κοινωνικά προβλήματα. Μιλήσαμε για τον ρόλο της μοναρχίας και του στρατού. Οι εξω- θεσμικές τους δραστηριότητες έχουν να κάνουν όμως με μία βαθιά διαίρεση στους κόλπους της ταϊλανδικής κοινωνίας. Η ανερχόμενη μεσαία τάξη των δεκαετιών 1980 και 1990 έρχεται σε συνεργασία με την βασιλική αυλή και τον στρατό, προκειμένου να διατηρήσει την κοινωνική της θέση και τα προνόμια της σε βάρος ενός νέου «αντιπολιτευτικού» κοινωνικού μορφώματος, το οποίο απαρτίζουν φιλελεύθεροι δημοκράτες, αντιμοναρχικοί, αριστεροί διαφόρων αποχρώσεων, αλλά κυρίως φτωχά αγροτικά στρώματα της ταϊλανδικής ενδοχώρας, με συνεχώς αυξανόμενες απαιτήσεις κοινωνικής δικαιοσύνης¹⁷⁰.

¹⁶⁸ «Indonésie: Là où s' invente l' Asie de Demain», *Courrier International*, 1235 (3-9 Juillet 2014), 28-33.

¹⁶⁹ «Time to deliver. A survey of Indonesia», *The Economist*, December 11th, 2004, 13, <http://www.economist.com/sites/default/files/special-reports-pdfs/3444215.pdf>

¹⁷⁰ Edmund Malesky, Krislert Samphantharak, Understanding Thailand's ongoing political crisis. Wider implications for Southeast Asia and the West, Democratic Asia

Κεφάλαιο 3. Εθνοτική & Θρησκευτική Ανομοιογένεια.

3α. Ινδονησία. Ισλάμ και εθνικές μειονότητες.

3α1 Εισαγωγικά

Σε αυτό το κεφάλαιο θα δούμε πως τα δύο κράτη που εξετάζουμε έχουν εγγενή προβλήματα εθνικής και θρησκευτικής ομοιογένειας. Η εξέταση αυτής της πτυχής είναι ιδιαίτερα σημαντική διότι μας βοηθά να προσεγγίσουμε ακόμα περισσότερο τη διαφορετική στάση και αντιμετώπιση των φυσικών καταστροφών ανάλογα με την περιοχή και την εθνική ή θρησκευτική μειονότητα που καλείται ν' αντιμετωπίσει μία τέτοιου είδους φυσική κρίση.

Στην περίπτωση της Ινδονησίας παρατηρείται το φαινόμενο οι εθνοτικές διαφορές να οξύνονται μέσω της θρησκείας, εν προκειμένω του ισλαμισμού καθώς το 90% του συνολικού πληθυσμού ανήκει σ' αυτή την θρησκευτική κοινότητα. Οι αποσχιστικές τάσεις περιοχών του αρχιπελάγους- όπως της επαρχίας *Aceh* στη βόρεια Σουμάτρα- περιλαμβάνουν ολοένα και περισσότερο μία θρησκευτικού τύπου φονταμενταλιστική ατζέντα, η οποία ανησυχεί ιδιαίτερα τις αρχές¹⁷¹. Συγκρούσεις μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών ξεσπούν περιοδικά και απρόοπτα στις επαρχίες *Maluku* και στο κεντρικό *Sulawesi*. Τοπικές φυλές και αυτόχθονες στο *Kalimantan* διεξάγουν πογκρόμ κατά μεταναστών από άλλες περιοχές της χώρας.

Αυτά τα φαινόμενα δεν είναι έωλα. Βασίζονται σε κάποιες γεωγραφικές, οικονομικές και πολιτιστικές πραγματικότητες. Η χώρα θεωρείται ότι έχει πάνω από

and the West Paper Series, 2011, GMF (The German Marshall Fund of the United States), <http://sites.duke.edu/malesky/files/2014/07/Understanding-Thailand-Crisis.pdf>

¹⁷¹ Σημειώνεται ότι από το 2002 η επαρχία *Aceh* έχει ήδη εφαρμόσει βασικές αρχές της Σαρία, δηλαδή του ισλαμιστικού νομικού και θρησκευτικού κώδικα, AnfridSchenk, «SoGottwill. Indonesien, das größte muslimische Land der Welt, war lange Zeit in Glaubensfrage liberal und weltoffen. Nun drängen Islamisten an die Macht», *Die Zeit*, Nr 51/14.12.2006, <http://www.zeit.de/2006/51/Indonesien>

17.000 νησιά με μία απίστευτη γεωμορφολογική ποικιλία. Σε αυτό το γεωλογικό μωσαϊκό κατοικούν φυλές από τις πιο λευκές αυστραλασιατικές μέχρι τους περισσότερο σκούρους Μελανήσιους. Εθνοτικές διαφορές υφίστανται μεταξύ των *Sundanese* της δυτικής Ιάβα και των κατοίκων της κεντρικής και ανατολικής Ιάβα. Υπάρχουν οι *Bugis*, νομαδική φυλή στο νότιο *Sulawesi*, οι *Banjar* ή *Banjarese* στο νησί Βόρνεο, και οι *Bantenese*, που κατοικούν στην ομώνυμη επαρχία της Ιάβα. Οι ιθαγενείς *Dayak* στο Βόρνεο προτιμούν να ζουν παραδοσιακά σε κοινές κατοικίες, σε αντίθεση με τις άλλες φυλές της περιοχής. Όλες αυτές οι διαφορές κατά καιρούς οξύνονται και λαμβάνουν τη μορφή οικονομικών και πολιτικών διεκδικήσεων. Οι κάτοικοι του ανατολικού *Kalimantan*, για παράδειγμα, κατηγορούν την κεντρική κυβέρνηση της Τζακάρτα ότι τους αποσπά τα πλούσια έσοδα από τα κοιτάσματα πετρελαίου της περιοχής τους χωρίς να τους επιστρέφει τίποτε. Η Ιάβα, ως κεντρική διοικητική επαρχία, συχνά γίνεται στόχος επιθέσεων και κατηγοριών αναφορικά με τη συγκέντρωση πόρων από όλες τις επαρχίες, με σκοπό να συντηρείται ένα γραφειοκρατικό και διεφθαρμένο κρατικό σύστημα. Και εάν αυτά λαμβάνουν χώρα σε φυλετικό, εθνοτικό, πολιτικό ή οικονομικό επίπεδο, τι μπορεί να πει κανείς για την «περίεργη» μείξη του παραδοσιακού Ισλάμ με στοιχεία ανιμιστικά και ινδουιστικά όπως είναι η αστρολογία και διάφορες τοπικές θεότητες¹⁷².

Κατόπιν όλων αυτών και ύστερα από τα αντι- κινέζικα πογκρόμ στην Τζακάρτα και στο Σόλο το 1998 ή τις σφαγές των *Madurese* μεταναστών στο Βόρνεο το 1997 και 2001, η κυβέρνηση *Wahid* προχώρησε το 2001 σε μία γενναία πολιτική αποκέντρωσης, σύμφωνα με την οποία σε πόλεις και σε διαμερίσματα (*regencies*), δηλαδή σε ένα επίπεδο πιο κάτω από τις επαρχίες, παραχωρείτο μία ευρεία αυτονομία σε όλους τους διοικητικούς τομείς εκτός από τη νομισματική πολιτική, τις εξωτερικές σχέσεις, τη θρησκεία, την άμυνα και την ασφάλεια. Επίσης, τουλάχιστον το 26% των κρατικών εσόδων θα έρρεαν προς τις επαρχίες, που θα είχαν πλέον το δικαίωμα να επιβάλλουν και αυτές φορολογία και οικονομικές κυρώσεις¹⁷³.

¹⁷² «Time to deliver. A survey of Indonesia», ό.π. , 11

¹⁷³ Βλέπε αναλυτικά, αυτόθι, 8-10.

Ο ινδονησιακός νόμος δεν είναι κάτι το αυτονόητο σε όλη την έκταση της επικράτειας της χώρας. Οι ιθαγενείς *Dayak*, για παράδειγμα, θεωρούν ότι εάν υπάρχουν έριδες μεταξύ κατοίκων *Madurese*, τότε πρέπει να εφαρμοστεί ο ινδονησιακός νόμος. Όμως εάν θιγμένος είναι *Dayak* η λύση πρέπει να δίνεται από τους πρεσβύτερους της φυλής¹⁷⁴. Σε άλλες περιπτώσεις δεν τίθεται ζήτημα εφαρμογής του νόμου απολύτως. Έτσι, στα νησιά Μολούκας, στα οποία κατοικούν από αιώνες μουσουλμάνοι και χριστιανοί, στο διάστημα 1999-2002 ξέσπασαν έντονα επεισόδια και σφαγές μεταξύ των δύο κοινοτήτων. Ο ινδονησιακός νόμος δεν μπορούσε να εφαρμοσθεί καθόλου, με αποτέλεσμα οι μουσουλμάνοι της περιοχής να καταφεύγουν στη βοήθεια της ακραίας Λάσκαρ Τζιχάντ, φονταμενταλιστικής ισλαμιστικής οργάνωσης¹⁷⁵.

Ακόμα και σε γλωσσικό πεδίο, η Ινδονησία υπέστη μία πολιτιστική μετάλλαξη που δεν άφησε όλους ευχαριστημένους. Το 1928 οι ινδονήσιοι εθνικιστές προέκριναν ως κοινή γλώσσα τα μαλαισιακά της επαρχίας *Riau*, πλούσιας επαρχίας απέναντι από τη Σιγκαπούρη. Οι κάτοικοι της Ιάβα δέχθηκαν να απεμπολήσουν την σανσκριτικής προέλευσης γλώσσα τους, αν και ήταν η πιο σημαντική εθνότητα της χώρας, με σκοπό να διευκολύνουν την γλωσσική ενότητα της επικράτειας. Μετά την ανεξαρτησία το 1945 κηρύχτηκε ως δόγμα του κράτους το προερχόμενο από την Ιάβα μοτίβο «ενότητα μέσα από τη διαφορετικότητα». Το μοτίβο αυτό που ανάγεται στο μακράς διάρκειας βασίλειο της Ιάβα που διήρκεσε από τον 13^ο έως και τον 16^ο αιώνα, επανέφερε στο προσκήνιο την περιοχή και τους κατοίκους της Ιάβα. Η ενοποιός γλώσσα πλέον είναι η *Bahasa Indonesia*, μία γλωσσική «πλατφόρμα», πίσω από την οποία υπάρχουν πάνω από 600 τοπικές διάλεκτοι¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στις ταραχές των ετών 1965- 1966, οι *Dayaks* είχαν σκοτώσει γύρω στους 5.000 κινέζους μετανάστες, βλ. και «Ινδονησία. Ζηνηπεκινδύνως», *National Geographic*, Μάρτιος 2001, 146.

¹⁷⁵ Αυτόθι, 148-149.

¹⁷⁶ «L' indonésien malmené par l' anglais», *Kompas- Courrier International*, No 783, 3- 9 Novembre 2005, 37.

Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι η ποικιλομορφία είναι βασικό συστατικό στοιχείο του ινδονησιακού αρχιπελάγους σε όλα τα επίπεδα. Αυτή η διαφορετικότητα εύκολα μπορεί να καταλήξει σε εξεγέρσεις, αντιπαλότητες, διενέξεις, πογκρόμ και αποσχιστικά κινήματα, στα οποία η θρησκεία ως στοιχείο της ταυτότητας παίζει έναν σημαντικό ρόλο.

3α2 Αποσχιστικές κινήσεις στην επαρχία Aceh.

Το τσουνάμι που έπληξε την επαρχία του *Aceh* στην Ινδονησία, στις 26 Δεκεμβρίου του 2004, στοίχησε τη ζωή σε περίπου 170.000 κατοίκους της περιοχής. Τόσο η φυσική καταστροφή όσο και οι προσπάθειες αντιμετώπισης της δεν είναι «άσχετες» με το προϋπάρχον πρόβλημα αυτής της επαρχίας.

Το σουλτανάτο του *Aceh*, γνωστό και ως *Atjeh* ή *Achin*, ιδρύθηκε το 1500 στο βόρειο άκρο της νήσου Σουμάτρας και αποτέλεσε κέντρο καλλιέργειας και ανάπτυξης του Ισλάμ σε όλη τη γύρω περιοχή. Η ανάπτυξη αυτού του ισλαμικού κρατιδίου κορυφώνεται κατά τον 16^ο αιώνα και καλύπτει τόσο τη στρατιωτική επέκταση, την οικονομική και πνευματική ανάπτυξη όσο και την αποτελεσματική αντιμετώπιση των επιδρομών των Πορτογάλων εκείνη την εποχή. Η εμπορική δραστηριότητα του σουλτανάτου δεν επέτρεπε άλλους ανταγωνιστές στους κομβικούς θαλάσσιους δρόμους που ήλεγχαν το εμπόριο στην νοτιοανατολική Ασία. Για αυτό το λόγο το *Aceh* συνήψε μία σειρά από συμμαχίες και με άλλα μουσουλμανικά κράτη της περιοχής. Καταλαβαίνουμε δηλαδή πόσο το Ισλάμ αποτέλεσε ένα ισχυρό στοιχείο αντίστασης στους ευρωπαϊούς εισβολείς και πόσο συνετέλεσε στην αμυντική θωράκιση της εμπορικής αυτής επικράτειας¹⁷⁷.

Η θρησκευτική αυτή οντότητα είχε ήδη από την ίδρυσή της μία αυτόνομη και ιδιαίτερη διοικητική δομή. Στα πλαίσια μίας χαρισματικής διαδοχής διαβλέπουμε από πολύ νωρίς τη διαμόρφωση αυτόνομων και ανεξάρτητων διοικητικών δομών,

¹⁷⁷ Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra. A study of seventeenth- century Aceh*, Islamic History and Civilization. Studies and Texts. eds. By Wahad Kadi and Rotraud Wielandt, vol. 48, Brill, Leiden- Boston, 2004, 1-36, passim.

γεγονός που σημαίνει ότι οι κάτοικοι της περιοχής είχαν μία παράδοση αυτοτέλειας και ανεξαρτησίας. Αυτή η παράδοση που θα κληρονομηθεί και στις επόμενες γενιές αντικατοπτρίζεται και συμβολίζεται μέσα από τη χρήση τόσο της έννοιας του σουλτανάτου (ισλαμικής προέλευσης) όσο και της έννοιας *kerajaan*, δηλαδή ενός ινδουιστικού κράτους που διοικείται από έναν *raja*. Στην περιοχή αυτή διαμορφώθηκε μία παράδοση αυτονομίας που συνδύασε και ομογενοποίησε κατάλληλα ινδουιστικές και μουσουλμανικές παραδόσεις διοίκησης¹⁷⁸.

Οι κάτοικοι απέκτησαν με το πέρασμα του χρόνου μία ιδιαίτερη αίσθηση ανεξαρτησίας. Πολέμησαν τους Ολλανδούς αποικιοκράτες από το 1873 μέχρι το 1912, συνέχισαν τον ανταρτοπόλεμο ενάντια στους Ιάπωνες εισβολείς κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και όταν απογοητεύτηκαν ότι θα κέρδιζαν την αυτονομία και ανεξαρτησία τους στα πλαίσια μίας ομοσπονδίας μετά την ανεξαρτησία της Ινδονησίας στράφηκαν προς το κίνημα *Negara Islam Indonesia* (NII- State of Islamic Indonesia), μία θρησκευτική εξέγερση, η οποία για αυτούς σήμαινε τον αγώνα για την ανεξαρτησία τους¹⁷⁹.

Τα παράπονα τους δεν ήταν εντελώς αβάσιμα. Φαίνεται ότι οι κάτοικοι του *Aceh* ευνοημένοι από τη διοικητική εμπειρία του παρελθόντος και από τις πλουτοπαραγωγικές πηγές της εν γένει περιοχής, είχαν την ευκαιρία δυνητικά ν' αποκτήσουν την ανεξαρτησία τους στα πρώτα μετααποικιακά χρόνια. Αντίθετα ενίσχυσαν και οικονομικά και επιτελικά τους ινδονήσιους εθνικιστές- όταν άλλες περιοχές του αρχιπελάγους είχαν σιωπήσει απέναντι στην ολλανδική αποικιοκρατία, πιστεύοντας ότι τελικά θα κέρδιζαν την ανεξαρτησία τους σ' ένα ομοσπονδιακό πολιτειακό μόρφωμα. Καταλαβαίνουμε ότι με αυξημένη την αίσθηση της τοπικής

¹⁷⁸Αυτόθι, *passim*. Οι Ολλανδοί διοίκησαν έμμεσα την επαρχία του *Aceh*, μέσω των ευγενών *uleebalang*, δηλαδή των ανθρώπων της εμπορικής ελίτ και των μουσουλμάνων νομοδιδασκάλων, των *ulama*, Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, 2004, 164.

¹⁷⁹ Damien Kingsbury, *Power Politics and the Indonesian Military*, RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, London and New York, 2005, 19.

τους αξιοπρέπειας και παράδοσης, οι κάτοικοι της περιοχής θα δοκιμαστούν μέσα από μία σειρά εμπόλεμων συρράξεων, που θα οξύνουν ακόμη περισσότερο το ετοιμοπόλεμο του χαρακτήρα τους¹⁸⁰.

Το πρόβλημα στο *Aceh* έχει να κάνει με μία τάση αποκοπής από τον εθνικό κορμό (όπως ανάλογα συμβαίνει και στην περίπτωση της Παπούα), πρόκειται δηλαδή για μία οντότητα που διεκδικεί την απόσχισή της από την κεντρική εξουσία λόγω και του οικονομικού της πλούτου. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με εθνοτική βία και πογκρόμ μεταξύ των κατοίκων. Αυτή η ιδιαιτερότητα της περίπτωσης *Aceh* τεκμηριώνεται επίσης και από το γεγονός ότι υπήρξε η μοναδική περιοχή της Ινδονησίας που κατά την απελευθέρωση έλαβε χώρα μία κοινωνική επανάσταση: με τη βοήθεια του ινδονησιακού κράτους αφαιρέθηκε η εξουσία από την τοπική ελίτ και περιήλθε στα χέρια των μουσουλμάνων *ulama*. Είμαστε στο σημείο εκείνο όπου οι αποσχιστικές τάσεις της επαρχίας συναντάνε τη θρησκεία του Ισλάμ. Οι πραγματικοί κυβερνήτες του *Aceh*, οι *ulama*, απογοητευμένοι από τη διοικητική απορρόφηση της περιοχής τους στην μεγαλύτερη επαρχία της Βόρειας Σουμάτρα και από την κοσμική στροφή του επίσημου καθεστώτος, θα προκαλέσουν την εξέγερση του 1953 και θα συσπειρώσουν ευρεία στρώματα του πληθυσμού. Μετά από σφαγές και βιαιότητες του ινδονησιακού στρατού τελικά η συμφωνία του 1957 θα επαναφέρει το καθεστώς μίας ευρείας αυτονομίας στην περιοχή, πείθοντας κάποιους από τους *ulama* να επιστρέψουν στη νομιμότητα της άσκησης των πολιτειακών τους καθηκόντων.

Μέχρι τη δεκαετία του 1970, κάτω από το καθεστώς της «καθοδηγούμενης Δημοκρατίας» (Guided Democracy) και της «Νέας Τάξης» (New Order) του *Suharto*

¹⁸⁰ Θυμίζουμε πέρα από τον ανταρτοπόλεμο ενάντια σε Πορτογάλους, Ολλανδούς και Άγγλους, τον εσωτερικό, εμφύλιο τους πόλεμο στο χρονικό διάστημα 1947-1949, τη συμμετοχή τους στην ισλαμική εξέγερση *Dar' ul- Islam*, τουλάχιστον μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1950, τις εμπειρίες από την κομμουνιστική βιαιότητα στο διάστημα 1965- 1967, καθώς και την κρατική βία στην περίοδο της «Νέας Τάξης» από το 1976- 1980, βλ. Damien Kingsbury, αυτόθι, 48. Fuad Mardhatillah, «Ethno-methodological reflection on the case of Acehese Conflict», *The making of Ethnic and Religious Conflicts in southeast Asia: Cases and Resolutions*, eds. Frans de Djalong, Lambang Trijono, CSPS Books, 2004, 215.

θα λάβει χώρα στην εν λόγω περιοχή μία ταχεία βιομηχανοποίηση με σημαντικά έσοδα για την κεντρική κυβέρνηση λόγω των κοιτασμάτων αερίου και πετρελαίου, με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μίας νέας αστικής ελίτ, αλλά και μία ισχυρή στρατιωτική καταστολή κάθε τάσης εξέγερσης, ενώ προσπάθειες των τοπικών *ulama* να νομοθετήσουν και να εφαρμόσουν κάποιες ισλαμικές αρχές σε ήσσονα ζητήματα (ενδυμασία, σχολική εκπαίδευση) γρήγορα θα ακυρωθούν σε κεντρικό επίπεδο¹⁸¹.

Η πρώτη εμφάνιση του κινήματος *Free Aceh Movement* (GAM) τον Οκτώβριο του 1976 από διανοούμενους, τεχνοκράτες και εμπόρους, που θα καταγγείλει την εκμετάλλευση των φυσικών πόρων της περιοχής από την κυβέρνηση της Ιάβα, θα έχει περιθωριακή μόνο εμβέλεια¹⁸². Το κίνημα θα «ανδρωθεί» και θα αποκτήσει ένοπλο ανατρεπτικό χαρακτήρα τη δεκαετία του 1980, όταν η παρουσία του ινδονησιακού στρατού που στάθμευε εκεί για να προστατεύει τις βιομηχανικές εγκαταστάσεις και η κοινωνική διάσταση ανάμεσα σε μία πλούσια ελίτ και τον υπόλοιπο φτωχό πληθυσμό, θα δοκιμάσει την ιδιαίτερη θρησκευτική ταυτότητα και την ιστορική μνήμη των κατοίκων. Το επαναστατικό GAM θα κρατήσει αποστάσεις από τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, μολονότι θα διακηρύξει ότι το σύνταγμα σ' ένα ανεξάρτητο *Aceh* δεν θα είναι κάτι άλλο από το ίδιο το Κοράνι.

Η καταστολή θα ενταθεί και θα λάβει πολλές μορφές. Εσωτερική μετανάστευση από άλλα μέρη της Ινδονησίας με σκοπό την αλλοίωση της ιδιαιτερότητας της περιοχής του *Aceh*, επίσημη κήρυξη της επαρχίας ως περιοχής

¹⁸¹ Jacques Bertrand, ό.π., 168-171.

¹⁸² Το κίνημα GAM είναι επίσης γνωστό και ως Aceh Sumatra National Liberation Front (ASNLF). Κηρύσσει την ανεξαρτησία ενός ισλαμικού *Aceh*. Αρχηγός της οργάνωσης, στην αρχική τουλάχιστον φάση, υπήρξε ο Hassandi Tiro, ένας αμερικανοσπουδαγμένος διανοούμενος, ο οποίος υπηρέτησε ως «πρεσβευτής» της περιοχής στον ΟΗΕ, κατά τη διάρκεια της εξέγερσης του Dar' ul- Islam. Η εν λόγω οργάνωση είναι οργανωμένη λειτουργικά σε διάφορα επίπεδα: από το καθαρά στρατιωτικό σκέλος μέχρι μία ειδική αστυνομία, μονάδα συγκέντρωσης πληροφοριών κα. , Peter Chalk, «Separatism and Southeast Asia: the Islamic factor in southern Thailand, Mindanao, and Aceh», *Stud. Confl. Terror.*, 24/4 (2001), 255.

«στρατιωτικής δράσης» (area of military operations), συλλήψεις, βασανιστήρια, απαγόρευση στον Ερυθρό Σταυρό και σε διεθνείς παρατηρητές να επισκεφθούν την περιοχή κα. Όλα αυτά μέχρι το 1998 οπότε και η πτώση της κυβέρνησης *Suharto* θα σηματοδοτήσει μία σειρά από δημοσιοποιήσεις των βιαιοτήτων του ινδονησιακού στρατού απέναντι στον τοπικό πληθυσμό. Οι ενέργειες αυτές θα μετατρέψουν ένα περιθωριακό στην αρχή της εμφάνισής του GAM σε ένα κίνημα ευρείας λαϊκής αποδοχής.

Ακολούθησε μία περίοδος με πολλά «πισωγυρίσματα» και με μία εμφανή διάθεση της κυβέρνησης της Τζακάρτα να κάνει ανοίγματα προς το GAM, χωρίς όμως να επιτρέπει τη διενέργεια δημοψηφίσματος για την απόκτηση της ανεξαρτησίας της περιοχής. Σε αυτό το ομιχλώδες τοπίο το GAM θα ανεβάσει τον βαθμό της έντασης, στοχοποιώντας τις εγκαταστάσεις και τους υπαλλήλους των εγκαταστάσεων της ExxonMobil, που προμήθευε (το 2000) το 32% των συνολικών εισοδημάτων της χώρας σε πετρέλαιο και σε φυσικό αέριο. Στις 11 Αυγούστου του 2001 υπογράφεται τελικά και τίθεται σε εφαρμογή από την *MegawatiSukarnoputri* ο νόμος για την αυτονομία του *Aceh*, ένας νόμος που δεν έγινε θερμά αποδεκτός από τους κατοίκους, καθώς θεωρήθηκε ως «ημίμετρο», επιβαλλόμενο από την κεντρική κυβέρνηση¹⁸³.

Στις 9 Δεκεμβρίου του 2002, υπό τη νωπή επίδραση των τρομοκρατικών χτυπημάτων στη Νέα Υόρκη και με την επέμβαση της κυβέρνησης των ΗΠΑ που φοβόταν ολοένα και περισσότερο τη μετατροπή του GAM σε οργάνωση τζιχάντ, υπογράφεται μία συμφωνία κατάπαυσης των εχθροπραξιών, στη Γενεύη της Ελβετίας (CessationofHostilitiesFrameworkAgreement). Η Ινδονησία κέρδιζε τη διεθνή αναγνώριση της ακεραιότητας της επικράτειας της καθώς και μία πλούσια οικονομική υποστήριξη από τις ΗΠΑ, υποσχόμενη πρόωρες τοπικές εκλογές στα πλαίσια του νόμου περί αυτονομίας του 2001¹⁸⁴. Η κατάσταση χειροτερεύει το 2003. Η κυβέρνηση παίρνει πίσω της τις προγραμματισμένες εκλογές στην περιοχή και

¹⁸³ Αναλυτικά, βλ. Max L. Gross, *A Muslim Archipelago. Islam and Politics in Southeast Asia*, National Defence Intelligence College, Washington DC, 2007, 151- 162.

¹⁸⁴ Max L. Gross, αυτόθι, 163.

στέλνει 45.000 στρατό για να συντρίψει τους 3.000 με 5.000 αντάρτες του GAM που κρύβονται στα βουνά και στη ζούγκλα. Ώσπου ξεσπά το τσουνάμι του 2004.

Μέχρι την έλευση αυτής της μεγάλης φυσικής καταστροφής, η περιοχή του *Aceh* εξακολουθούσε να βρίσκεται σε κατάσταση ανεπίσημου «στρατιωτικού νόμου», που επίσημα θεωρείτο ως κατάσταση ύψιστης ετοιμότητας. Η κυβέρνηση του *Susilo Bambang Yudhoyono* ενώ αρχικά ήταν υπέρ της συνέχισης των στρατιωτικών επιχειρήσεων στην «προβληματική» περιοχή, τελικά υπό την επίδραση του γεγονότος της φυσικής καταστροφής άλλαξε κατεύθυνση, προσανατολιζόμενη προς μία ειρηνική επίλυση της σύγκρουσης.

Η σημασία του τσουνάμι στην μεταβολή της στάσης της κεντρικής κυβέρνησης θεωρείται ιδιαίτερα σημαντική εάν αναλογισθεί κανείς ότι για την κοινή γνώμη της Ινδονησίας οι κάτοικοι του *Aceh* ήταν «ανίκανοι» για σοβαρές διαπραγματεύσεις, καθώς οι προηγούμενες σοβαρές προσπάθειες προσέγγισης από τους *Wahid* και *Sukarnoputri* είχαν καταλήξει σε αποτυχία. Η αμοιβαία δυσπιστία τελικά απαλύνθηκε με το τσουνάμι. Αυτό συνέβη εν μέρει διότι το GAM βρήκε την ευκαιρία, ήδη σοβαρά αποδυναμωμένο από τόσα χρόνια καταστολής και «στρατιωτικού νόμου» στην περιοχή, να ανοίξει ένα πλαίσιο διαλόγου, καθώς ο διεθνής παράγοντας κινητοποιήθηκε υπό το σοκ της φυσικής καταστροφής. Πραγματικά, η κυβέρνηση της Τζακάρτα ήρε την απαγόρευση προς τους ξένους και τις διεθνείς ανθρωπιστικές οργανώσεις στο να επισκέπτονται και να προσφέρουν τη βοήθειά τους στην πληγείσα περιοχή, ενώ με τη σειρά του το GAM προέβη σε μονομερή κατάπαυση των εχθροπραξιών, προκειμένου να συλλέξουν τα θύματα της καταστροφής και να παρασχεθεί η απαιτούμενη ανθρωπιστική βοήθεια¹⁸⁵.

Η αλήθεια είναι ότι το τσουνάμι αυτό καθαυτό δεν αποτέλεσε τον κύριο παράγοντα ύφεσης. Ήταν όμως ένας σημαντικός καταλύτης για την επίτευξη μίας ειρηνικής συμφωνίας. Κάναμε λόγο για τα αποτελέσματα των κατασταλτικών επιχειρήσεων της Τζακάρτα επί δεκαετία στην περιοχή. Ακόμα περισσότερο, η

¹⁸⁵ Michelle Ann Miller, *Rebellion and reform in Indonesia. Jakarta's security and autonomy policies in Aceh*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2009, 155.

εξωτερική βοήθεια σε όπλα και οικονομικούς πόρους, που σύμφωνα με πληροφορίες δινόταν στο GAM τη δεκαετία του 1980 από τη Λιβύη, πλέον περιορίστηκε σε συνεισφορές πλούσιων προερχομένων από το *Aceh*, που διαβιούν σε χώρες όπως η Μαλαισία ή η Ταϊλάνδη και οι Φιλιππίνες. Σε κάθε περίπτωση, το μέλλον των όποιων ειρηνικών διευθετήσεων θα εξαρτηθεί από το κατά πόσο είναι εφικτό να λυθεί το ζήτημα της ροής του πλούτου μίας τόσο πλούσιας επαρχίας προς την πυκνοκατοικημένη Ιάβα, τη στιγμή μάλιστα που μόνο ένα 5% των εσόδων αυτών επιστρέφει στο *Aceh*¹⁸⁶.

Συμπερασματικά μπορούμε να διακρίνουμε τις εξής φάσεις στο ζήτημα της εξέγερσης της επαρχίας *Aceh*. Η πρώτη φάση ξεκινά το 1953 υπό την ηγεσία και καθοδήγηση του *DaudBeureueh*, σαν αποτέλεσμα της αντίδρασης απέναντι στην κοσμική κρατική ιδεολογία, την *Pancasila*. Ο *DaudBeureueh* θα αποκηρύξει την *Pancasila* και θα συνεργασθεί με τις *Dar' ul- Islam* εξεγέρσεις που είχαν ήδη ξεσπάσει στη Δυτική Ιάβα από το 1948. Επρόκειτο για ένα κατά βάση αποσχιστικό κίνημα το οποίο είχε εδραία αναφορά στο Ισλάμ και το οποίο θα τερματισθεί τον Μάιο του 1959, με τη χορήγηση στο *Aceh* ενός ειδικού καθεστώτος (*daerahistimewa*) σε ζητήματα θρησκείας, παιδείας και εθιμικού δικαίου. Η δεύτερη φάση που ξεκίνησε το 1976 με τη δημιουργία του κινήματος GAM θα είναι περισσότερο ένοπλη και με κατεύθυνση πλήρους απόσχισης από την Ινδονησία και αποκατάστασης εκ νέου ενός αυτόνομου και ανεξάρτητου *Aceh*.

Η δεύτερη αυτή φάση έχει να παρουσιάσει διάφορες υποπεριόδους. Έτσι από το 1976 μέχρι το 1982 το GAM διέρχεται ένα στάδιο προσαρμογής, επιχειρώντας στρατιωτικές επιθέσεις στην επαρχία *Aceh*. Από το 1982 και μετά επιχειρείται μία προσπάθεια γνωστοποίησης και διεθνοποίησης του ζητήματος. Ανοίγουν γραφεία του κινήματος σε Σιγκαπούρη, Μαλαισία, Αυστραλία, ΗΠΑ κα., ενώ το GAM δέχεται την οικονομική υποστήριξη της πλούσιας κοινότητας των προερχομένων από το *Aceh* στην Μαλαισία. Στο διάστημα 1986-1990 εθελοντές πολεμιστές του κινήματος θα εκπαιδευτούν σε στρατόπεδα στη Λιβύη και θα αυξηθεί η επιχειρησιακή ικανότητα των επαναστατών. Αυτή η αναδιοργάνωση θα έχει σαν αποτέλεσμα την ένταση της

¹⁸⁶PeterChalk, ό.π., 256.

εξέγερσης ήδη από το 1998. Η τελευταία αυτή περίοδος θα συμπέσει και με τις ευρύτερες αλλαγές στο πολιτικό σύστημα της ίδιας της Ινδονησίας.

Σε κάθε περίπτωση η ιδεολογία του GAM παραμένει η ίδια: η επιδίωξη ενός ανεξάρτητου *Aceh* καθώς πρόκειται για ένα αυθεντικό έθνος που ανάγει την ύπαρξή του αιώνες πίσω στην ιστορία της περιοχής. Πρόκειται για ένα μείγμα εθνοτισμού και εθνικής απελευθέρωσης από την «νέο- αποικιοκρατία» που ασκεί η ινδονησιακή κυβέρνηση, δηλαδή η κυβέρνηση της Ιάβα. Σε αυτού του είδους τις διακηρύξεις προσθέτουμε και όψεις αντι- καπιταλισμού αλλά και το Ισλάμ ως επικουρικούς ιδεολογικούς παράγοντες¹⁸⁷.

Η δικαιολόγηση του επαναστατικού κινήματος συνδέεται με την ιστορία της περιοχής. Στα κείμενα του αρχηγού του κινήματος *Hassandi Tiro* συναντάμε την ολλανδική αποικιοκρατία και τον ιαπωνικό μιλιταρισμό σε ευθεία γραμμή διαδοχής από την αποικιοκρατία και επεκτατικότητα της Ιάβα. Ακόμα χειρότερα, ενώ πιστώνονται στους Ολλανδούς κάποια στοιχεία πολιτισμού, αφαιρείται από τους ινδονήσιους της κεντρικής κυβέρνησης οποιαδήποτε τέτοια αξία, η οποία ίσως και θα οδηγούσε σε ένα διαπραγματευτικό πλαίσιο. Η ισλαμική αναφορά του κινήματος θα σηματοδοτηθεί ιδιαίτερα μετά τη δεκαετία του 1990. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι είχε προηγηθεί στη δεκαετία του 1980 μία ρητορική με έντονα αντι- καπιταλιστικά στοιχεία, στα πλαίσια φαίνεται της συνεργασίας με τη Λιβύη του Καντάφι. Μετά τη δεκαετία του 1990 θα τονίζεται ολοένα και περισσότερο η σαρία (ο ισλαμικός νόμος) και το Κοράνι ως κεντρικοί άξονες αναφοράς για το GAM. Βρισκόμαστε πλέον στο στάδιο μίας θρησκευτικής αναβίωσης, χωρίς να αλλάζουν οι υπόλοιπες εθνοτικές κατευθύνσεις¹⁸⁸.

Παρά την τρέχουσα επιτυχία του ισλαμιστικού κηρύγματος αυτό που πρέπει να τονισθεί είναι ότι το κίνημα GAM πάντοτε έδινε έμφαση στον τοπικό εθνικισμό

¹⁸⁷ Αναλυτικά, βλ. Kirsten Schulze, «The struggle for an independent Aceh: the ideology, capacity, and strategy of GAM», *Stud. Confl. Terror.*, 26/4 (2003), 241-246.

¹⁸⁸ Αυτόθι, 247 εξ.

της περιοχής *Aceh*¹⁸⁹. Αυτό βοήθησε στο να πάρει αποστάσεις από εκφράσεις τζιχάντ και να επικεντρωθεί στο ένδοξο παρελθόν της περιοχής που απαιτεί ανεξαρτησία. Είναι σημαντικό να το επισημαίνουμε διότι αυτή η «ιδεολογία» εξηγεί και σε ένα μεγάλο βαθμό την εμπλοκή του εν λόγω κινήματος στην ειρηνευτική διαδικασία μετά την φυσική καταστροφή του 2004. Εάν θεωρήσουμε το κίνημα GAM σαν μία μορφή «καθυστερημένου [χρονικά] εθνικισμού», αυτό συμβαίνει διότι ο ισλαμισμός λειτούργησε για πολλές δεκαετίες ανασχετικά στη διαμόρφωση ενός εθνοτικού, τοπικού αποσχιστικού κινήματος, καθώς στο αρχιπέλαγος της Ινδονησίας ο ισλαμισμός αποτελούσε τη συνεκτική θρησκεία- ιδεολογία που συνένωνε κατακερματισμένες και γεωγραφικά απομακρυσμένες φυλές και εθνότητες. Άλλωστε, τα στελέχη του GAM δεν ήταν και τόσο «παραδοσιακά» όσο θέλανε να λένε, διότι επρόκειτο για φιλόδοξους και μορφωμένους νέους που είχαν μεταναστεύσει στις δεκαετίες του 1980 και 1990 στη Μαλαισία ή στην Ευρώπη και είχαν ανοιχθεί στον δυτικό κοσμοπολιτισμό. Όταν επέστρεψαν στην περιοχή τους και ανέπτυξαν το κίνημα δεν είχαν λόγους να βασίζονται στα παραδοσιακά ισλαμικά σχολεία *dayah* ή στους νομοδιδασκάλους του Κορανίου¹⁹⁰.

Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι ήταν διαφορετική και η κοινωνική βάση και η ιδεολογία αλλά και η στοχοθεσία του αυτονομιστικού κινήματος της επαρχίας *Aceh* σε σχέση με τις κατηγορίες που εκτοξεύονταν από την κυβέρνηση της Τζακάρτα για ισλαμικό φονταμενταλισμό και ακραίους τζιχάντ κύκλους, επικίνδυνους για την ασφάλεια σε ολόκληρη την νοτιοανατολική Ασία¹⁹¹.

¹⁸⁹ Eduard Aspinall, «From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia», *Nat. National.*, 13/2 (2007), 246.

¹⁹⁰ Αυτόθι, 255.

¹⁹¹ Αυτό δεν σημαίνει πάντως ότι δεν υπάρχουν προσπάθειες εκμετάλλευσης της μουσουλμανικής θρησκείας της περιοχής από διάφορους κύκλους και οργανώσεις. Αρκεί ν' αναφερθούμε στο κίνημα Hizbut Tahrir, μία διεθνής ισλαμιστική οργάνωση με ρίζες στην Μέση Ανατολή, η οποία έχει διαπεράσει πολλούς υψηλούς αξιωματούχους σε περιοχές όπως είναι το Aceh και το νότιο Sulawesi, διαμορφώνοντας μία ιδιαίτερη στρατηγική οικοδόμησης άτυπων δικτύων- που ονομάζονται *nusrah*- και που περιλαμβάνουν στρατιωτικούς, δημοσίους

3α3 Εξεγέρσεις σε άλλες περιοχές.

Είδαμε στην περίπτωση της επαρχίας *Aceh*, η οποία είναι και η πιο χαρακτηριστική, τον συνδυασμό διαφόρων παραγόντων όσον αφορά στην εκδήλωση των εξεγερσιακών και αποσχιστικών τάσεων. Πρόκειται για την παρουσία εθνοτικών διαφορών, ιδιαίτερης ιστορικής ταυτότητας και μνήμης, πλούσιων φυσικών πόρων, αίσθησης διοικητικής αυτονομίας και μίας δυσαρέσκειας απέναντι στις αποφάσεις που παίρνονται σε κεντρικό επίπεδο.

Όλα αυτά τα στοιχεία θα τα συναντήσουμε και στην περίπτωση των ιθαγενών *Dayak* στο Βόρνεο· ίσως χωρίς αυτή τη φορά την έντονη παρουσία της θρησκείας ως παράγοντα διαμόρφωσης του εξεγερσιακού πνεύματος. Οι βιαιότητες των ετών 1996-1997, 1999 και 2001 κατά των *Madurese* μεταναστών είναι δηλωτικές ενός προβλήματος εθνοτικής δυσαρμονίας στην περιοχή του *Kalimantan* που οπωσδήποτε χρονολογείται. Στην προκειμένη περίπτωση δεν έχουμε μία περίπτωση ιστορικής ανεξαρτησίας ούτε ένα αποσχιστικό κίνημα, όμως οι *Dayak* σε όλη τη διάρκεια της ολλανδικής αποικιοκρατίας ζούσαν στο εσωτερικό της νήσου Βόρνεο, στα βουνά και τις ζούγκλες, σε φανερή αντίθεση προς τους Μαλαισιανούς που υπό τη μορφή ισλαμικών σουλτανάτων ήλεγχαν τις παραθαλάσσιες και περισσότερο εμπορικές περιοχές του Βόρνεο.

Η αίσθηση της συλλογικής τους ταυτότητας ως *Dayak* είναι ένα σχετικά νεότερο φαινόμενο, αναγόμενο στο τέλος της ολλανδικής κυριαρχίας, όταν ο εκχριστιανισμός των διαφόρων ιθαγενών φυλών της περιοχής είχε προχωρήσει. Το 1919 μία μικρή ομάδα *Dayak* οργανώνει την *Sarekat Dayak*, η οποία μετατρέπεται σε

υπαλλήλους, αξιωματούχους, δασκάλους κλπ. Αυτή η στρατηγική έχει βοηθήσει την οργάνωση να αντέξει στις πιέσεις της κεντρικής κυβέρνησης και να προετοιμάσει σταδιακά τον στόχο ίδρυσης ενός ισλαμικού χαλιφάτου σε συγκεκριμένες περιοχές, βλ. αναλυτικά και MohamedNawabMohamedOsman, «RevivingtheCaliphateintheNusantara: HizbutTahrirIndonesia'smobilizationstrategyanditsimpactinIndonesia», *Terror. Pol. Viol.*, 22/4 (2010), 601-622.

PakatDayak το 1926. Η εν λόγω οργάνωση δρα και δραστηριοποιείται σε εθνικό επίπεδο και κατά τη διάρκεια του πολέμου της ανεξαρτησίας της Ινδονησίας θα έλθει σε σύγκρουση με την εθνικιστική κοινότητα των *Banjarese*. Τις εθνικές αντιθέσεις αυτές θα εκμεταλλευτούν οι Ολλανδοί, οι οποίοι στη συμφωνία με την Ινδονησία το 1949 θα προτείνουν και θα επιβάλλουν τελικά η περιοχή των *Dayak* να αποκτήσει το ιδιαίτερο καθεστώς μίας συνταγματικής επαρχίας στα πλαίσια της ινδονησιακής ομοσπονδίας¹⁹².

Με την ίδρυση της ενιαίας και συγκεντρωτικής Ινδονησίας (1950) οι *Dayak* απωλέσαν την όποια διοικητική αυτονομία έχαιραν επί Ολλανδών. Τον Σεπτέμβριο του 1955 ιδρύουν ένα κόμμα, το οποίο θα είναι και από τα λίγα που θα έχει σαν βάση του εθνική διάκριση, πρόκειται για το *United Dayak Party*. γρήγορα, οι Ινδονήσιοι θα καταγγείλουν αυτό το μόρφωμα ότι επανεισάγει τις εθνικές διαφορές που είχαν καλλιεργήσει στο παρελθόν οι Ολλανδοί για τους δικούς τους σκοπούς¹⁹³.

Μπορούμε να πούμε ότι η αίσθηση ταυτότητας *Dayak* διαμορφώθηκε από την εποχή της ύστερης αποικιοκρατίας όταν διάφορες ιθαγενείς υποομάδες κατηγοριοποιήθηκαν και ομογενοποιήθηκαν ως τέτοιοι. Αυτή η ύστερη διαμόρφωση μίας εθνικής διαφοροποίησης χρησιμοποιήθηκε αργότερα και από την ινδονησιακή κυβέρνηση: είναι χαρακτηριστικό ότι στην περίοδο της «Νέας Τάξης» του *Suharto* αυτή η ταυτότητα έγινε όργανο για την εξαπόλυση αιματηρών επιθέσεων κατά των κινέζων μεταναστών που ζούσαν στο εσωτερικό του *Kalimantan* και που θεωρήθηκαν ως συμπαθείς του κομμουνιστικού κόμματος της Ινδονησίας που τελούσε υπό διωγμό. Αυτή ήταν η πρώτη εθνική εκκαθάριση που έλαβε χώρα στην Ινδονησία της δεκαετίας του 1960 και αποτέλεσε προηγούμενο για τις βιαιότητες του 1997 και 1999¹⁹⁴. Σε εντελώς αντίθετη τροχιά αυτή τη φορά απόεστίασης από την εθνική ταυτότητα και τα στερεότυπά της συναντούμε τους

¹⁹² Jacques Bertrand, ό.π., 50-51.

¹⁹³ Αυτόθι, 52.

¹⁹⁴ Gerry van Klinken, *Communal violence and Democratization in Indonesia. Smalltownwars*, ό.π., 67.

Μαλαισιανούς. Μολονότι ήταν και είναι περισσότεροι στο δυτικό *Kalimantan*, σπάνια γίνεται λόγος για αυτούς ως ξεχωριστής και ιδιαίτερης εθνοτικής κατηγορίας. Αυτό συμβαίνει γιατί εδώ και πολύ καιρό αυτοί θεωρούνται ότι συμπεριλαμβάνονται στο ινδονησιακό έθνος· είναι περισσότερο αστικοποιημένοι και φορείς ενός μοντέρνου εθνικισμού.

Οι *Dayak* συμμετέχουν ολοένα και περισσότερο τα τελευταία χρόνια σε μία διαδικασία κοινωνικής κινητικότητας. Ενώ το 1971 μόνο ένα 13% του εργατικού πληθυσμού της επαρχίας του δυτικού *Kalimantan* απασχολείτο εκτός της γεωργίας, το ποσοστό αυτό ανεβαίνει τρεις φορές πιο πάνω το 1998. Η εν λόγω επαρχία υφίσταται μία ριζική «από- αγροτικοποίηση», η οποία πέραν της οικολογικής, διαταράσσει και την κοινωνική ισορροπία. Η ανερχόμενη μεσαία τάξη των *Dayak* αισθάνεται σίγουρη για τον εαυτό της, όμως ταυτόχρονα «μπλοκαρισμένη» όσον αφορά στη διαχείριση και διοίκηση της περιοχής της. Αυτή η ματαίωση των προσδοκιών καλλιεργείται από τη μεσαία τάξη των *Dayak* και ενεργοποιεί την εσωτερική ιδεολογία της κοινότητας, που τόσο χαρακτηριστικά προσδιορίζεται ως «καθημερινός πρωτογονισμός» (every day primordialism)¹⁹⁵.

Αυτός ο «καθημερινός πρωτογονισμός» είναι ένας ιδεότυπος που καλλιεργήθηκε έντεχνα από τη «Νέα Τάξη» του *Suharto* και τελικά εσωτερικεύθηκε από την μεσαία τάξη. Εφόσον οι άλλοι ήθελαν να τους αντιμετωπίζουν ως «πρωτόγονους» και «οπισθοδρομικούς» αυτοί θα το επιβεβαίωναν, διοχετεύοντας την άγρια επιθετικότητά τους προς τους κινέζους μετανάστες, τους Μαλαισιανούς, τους *Madurese* ή οποιουσδήποτε άλλους. Η λογική δυσφορία από τις κυβερνητικές παρεμβάσεις δεν θα στραφεί τόσο ενάντια στην ινδονησιακή κεντρική κυβέρνηση όσο ενάντια στους μετανάστες από την ίδια τη χώρα που θα κατακλύσουν την περιοχή τους¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Αυτόθι, 70.

¹⁹⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι με τον δασικό νόμο αριθ. 5 του 1967 η ινδονησιακή κυβέρνηση προχώρησε σε εκτενείς παραχωρήσεις δικαιωμάτων εκμετάλλευσης του δάσους και ξύλευσης σε μεγάλες εταιρείες και ομίλους συμφερόντων σε όλο το δυτικό και κεντρικό *Kalimantan*. Σε αυτή τη διαδικασία εκχώρησης δικαιωμάτων

Καταλαβαίνουμε πως στην περίπτωση της επαρχίας *Kalimantan* συνυφαίνονται οι εθνοτικές διαφορές με την κοινωνική δυναμική όπως αυτή δημιουργήθηκε ήδη από τη δεκαετία του 1970 και ευνόησε κάποιους ενώ αδίκησε άλλους. Η δασική έκταση μειώθηκε στο δυτικό *Kalimantan* από περίπου 84% το 1970 σε 56% το 1999. Όμως οι δασικές εκτάσεις υπήρξαν τόπος κατοικίας, βιοπορισμού και δικαιωμάτων για τους ιθαγενείς *Dayak*. Αυτή η πραγματικότητα τους απογοήτευσε. Πολύ περισσότερο καθώς η οικονομική εξέλιξη ευνόησε τη διαμόρφωση μίας μεσαίας τάξης που με τη σειρά της καλλιέργησε αισθήματα μνησικακίας και ανταπόδοσης απέναντι σε άλλες πληθυσμιακές ομάδες.

3α4 Τα νησιά Μολούκας και άλλες περιπτώσεις.

Διαβάζουμε ότι «η Ταγκα, που η οικογένεια της διεύθυνε το ξενοδοχείο της περιοχής, μου εξήγησε ότι μία διαφωνία ανάμεσα σε ένα χριστιανό αρχηγό του χωριού και έναν έφηβο μουσουλμάνο πήρε ανεξέλεγκτες διαστάσεις και 28 σπίτια χριστιανών πυρπολήθηκαν σε μία νύχτα», ή ακόμη «σήμερα επικρατεί τυφλό μίσος. Τόσο οι μουσουλμάνοι όσο και οι χριστιανοί μοιάζουν να θεωρούν αναπόφευκτη τη διαιώνιση των συγκρούσεων»¹⁹⁷. Βρισκόμαστε στα νησιά Μολούκας, και κυρίως στην Άμπον, την πόλη όπου είχαν σημειωθεί οι βιαιότερες συγκρούσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.

Στα απομακρυσμένα αυτά νησιά του ινδονησιακού αρχιπελάγους αντιμετωπίζουμε μία ακόμη δυσχέρεια ενσωμάτωσης και ειρηνικής επίλυσης των διαφορών. Στην προκειμένη περίπτωση το θρησκευτικό στοιχείο επικρατεί, χωρίς να

κατά τρόπο προκλητικό αγνοήθηκαν τα δικαιώματα και ο άγραφος, παραδοσιακός νόμος των ιθαγενών *Dayak*. Αντίστροφα, οι μεταναστευτικές κοινότητες των *Madurese* είδαν να αυξάνεται το εισόδημα και το βιοτικό τους επίπεδο σ'ε πλαίσια της πολιτικής της «Νέας Τάξης». Καθώς διαβίωναν απομονωμένοι ήταν περισσότερο ορατοί για τον ιθαγενή πληθυσμό. Αποτέλεσαν συνεπώς στόχο της επιθετικότητας των αγνοημένων και παραμελημένων *Dayak*, Jacques Bertrand, ό.π., 55.

¹⁹⁷ «Ινδονησία. Ζην επικινδύνως», ό.π., 148. 153.

θεωρείται αποκλειστικό αίτιο των αιματηρών συγκρούσεων. Η κοινωνία των νησιών Μολούκας είναι διαρθρωμένη σε ένα πολυεπίπεδο σχήμα εδαφικών- διοικητικών και φυλετικών ενοτήτων. Η αποικιακή διοίκηση των Ολλανδών και εδώ ενίσχυσε κάποιες ομάδες και αποδυνάμωσε άλλες. Όπως μπορεί εύκολα να συνάγει κανείς οι Ολλανδοί ευνόησαν χριστιανικές οντότητες σε βάρος των μουσουλμανικών- και αυτό αφού οι ίδιοι κατηγοριοποίησαν μία κοινότητα βασισμένη στο εθιμικό και φυλετικό δίκαιο σε δύο μεγάλες κατηγορίες, την *NegeriSalam* (μουσουλμανικό χωριό) και την *NegeriSarani* (χριστιανικό χωριό). Οι φυλετικές διαμάχες μετατράπηκαν σε θρησκευτικές διαμάχες. Την περίοδο της εθνικής ανεξαρτησίας οι χριστιανοί κάτοικοι θα ευνοήσουν μία ψιλή κηδεμονία των Ολλανδών, ενώ οι μουσουλμάνοι θα υποστηρίξουν σθεναρά τους ινδονήσιους εθνικιστές.

Από την άλλη πλευρά, βλέπουμε και εδώ να αναπαράγεται το φαινόμενο που συναντήσαμε και στην περίπτωση των *Dayak*. Τα τελευταία χρόνια η εκτενής εσωτερική μετανάστευση και η εύνοια του καθεστώτος προς τους μουσουλμάνους έχει οδηγήσει προς μία αλλοίωση του πληθυσμού και μία κοινωνική άνοδο των τελευταίων, οι οποίοι ολοένα και περισσότερο τείνουν να καταλάβουν διοικητικές και γραφειοκρατικές θέσεις¹⁹⁸. Ταυτόχρονα η εξάρτηση από την κεντρική κυβέρνηση στην Ιάβα είναι καταλυτική. Σε αντίθετη ροπή από αυτό που παρατηρήθηκε στην περίπτωση της επαρχίας *Aceh*, ένα σημαντικό μέρος των εσόδων των κατοίκων των Μολούκας και της πρωτεύουσας Άμπον έχει να κάνει με έργα και επενδύσεις που σχεδιάζονται και λαμβάνουν χώρα στην Ιάβα.

¹⁹⁸ Pieter Tanamal & Lambang Trijono, «Religious conflict in Maluku: in search of religious community peace», », *The making of Ethnic and Religious Conflicts in southeast Asia: Cases and Resolutions*, ό.π., 234- 236. Στο προάστιο Benteng της τοπικής πρωτεύουσας Άμπον που κατοικείτο πριν τις συγκρούσεις από χριστιανούς σε ένα ποσοστό της τάξης του 72%, το 71% των εργαζομένων εργάζονταν στο δημόσιο τομέα, ενώ αντίθετα στην *Batumerah* με 76% μουσουλμάνους, λιγότεροι από το 8% του εργατικού δυναμικού απασχολείτο στο δημόσιο τομέα, βλ. Gerry van Klinken, *Communal violence and Democratization in Indonesia. Small town wars*, ό.π., 90.

Οι αιματηρές συγκρούσεις που έλαβαν χώρα μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στο χρονικό διάστημα 1999- 2001 (για την περιοχή των βόρειων Μολούκας) είχαν σημαντικό αντίκτυπο στους τρόπους κατανόησης της ινδονησιακής ομοιογένειας. Μία αρχική έκρηξη βίας μεταξύ ντόπιων κατοίκων και εσωτερικών μεταναστών από άλλα σημεία της Ινδονησίας γρήγορα μετατράπηκε σε μία θρησκευτικού τύπου αντιπαλότητα, η οποία υπερέβη κατά πολύ τις εθνοτικές διαφορές, καθώς οι μουσουλμάνοι μετανάστες συμμαχίσαν με τους ντόπιους μουσουλμάνους κατά των χριστιανών της περιοχής. Κατά μία αρκετά πειστική ανάλυση, η νεότερη φάση δημοκρατικοποίησης της χώρας ανέδειξε τις προσπάθειες ντόπιων ελίτ να ιδιοποιηθούν πόρους και εξουσία μέσω της κινητοποίησης των πληθυσμών, είτε σε βάση εθνοτική είτε σε βάση θρησκευτική. Σε κάθε περίπτωση, αποδεικνύεται- και αυτό έχει μεγάλη σημασία- ότι οι παραδοσιακοί τρόποι επίλυσης των διαφορών όπως ήταν στην περιοχή των Μολούκας η κουλτούρα και το άγραφο δίκαιο *Pela* και *Gandong*, που βασιζόνταν σε συγγένειες αίματος και φυλής ή ακόμα και σε προφορικές συμφωνίες μεταξύ φυλών, διακόπηκαν βάνουσα με το ξέσπασμα των αιματηρών συγκρούσεων και τη διευρυνόμενη θρησκευτική διάσταση της σύγκρουσης¹⁹⁹.

Ο συνολικός αριθμός των 2.000 νεκρών και των σχεδόν 250.000 εκτοπισμένων μας πείθει ότι οι «πόλεμοι των Μολούκας» όπως συνηθίζουν να τους αποκαλούν με τη μεγάλη χρονική τους διάρκεια (από το 1999 και για σχεδόν πέντε χρόνια) αποτέλεσε μία εστία αστάθειας και αναταραχής ιδιαίτερα σημαντική ακόμα και για τα δεδομένα της Ινδονησίας. Κάνουμε λόγο για «πολέμους των Μολούκας», διότι και στην βόρεια περιοχή των νησιών, και ιδιαίτερα στην μεγαλύτερη πόλη *Ternate* έλαβαν χώρα εκτενείς συγκρούσεις στο συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, οι οποίες ξεκίνησαν μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων για να καταλήξουν στην τελευταία φάση σε οδομαχίες μεταξύ των ίδιων των μουσουλμάνων.

Η περίπτωση των νησιών Μολούκας είναι χαρακτηριστική διότι, σε αντίθεση με το παλαιό σουλτανάτο του Aseh και την αντίστοιχη τοπική παράδοση αυτονομίας, τα εν λόγω νησιά ήταν μέχρι τη δεκαετία του 1990 ειρηνικά και κοινωνικά σταθερά.

¹⁹⁹Αυτόθι, 249.

Τα προβλήματα άρχισαν να παρουσιάζονται όταν οι σχέσεις μεταξύ των χριστιανών και των μουσουλμάνων ήλθαν σε ένταση σαν αποτέλεσμα της κρίσης της πολιτικής της «Νέας Τάξης» του *Suharto*. Ιδιαίτερα με τις προσπάθειες δημοκρατικοποίησης των θεσμών που επιχείρησε να πραγματοποιήσει ο διάδοχος του *Suharto*, *Habibie* υπήρξε μεγάλη ανασφάλεια σε χριστιανούς και μουσουλμάνους για το ποιος θα διαχειριζόταν τους φυσικούς πόρους της περιοχής. Τα πελατειακά δίκτυα αποδιαρθρώθηκαν και αναπροσανατολίστηκαν²⁰⁰.

Ο παροξυσμός της βίας δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα γεγονός μεμονωμένο. Υπήρξε μία μακρά ιστορία διαμόρφωσης της έντασης. Έτσι, κάτω από την ολλανδική αποικιοκρατία οι χριστιανοί των νησιών ευνοήθηκαν ιδιαίτερα και κατέλαβαν καίριες θέσεις στη διοίκηση. Η έντονη στρατιωτική παρουσία στα χρόνια της ανεξαρτησίας και η σταδιακή περιθωριοποίηση της επαρχίας ανέδειξαν ως βασικούς διαύλους διαχείρισης και κατανομής των πόρων τα πελατειακά θρησκευτικά δίκτυα. Αυτή η πραγματικότητα έγινε εκρηκτική όταν ακολούθησε η εσωτερική μετανάστευση η οποία άλλαξε κατά πολύ τη δημογραφική σύνθεση του πληθυσμού της επαρχίας. Μετάξύ του 1992 και του 1996 τοποθετήθηκαν αποκλειστικά μουσουλμάνοι στις υψηλές θέσεις της τοπικής διοίκησης. Αυτό ενέτεινε ακόμα περισσότερο το αίσθημα της ανασφάλειας και του φόβου²⁰¹.

Η ινδονησιακή έκφραση *remekaran* σημαίνει «άνθηση, ανάπτυξη». Ήταν αυτή η έκφραση που χαρακτήρισε τον ανασχεδιασμό των επαρχιακών ορίων στην περίοδο μετά το 1999. Επρόκειτο για ένα διοικητικό project, το οποίο είχε να κάνει με την αποκέντρωση, τη δημοκρατία και την τοπική αυτοδιοίκηση. Δυστυχώς αυτό το μεγαλεπήβολο σχέδιο μετατράπηκε σε βία τόσο στην περίπτωση των Μολούκας όσο και στην περίπτωση του κεντρικού *Sulawesi*, στο οποίο ο άναρχος καπιταλισμός, οι σχέσεις εχθρότητας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων και η χρησιμοποίηση των

²⁰⁰ Jacques Bertrand, ό.π., 114-115.

²⁰¹ Αυτόθι, 118.

εκλογών έγιναν από τις τοπικές ελίτ μηχανισμοί εξυπηρέτησης συμφερόντων και εκμετάλλευσης των φυσικών πόρων²⁰².

Η διαφθορά μεταφέρεται από την πρωτεύουσα στις επαρχίες. Έτσι, σύμφωνα με ένα διοικητικό σύστημα υποτίθεται προορισμένο για μεγαλύτερη δημοκρατία, οι ντόπιες ελίτ με μεγάλη λαϊκή υποστήριξη ευελπιστούν ότι τα νέο διοικητικά όρια και οι νέες γραφειοκρατικές θέσεις θα ευνοήσουν τα δικά τους συμφέροντα. Όλα αυτά δεν βρίσκονται, βέβαια, σε κάποιο ιστορικό κενό. Στην περίπτωση του κεντρικού *Sulawesi* και ιδιαίτερα της μεγάλης πόλης και κύριου διαμετακομιστικού λιμανιού, του *Poso*, η βία που εκδηλώθηκε ανάγεται στα ιδιόρρυθμα «κρατίδια» της προ-αποικιακής περιόδου όταν η εθνότητα *Bungku* δημιούργησε με τη συμπεριφορά και τη διαχείριση των κοινών που εφάρμοσε αισθήματα μνησικακίας στις άλλες μουσουλμανικές εθνότητες της περιοχής. Και εδώ παρατηρούμε το ίδιο σχήμα εξέλιξης των γεγονότων που συναντήσαμε και στην περίπτωση των Μολούκας: στα μέσα της δεκαετίας του 1970 και του 1980 ορίζεται από την κεντρική κυβέρνηση χριστιανός διοικητής, με αποτέλεσμα οι μουσουλμάνοι να αισθανθούν καταπιεσμένοι. Στη διάρκεια της δεκαετίας του 1990 η πλάστιγγα θα γείρει προς την αντίθετη πλευρά, καθώς όλη η Ινδονησία διήγε μία περίοδο εύνοιας προς το Ισλάμ και τους θεσμούς του.

Οι εθνοτικές διαφορές συνδέονται αναπόφευκτα με θρησκευτικά κριτήρια. Όπως είδαμε και στην περίπτωση της βίας και αναταραχής στο *Kalimantan*, οι «εσωτερικές» φυλές της περιοχής, που θεωρήθηκαν ανεπηρέαστες από τους μουσουλμάνους των παραλίων και το εμπόριό τους προσηλυτίστηκαν στον προτεσταντισμό και αποτέλεσαν τα κύρια στηρίγματα της ολλανδικής αποικιακής πολιτικής. Η σχετική ισορροπία θα διαταραχθεί και εδώ από τα πλήθη των εσωτερικών μεταναστών (από την Ιάβα, το *Bali* και *NusaTenggara*- επίσης

²⁰² Lorraine V. Aragon, «Elite competition in central Sulawesi», *Renegotiating Boundaries. Local politics in post- Soeharto Indonesia*, Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken (eds.), Verhandelingen 238, Leiden 2007, 40.

μουσουλμάνοι *Bugis, Makassar* και *Mandar* από το νότιο *Sulawesi*), που θα αλλάξουν τη δημογραφική σύνθεση προς όφελος των μουσουλμάνων²⁰³.

Μετά το 1999, η εξουσία στην περιοχή περιέρχεται ολοένα και περισσότερο στην μουσουλμανική εθνότητα *Bungku*, μετά από δύο σχεδόν δεκαετίες νεποτισμού και διαφθοράς της εθνότητας *Tojo*, η οποία είχε συνδεθεί στενά από τη δεκαετία του 1970 με την μεγάλη μουσουλμανική και εκσυγχρονιστική οργάνωση *Muhammadiyah*. Η μεταβίβαση της εξουσίας στα πλαίσια της τοπικής ελίτ θα επιδεινώσει τα προβλήματα και τις εντάσεις. Χρήματα που διατίθενται από την κεντρική κυβέρνηση και από ανθρωπιστικές οργανώσεις για την ανακούφιση των θυμάτων των βίαιων επεισοδίων μεταξύ των εθνοτήτων, αλλά και μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, θα διοχετεύονται προς προσωπικό πλουτισμό. Ντόπιοι αξιωματούχοι και στρατιωτικές οργανώσεις βρίσκουν έτσι έναν τρόπο να ιδιοποιούνται πόρους μέσω μίας σύγκρουσης με πολλά θύματα, που όμως κανείς δεν επιθυμεί πραγματικά να τερματίσει²⁰⁴.

Ένα τοπικό πρόβλημα αποκτά εθνικές διαστάσεις. Η περίπτωση του κεντρικού *Sulawesi* όπως και των νησιών Μολούκας αποδεικνύει ότι όπου χριστιανοί και μουσουλμάνοι διαγκωνίζονται και συγκρούονται για πολιτικές ή διοικητικές θέσεις, η σύγκρουση επεκτείνεται και δραματοποιείται μέσω της αναγωγής της σε σύγκρουση χριστιανών και μουσουλμάνων σε εθνικό, ίσως και διεθνές επίπεδο. Το αποτέλεσμα είναι η όξυνση της έντασης²⁰⁵. Δεν πρέπει βέβαια αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση να μας κάνει να μην συνυπολογίζουμε και έναν άλλο παράγοντα στη δυναμική της σύγκρουσης: ο λόγος για τον οικονομικό παράγοντα. Στην περίπτωση του κεντρικού *Sulawesi* είναι χαρακτηριστικές οι αλλαγές που επέφερε στην τοπική αγροτική οικονομία τόσο ή «φούσκα» κερδοφορίας της καλλιέργειας κακάο όσο και οι επιχειρηματικές δραστηριότητες που είχαν να κάνουν με τη δασική εκμετάλλευση και την εξόρυξη άμμου. Όλοι αυτοί οι παράγοντες, εθνοτικοί, πολιτικοί, οικονομικοί

²⁰³ Αυτόθι, 50.

²⁰⁴ Αυτόθι, 51εξ.

²⁰⁵ Jacques Bertrand, ό.π., 133.

και θρησκευτικοί, μας βοηθούν να καταλάβουμε τις ταραχές στην περιοχή, χωρίς κανείς απ' αυτούς να έχει και το μονοπώλιο της ερμηνείας²⁰⁶.

Μέχρι στιγμής είδαμε διάφορες εστίες αναταραχής και συγκρούσεων στο νησιωτικό κράτος της Ινδονησίας. Ήλθε η στιγμή να προσεγγίσουμε και μία ακόμη περίπτωση ευρύτερης εμβέλειας. Είναι η περίπτωση της Δυτικής Παπούα. Πρόκειται για το δεύτερο μεγάλο εγχείρημα διεκδίκησης της τοπικής ανεξαρτησίας μετά την περίπτωση της επαρχίας *Aceh*, την οποία εξετάσαμε σε συγκεκριμένο κεφάλαιο καθώς έχει να κάνει με το θέμα της εργασίας μας.

Απομακρυνόμαστε λοιπόν από τις επιμέρους περιπτώσεις «εθνοτικής βίας» (communal violence) που συναντήσαμε. Εάν μπορούμε συμπερασματικά να συγκρατήσουμε κάτι από την μέχρι τώρα ανάλυση μας είναι ότι διαπιστώνονται κάποιοι κοινοί άξονες ερμηνείας αυτού του είδους της βίας. Η ακυβερνησία σαν αποτέλεσμα της κατάρρευσης ενός μακροχρόνιου στρατιωτικού και συγκεντρωτικού τρόπου διακυβέρνησης είναι ένας τέτοιος άξονας.

Σαν συνέπεια αυτού οι τοπικές διαμάχες τμημάτων της ελίτ για την ιδιοποίηση του πλούτου και των φυσικών πόρων παίρνουν τη μορφή εθνοτικών και θρησκευτικών συγκρούσεων, κινητοποιώντας μεγάλο αριθμό πολιτών. Οι κυβερνητικές παρεμβάσεις είναι ένας ακόμη ερμηνευτικός άξονας. Εννοούμε τόσο την κρατική πολιτική ενίσχυσης της εσωτερικής μετανάστευσης που τροποποίησε τα δημογραφικά δεδομένα σε περιοχές με εύθραυστες ισορροπίες όσο και τα διάφορα αναπτυξιακά προγράμματα τα οποία δημιούργησαν προβλήματα στην παραδοσιακή χρήση της γης και στην εκμετάλλευση του δασικού πλούτου- όπως είναι οι περιπτώσεις στο *Sulawesi* και *Kalimantan*. Σε κάθε περίπτωση ο ρόλος του στρατού και της αστυνομίας υπήρξε κομβικής σημασίας καθώς είτε ενεπλάκη άμεσα στη διαμάχη (νησιά Μολούκας) είτε καθυστέρησε να επέμβει με αποτέλεσμα η διαμάχη να ξεφύγει κάθε ορίου. Και βέβαια δεν πρέπει να ξεχνούμε και περιπτώσεις εργαλειοποίησης των συγκρούσεων για τη διοχέτευση πόρων και εξουσίας σε στρατιωτικές και παραστρατιωτικές οργανώσεις.

²⁰⁶ Gerry van Klinken, ό.π., 75.

Μολονότι η βία σε αυτές τις περιπτώσεις είχε έναν σύντομο χρονικό ορίζοντα, η εκρηκτικότητά της όμως πολλές φορές είχε τη δυναμική οιονεί γενοκτονίας. Στο *Kalimantan* η βία έπαψε όταν ο πληθυσμός των *Madurese* διέφυγε. Στο *Sulawesi* η βία επανέρχεται μετά από περιόδους σχετικής ύφεσης, χωρίς να τερματίζεται, ενώ και εκεί και στα νησιά Μολούκας έχουμε την ανάμειξη ισλαμιστικών ακραίων οργανώσεων όπως είναι η *LaskarJihad*²⁰⁷.

3α5 Παπούα.

Η περιοχή της Παπούα έχει αρκετές ομοιότητες με την περίπτωση *Aceh*. Στην πραγματικότητα ποτέ δεν θεωρήθηκε ότι αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της ινδονησιακής επικράτειας. Όταν η Ινδονησία κέρδισε την ανεξαρτησία της από τους Ολλανδούς η ολλανδική Νέα Γουινέα (και σημερινή Παπούα) παρέμεινε υπό τον αποικιοκρατικό ζυγό τουλάχιστον μέχρι το 1963. Με την περίφημη συμφωνία της Νέας Υόρκης (1962) ο έλεγχος της περιοχής μεταβιβάστηκε στην Ινδονησία. Μέχρι το 1969 η Ινδονησία ασκούσε την εξουσία της στην περιοχή ως εντολοδόχος των Ηνωμένων Εθνών. Το 1969 αποφασίστηκε η προσχώρηση της εν λόγω επαρχίας στην Ινδονησία, σαν αποτέλεσμα απόφασης 1025 τοπικών ηγετών που μεταφέρθηκαν στη Τζακάρτα και στους οποίους ασκήθηκαν πιέσεις από τον *Suharto*. Η επαρχία μετονομάστηκε τότε σε *IrianJaya* και αποτέλεσε τα μετέπειτα χρόνια μία απτή και ορατή απόδειξη των μεγαλοϊδεατικών σχεδίων της κυβέρνησης *Sukarno*, η οποία θεωρούσε, λίγο ως πολύ, περιοχές όπως το Σουλτανάτο του Μπρουνέϊ, η χερσόνησος της Μαλαισίας ή και η νότια Ταϊλάνδη σαν εκτεταμένες ινδονησιακές επαρχίες²⁰⁸.

Η αντίσταση ξεκίνησε ήδη από τη δεκαετία του 1960 με τη δημιουργία της κίνησης *Free Papua Organization* (FPO). Φορείς της αντίδρασης ήταν ο ντόπιος,

²⁰⁷ John Gershman, «Indonesia: Islands of Conflict», *Southeast Asia*, 26/10/2002, <http://www.atimes.com/atimes/Southeast Asia/DJ26Ae05.html>

²⁰⁸ Max L. Gross, ό.π., 141.

μελανησιακός πληθυσμός, ο οποίος όμως με το πέρασμα του χρόνου θα ελαττωθεί ολοένα και περισσότερο καθώς οι κρατικές πολιτικές της εσωτερικής μετανάστευσης θα κατατείνουν προς αυτό τον σκοπό. Δεν είναι τυχαίο ότι αυτοί οι μεταναστευτικοί πληθυσμοί θα υποστηρίξουν σθεναρά την πλήρη ενσωμάτωση της επαρχίας στην Ινδονησία. Η ερμηνευτική αλληλουχία θα επαναληφθεί και εδώ όπως και σε άλλα «προβληματικά» σημεία του αρχιπελάγους. Η ολλανδική αποικιοκρατία άφησε πίσω της ημι- διαμορφωμένη και μία ντόπια χριστιανική κοινότητα, γραφειοκρατικών και διοικητικών καθηκόντων, η οποία θα αποτελέσει και τον πυρήνα καλλιέργειας του αυτονομιστικού κινήματος. Η ίδια εικόνα θα συνεχιστεί και σε ένα άλλο επίπεδο. Στα τέλη της δεκαετίας του 1960 ανακαλύπτονται πλούσια κοιτάσματα χαλκού και χρυσού στην περιοχή. Αυτό παρέχει την ευκαιρία σε αμερικανικές εταιρείες εξόρυξης να εγκατασταθούν και να αρχίσουν να εκμεταλλεύονται τους φυσικούς πόρους της Παπούα. Η οικογένεια και οι φίλοι του *Suharto* που μετείχαν στα εταιρικά κέρδη είχαν κάθε λόγο η περιοχή να παραμείνει στην Ινδονησία²⁰⁹.

Στην ταραγμένη περίοδο της φιλελευθεροποίησης μετά τη διακυβέρνηση *Suharto*, οι απόπειρες διεκδίκησης της ανεξαρτησίας θα πολλαπλασιασθούν. Σαν αποτέλεσμα ήδη από το 2000 η ινδονησιακή κυβέρνηση ανέχεται μία περιορισμένη μορφή αυτοδιοίκησης με την παρουσία και τη λειτουργία ενός Κογκρέσου αντιπροσώπων της περιοχής. Τα πράγματα όμως θα επιδεινωθούν όταν οι ταραχές στα άλλα σημεία της Ινδονησίας θα αποσταθεροποιήσουν το κλίμα στη Τζακάρτα. Οι προσπάθειες παρόλα αυτά θα συνεχιστούν με την κυβέρνηση *Sukarnoputri* να εκπονεί πρόγραμμα οικονομικής ενίσχυσης και ανοχής απέναντι στο αυτονομιστικό κίνημα και τα σύμβολά του, με σκοπό να κερδηθεί η διάθεση να παραμείνει η επαρχία μέλος της ινδονησιακής επικράτειας. Το αποτέλεσμα μίας περιόδου σποραδικών εντάσεων, επιχειρήσεων του ινδονησιακού στρατού και πάλι ειρήνευσης ήταν τελικά να δοθεί το καθεστώς της «ειδικής αυτονομίας» στην Παπούα. Σύμφωνα μ' αυτό το καθεστώς η επαρχία θα είχε τη δυνατότητα να διαθέτει ένα νομοθετικό σώμα από ντόπιους με εξουσίες ακόμα και ακυρωτικές διαταγμάτων της κεντρικής κυβέρνησης. Η Ινδονησία διατηρούσε την απόλυτη εξουσία σε

²⁰⁹ Αυτόθι, 142- 143.

ζητήματα εθνικής ασφάλειας, οικονομικής πολιτικής και άμυνας, όμως πλέον το συντριπτικό ποσοστό των εσόδων της περιοχής από το φυσικό αέριο, το πετρέλαιο και την εκμετάλλευση των δασών πλέον θα παρέμενε στον τοπικό προϋπολογισμό. Οι συνηθισμένες σποραδικές επιθέσεις από τους σκληροπυρηνικούς οπαδούς της ανεξαρτητοποίησης, ο εντοπισμός πυρήνων ισλαμιστικής τρομοκρατίας στα παράλια της Παπούα εν μέσω των κοινοτήτων των ινδονήσιων εσωτερικών μεταναστών, καθώς και κάποιες αδέξιες διοικητικές παρεμβάσεις της κεντρικής κυβέρνησης είχαν σαν αποτέλεσμα η κατάσταση να εξακολουθεί να παραμένει εκρηκτική, αν και το καθεστώς αυτονομίας διατηρήθηκε²¹⁰.

Πρέπει να σημειώσουμε ότι η γειτνίαση με το Ανατολικό Τιμόρ που κέρδισε την ανεξαρτησία του αποτελεί ένα ακόμη σημείο πυροδότησης της έντασης, καθώς το τοπικό κίνημα ανεξαρτητοποίησης προσβλέπει σε μία τέτοια λύση, ενώ από την άλλη πλευρά η ινδονησιακή πλευρά θεωρεί ολόένα και περισσότερο τον εαυτό της ως μία απειλούμενη αυτοκρατορία με κέντρο την Ιάβα παρά ως ένα πολυσυλλεκτικό, δημοκρατικό κράτος²¹¹.

Στην περίπτωση της Παπούα και σε φανερή αντίθεση με άλλες εστίες ταραχών στην Ινδονησία (όμως σε μία παράλληλη ομοιότητα με το *Aceh*) καταλυτικό ρόλο έχει διαδραματίσει η απομακρυσμένη γεωγραφική θέση και η διαμόρφωση ήδη από τους Ολλανδούς μίας δυνάμει αστικής τάξης, η οποία κατόρθωσε να ομογενοποιήσει την ντόπια κοινωνία και να αποφευχθούν διαλυτικές εθνοτικές διαφορές και συγκρούσεις. Οι προτεσταντικές και ρωμαιοκαθολικές εκκλησίες και τα σχετικά ιδρύματα εκπαίδευσης και παροχής υγείας αποτέλεσαν εστίες διαμόρφωσης ενός πνεύματος κοινωνικής ευθύνης και αλληλοβοήθειας, την ίδια στιγμή που χιλιάδες δάσκαλοι και γιατροί ή νοσοκόμοι έβρισκαν δουλειές στην πατρίδα τους. Ταυτόχρονα, σε ιδεολογικό επίπεδο ρίζωσε η αντίληψη που καλλιεργήθηκε από τους Ολλανδούς ότι η εθνοτική πλειοψηφία είναι Μελανήσιοι που δεν έχουν καμία σχέση

²¹⁰ Αυτόθι, 144εξ.

²¹¹ Damien Kingsbury, ό.π., 40-41.

και φυλετική συγγένεια με τους Ινδονήσιους και τους Μαλαισιανούς. Η ομογενοποίηση, λοιπόν, υπήρξε πλήρης και καθολική.

Η στρατιωτική καταστολή της Ινδονησίας ήταν αμείλικτη, όμως ενέτεινε ακόμη περισσότερο την αίσθηση των ντόπιων ότι δεν έχουν να περιμένουν τίποτε από την κεντρική κυβέρνηση. Όταν οι βόμβες ναπάλμ ισοπέδωναν τα χωριά τους και οι κάτοικοι κατέφευγαν στη ζούγκλα για να γλυτώσουν, ήταν φανερό ότι καμία ειρηνευτική πρωτοβουλία δεν θα μπορούσε να πετύχει όσο κυριαρχούσε ο εθνικιστικός εγωισμός της Τζακάρτα. Δεν χρειάζεται να αναφερθούμε αναλυτικά στο εύρος της οικονομικής εκμετάλλευσης και της περιβαλλοντικής υποβάθμισης, στην οποία καταδικάστηκε για τέσσερις δεκαετίες αυτή η περιοχή. Οι αυτονομιστικές τάσεις και η εχθρότητα παραμένουν μέχρι και σήμερα ζωντανές²¹².

3β. Ταϊλάνδη. Ισλάμ και εθνικές μειονότητες.

3β1 Εισαγωγικά.

Ο συνδυασμός εθνοτικής διαφοροποίησης και θρησκευτικής ιδιαιτερότητας με αποτέλεσμα την κοινωνική ένταση στην περίπτωση της Ταϊλάνδης εντοπίζεται συγκεντρωμένα στις τρεις νότιες επαρχίες της χώρας, *Pattani*, *Yala* και *Narathiwat*, που αποτελούσαν κάποτε μέρη ενός ανεξάρτητου μαλαισιανού μουσουλμανικού σουλτανάτου. Σαν αποτέλεσμα της αποικιακής ιστορίας αυτές οι τρεις επαρχίες αποκόπηκαν από τη γειτονική Μαλαισία, με την οποία έχουν κοινά γλώσσα και θρησκεία, και ενσωματώθηκαν σε μία Ταϊλάνδη με πλειοψηφία βουδιστική²¹³.

Από το 2004 και μετά έχει καταγραφεί ένας αριθμός τουλάχιστον 6.000 νεκρών σε αυτή τη διαμάχη στη νότια ζώνη της Ταϊλάνδης. Είναι μία θλιβερή πραγματικότητα που δυστυχώς δεν απασχολεί όσο θα έπρεπε τη διεθνή κοινωνία. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι το πρόβλημα είναι εντοπισμένο και σαφώς περιγεγραμμένο. Η Ταϊλάνδη είναι μία περισσότερο ομοιογενής επικράτεια απ' ό,τι

²¹² Jacques Bertrand, ό.π., 144- 160.

²¹³ «Thailand. Not yet reconciled», *The Economist*, June, 4th 2005, 56.

είναι η Ινδονησία, όμως δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι και στη Βόρεια Ταϊλάνδη υπάρχουν προβλήματα. Στη χώρα ζουν ως διακριτές εθνότητες οι *Lanna, Lao, Mon, Malay, Khmer*. Το βόρειο βασίλειο *Lanna*, που περιλαμβάνει την *Lamphun*, εντάχθηκε στην *Bangkok* μόλις το 1899 όταν για δεκαετίες οι κάτοικοι της περιοχής είχαν τη δική τους ιδιαίτερη γλώσσα και πολιτισμό. Η διαφορετικότητα τους αυτή θα καταπιεστεί έντονα κατά την ιστορική περίοδο διαμόρφωσης της εθνικής ταυτότητας της χώρας και ιδιαίτερα από το 1930 και μετά²¹⁴.

Αυτή η απόκλιση των βόρειων επαρχιών δεν θα λάβει ένοπλες διαστάσεις ούτε θα εκφραστεί μέσα από κοινωνικές εντάσεις ανάλογου βεληνεκού με το ό,τι συμβαίνει στις νότιες μουσουλμανικές επαρχίες ή ακόμη και με ό,τι παρατηρήσαμε να λαμβάνει χώρα σε σημεία του ινδονησιακού νησιωτικού συμπλέγματος, όμως οι εθνο-περιφερειακές αντιθέσεις υπάρχουν. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι κάτοικοι της βορειανατολικής Ταϊλάνδης έχουν μία έντονη πληθυσμιακή δυναμική σε μία φτωχή γεωγραφικά περιοχή που συνορεύει με το Λάος και την Καμπότζη. Οι περίπου 20 εκατομμύρια φτωχοί αγρότες και εργάτες βιώνουν ακόμη περισσότερο έντονα την περιθωριοποίησή τους όταν αναγκάζονται να μεταναστεύουν για να εργάζονται σε επιχειρήσεις της κεντρικής Ταϊλάνδης και της *Bangkok*. Είναι αυτοί που δεν μπόρεσαν να ωφεληθούν από τα επιτεύγματα της ταϊλανδικής οικονομίας και τον πλούτο από τη δεκαετία του 1960 και μετά²¹⁵.

Οι νότιες επαρχίες αμφισβητούν και αυτές με τη σειρά τους την κεντρική πολιτική της *Bangkok*. Η εξέγερση έχει μία δυναμική και διεκδικεί, λίγο έως πολύ, ένα ξεχωριστό κράτος για το 1,8 εκατομμύρια μουσουλμάνους που ζουν εκεί. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η απλή εθνοτική διαφοροποίηση που συμβαίνει στα βόρεια και βορειοανατολικά έχει ξεπερασθεί προς την κατεύθυνση ενός

²¹⁴ Thomas Fuller, «Thailand's Political Tensions are rekindling ethnic and regional divisions», *The New York Times*, April 12, 2014, <http://www.nytimes.com/2014/04/13/world/asia/thailands-political-tensions-are-rekindling-ethnic-and-regional-divisions.html? r=0>

²¹⁵ Duncan McCargo, Krisadawan Hongladarom, «Contesting isan-ness: Discourses of Politics and Identity in Northeast Thailand», *Asian Ethnicity*, 5/2, 2004, 219-221.

αυτονομιστικού κινήματος, με έντονο το θρησκευτικό στοιχείο. Η κεντρική κυβέρνηση έχει αποστείλει 150.000 στρατιώτες για να αντιμετωπίσουν και να καταστείλουν τους πολεμιστές της ανεξαρτησίας του *Pattani* (Pejuang Kemerdekaan Pattani), οι οποίοι είναι υπό την ομπρέλα της ένωσης *BRN* (National Revolution Front-Coordinate), μίας ομάδας- δικτύου που περιέχει στις ιδεολογικές της αρχές τόσο τον ισλαμισμό όσο και τον μαλαισιανό εθνικισμό²¹⁶. Οι επιθέσεις στοχοποιούν βουδιστές μοναχούς, δασκάλους, στρατιωτικές εγκαταστάσεις, κυβερνητικούς υπαλλήλους, ενώ από πολλούς παρατηρητές και αναλυτές καταγράφεται ότι ένα ποσοστό έως και 50% (200.000) βουδιστές έχουν τραπεί σε φυγή από την περιοχή λόγω ακριβώς αυτών των επιθέσεων²¹⁷. Πρόκειται για τη γεωγραφική ζώνη που βίωσε τα αποτελέσματα του τσουνάμι και που θεωρείται, ταυτόχρονα, ως μία από τις πιο τουριστικές περιοχές της χώρας.

3β2 Οι νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης.

Οι τρεις νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης, *Pattani*, *Yala* και *Narathiwat*, συναποτελούσαν από τον 15^ο αιώνα το μαλαισιανό σουλτανάτο του *Pattani*, το οποίο αποτελούσε κύριο διαμετακομιστικό κέντρο της περιοχής. Οικονομικά παρακμάζει στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, ενώ ο μεγαλύτερος κίνδυνος για την ανεξαρτησία του δεν φαίνεται ότι ήταν η ευρωπαϊκή επέκταση τόσο όσο το βουδιστικό βασίλειο του Σιάμ *Ayutthaya* στον βορά. Η βρετανική παρουσία στην περιοχή μπορεί να ευνόησε την γεωπολιτική θέση της Ταϊλάνδης στην περιοχή (κυρίως έναντι της Μπούρμα), καθώς δημιουργείται η ανεξάρτητη Μαλαισία που απορροφά την ισλαμική παρουσία, όμως η περιοχή που μας ενδιαφέρει δεν θα συμπεριληφθεί σ' αυτήν την τελευταία και θα

²¹⁶ Peter Shadbolt, «Explainer: Thailand's deadly southern insurgency», *CNN International*, February 19, 2013, <http://edition.cnn.com/2013/02/18/world/asia/thailand-explainer/>

²¹⁷ «Religion in the southern Thailand conflict», *The Interpreter*, 10/10/2014, <http://www.lowyinterpreter.org/post/2014/10/10/Religion-in-the-southern-Thailand-conflict.aspx?COLLCC=1211286204&>

ξεσπάσουν απανωτές εξεγέρσεις κατά της ταϊλανδικής εξουσίας (1791-1808, 1832, 1838)²¹⁸.

Η επαρχία *Pattani* θα διαιρεθεί σε επτά κρατίδια σε μία προσπάθεια διαίρει και βασίλευε. Το 1902 αυτά τα επιμέρους κρατίδια θα συνενωθούν σε μία διοικητική ενότητα υπό την εποπτεία του σιαμέζου Υψηλού Επιτρόπου· ήταν μία πολιτική ανάλογη με αυτήν των Ολλανδών στην Ιάβα στη δεκαετία του 1830 που σαν σκοπό της είχε την συγκέντρωση της εξουσίας και τον παραμερισμό διαφορών τοπικών μορφών έμμεσης διοίκησης²¹⁹. Καταλαβαίνουμε ότι οι προϋποθέσεις της σύγκρουσης είχαν τεθεί. Είναι χαρακτηριστικό ότι πέρα από την εξέγερση στην *Pattani* τον Φεβρουάριο- Μάρτιο του 1923 που αποδείχθηκε ιδιαίτερα βίαιη, στη διάρκεια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου ο σουλτάνος *Tenku Mahmud Mahyideen*, ο δεύτερος γιός του τελευταίου τοπικού σουλτάνου²²⁰, θα συμμαχήσει και θα οργανώσει μαζί με τους Βρετανούς επιχειρήσεις κατά της συνεργαζόμενης με τους

²¹⁸ Max L. Gross, ό.π., 59-61.

²¹⁹ Στη θέση μίας βασιλικής διαδοχής μουσουλμανικού χαρακτήρα οι τοπικοί *rajas* αντικαθίστανται πλέον από κυβερνήτες που ορίζει η Bangkok, ενώ ο ισλαμικός νόμος (σαρία) από την κρατική νομοθεσία. Βέβαια, ο άγραφος παραδοσιακός μαλαισιανός νόμος, το λεγόμενο εθιμικό δίκαιο (*adatmelayu*) όσον αφορά στα οικογενειακά ζητήματα διατηρήθηκε έκτοτε, Maurizio Peleggi, *Thailand. The wordly Kingdom*, Reaktion Books, 2007, 43.

²²⁰ Στο σημείο αυτό αξίζει να επιχειρήσουμε μία παρέκβαση. Η οργάνωση GAMPAR (Association of Malays of Great Pattani) δραστηριοποιείτο ήδη από τη δεκαετία του 1940, με σκοπούς την ενότητα όλων των μαλαισιανών της Ταϊλάνδης. Στα τέλη της δεκαετίας του 1940 και μετά την αποτυχία της ενσωμάτωσης των εν λόγω επαρχιών σε ένα ομοσπονδιακό σχήμα με την γειτονική Μαλαισία, ο *Haji Sulong*, αρχηγός του ισλαμικού συμβουλίου του *Pattani*, παρουσίασε στην κεντρική κυβέρνηση μία σειρά από αιτήματα όπως ήταν η ενίσχυση της τοπικής εκπαίδευσης, η ευρεία χρήση της τοπικής γλώσσας και η διοικητική δικαιοδοσία να ασκείται από μουσουλμάνο που θα είχε γεννηθεί σ' αυτή την περιοχή. Τα αιτήματα σύντομα απορρίφθηκαν και ο *Haji Sulong* συνελήφθη, ενώ το ισλαμικό του συμβούλιο διαλύθηκε, βλ. S. P. Harish, «Ethnic or religious cleavage? Investigating the nature of the conflict in southern Thailand», *CSA*, 28/1 (2006), 53.

Ιάπωνες Ταϊλάνδης²²¹. Όμως η συνθήκη μεταξύ Βρετανίας και Ταϊλάνδης του Ιανουαρίου του 1946 θα αφήσει δυσαρεστημένους τους κατοίκους της περιοχής, επειδή η Ταϊλάνδη θα δεχθεί να προβεί σε αρκετές εδαφικές παραχωρήσεις χωρίς όμως σ' αυτές να συμπεριλαμβάνονται οι εν λόγω περιοχές.

Το πρόβλημα της μουσουλμανικής νότιας Ταϊλάνδης είναι ένα πρόβλημα που σχετίζεται έντονα και αλληλοκαθορίζεται από την κατάσταση στη γειτονική Μαλαισία. Έτσι, όταν ξεσπά κομμουνιστική εξέγερση στη Μαλαισία το 1948 και τα σύνορα Ταϊλάνδης- Μαλαισίας γίνονται μία «γκρίζα ζώνη» καταφυγής και διέλευσης κινέζων κομμουνιστών, η Ταϊλάνδη αρχίζει να εφαρμόζει μία φιλοισλαμική πολιτική στην περιοχή. Εντούτοις οι ντόπιοι πληθυσμοί θα αντισταθούν αποτελεσματικά σε οποιοσδήποτε προσπάθειες αφομοίωσης τους στην ταϊλανδική πλειοψηφία μέσω άτυπων θεσμών όπως είναι το σύστημα *pondok*, δηλαδή τα ιδιωτικά μουσουλμανικά σχολεία και ιδρύματα²²². Τα σχολεία *pondok* αποτελούσαν ήδη από τον 19^ο αιώνα τις εκπαιδευτικές εστίες διατήρησης, επεξεργασίας και προώθησης της μαλαισιανής κουλτούρας και του πολιτισμού. Η επαρχία *Pattani* διέθετε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα τα περισσότερα σχολεία *pondok*, και ήταν φυσικό εκεί να συρρέουν οι μουσουλμάνοι από όλες τις γειτονικές χώρες. Επρόκειτο για την πνευματική Μέκκα της νοτιοανατολικής Ασίας (όπως άλλωστε και η επαρχία *Aceh* στην γειτονική Ινδονησία). Και εάν πάντοτε αυτοί οι θεσμοί τόνιζαν την εθνοτική ιδιαιτερότητα των κατοίκων της νότιας Ταϊλάνδης, μπορούμε εύκολα να φανταστούμε πόσο πολύ πιο επικίνδυνοι θεωρούνται από την κεντρική κυβέρνηση όταν τα τελευταία χρόνια την εν λόγω εκπαίδευση αναλαμβάνουν ισλαμιστές δάσκαλοι που είναι εκπαιδευμένοι στην Σαουδική Αραβία και υποστηρίζουν μία μεταρρυθμιστική θρησκευτική και νομική ατζέντα, η οποία διαφέρει κατά πολύ από τις μακραίωνες τοπικές παραδόσεις του σούφι και *Shafi'i* ισλαμισμού των μαλαισιανών κατοίκων²²³. Η ταϊλανδική γλώσσα, τα

²²¹Αυτόθι, 64.

²²²Αυτόθι, 67.

²²³Βλ. αναλυτικά, Joseph Chinyong Liow, «Religious education and reformist Islam in Thailand's southern border provinces: the roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya», *JIS*, 21, 1 (2010).

έθιμα και ο τρόπος αμφίεσης και συμπεριφοράς δεν μπορούσαν να βρουν έδαφος ανάπτυξης σ' αυτές τις επαρχίες.

Δεν είναι τόσο ζήτημα παραμέλησης των υποχρεώσεων της κεντρικής κυβέρνησης. Άλλωστε είναι γνωστό ότι η κυβέρνηση της Ταϊλάνδης ασχολείται και δαπανά πολλά χρήματα για τη συντήρηση και ανοικοδόμηση των τζαμιών και των περίπου 200 μουσουλμανικών σχολείων. Βέβαια όλα αυτά συμβαίνουν τώρα. Δεν ήταν πάντα και τόσο αυτονόητα. Αρκεί να θυμίσουμε ότι το 1921 έκλεισαν προσωρινά τα σχολεία *pondok*, ενώ η επανάσταση του 1932 που έφερε κοντά τον μονάρχη και τον λαό και συνέτεινε στη διαμόρφωση μίας εθνικιστικής αντίληψης για έθνος *Thai*, βιώθηκε από τους μουσουλμάνους των περιοχών που μας ενδιαφέρουν ως μία απειλή για την επιβίωση τους. Βέβαια, μουσουλμάνοι δεν υπάρχουν μόνο στην νότια Ταϊλάνδη. Αυτοί που είναι διεσπαρμένοι σε ολόκληρη την επικράτεια δεν επιδεικνύουν την ίδια εχθρότητα, άλλο ένα σημείο του ότι η ένταση τις νότιες επαρχίες έχει να κάνει με την μαλαισιανή ταυτότητα και την αντικατάσταση των πλούσιων μουσουλμανικών ελίτ της περιοχής από μετανάστες από την υπόλοιπη χώρα²²⁴.

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε ότι τρία είναι τα βασικά συστατικά στοιχεία της έντασης στην νότια Ταϊλάνδη: καταρχήν είναι το στοιχείο της ισλαμικής θρησκείας, δεύτερον είναι η ιστορική μνήμη και νοσταλγία για το μεγαλείο και την ακτινοβολία του βασιλείου της *Pattani* (*Pattani Darussalam*), και το τρίτο είναι η κοινή φυλετική και εθνοτική συγγένεια που ενοποιεί την εν λόγω επαρχία με την γειτονική της Μαλαισία, την επαρχία *Kelantan*.

Αυτά τα στοιχεία διαμορφώνουν ένα εκρηκτικό κλίμα το οποίο εκφράζεται μέσω αυτονομιστικών στρατιωτικών οργανώσεων όπως είναι το *PULO*²²⁵. Η

²²⁴ Joseph Chinyong Liow, «The security situation in Southern Thailand: toward an understanding of domestic and international dimensions», *Stud. Confl. Terror.*, 27 (2004), 531-548.

²²⁵ Άλλες αυτονομιστικές οργανώσεις είναι ήδη από τη δεκαετία του 1960 η BNPP (*Barisan Nasional Pembebasan Pattani* ή *National Liberation Front of Pattani*) και η BRN (*Barisan Revolusi Nasional* ή *National Revolutionary Front*), Joseph Chinyong Liow,

ιδεολογία αυτής της οργάνωσης που ιδρύθηκε από τον *Kabir Abdul Rahman* το 1968 είναι η θρησκεία και ο εθνικισμός. Ενώ η έμφαση δίνεται στην προβολή της πολιτιστικής ιδιαιτερότητας σε σχέση με την ταϊλανδική εξουσία, το πιο ακραίο ένοπλο τμήμα *PULA* (*Pattani's United Liberation Army*) αναλαμβάνει βομβιστικές και άλλες ένοπλες επιθέσεις²²⁶. Σε διεθνές επίπεδο, ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια και υπό τον βάσιμο φόβο της δημιουργίας μίας ακόμη «βάσης» για το ακραίο τζιχάντ, έχουν παρατηρηθεί διακρατικές πρωτοβουλίες, συνήθως ύστερα από ενεργή ανάμειξη των ΗΠΑ. Η Μαλαισία που κάποτε θεωρείτο βάση ανεφοδιασμού αυτών των ενόπλων οργανώσεων συμμετέχει πλέον ενεργά στην «αντι-τρομοκρατική» εκστρατεία, ιδίως στην επαρχία της *Kelantan*.

Σε αντίθεση με ό,τι μπορεί να παρατηρηθεί ότι συμβαίνει στις Φιλιππίνες ή στην Ινδονησία, το θρησκευτικό στοιχείο είναι δευτερεύον στο πρόβλημα της νότιας Ταϊλάνδης. Η απροθυμία των εξεγερμένων να επεκτείνουν την εδαφική τους επικράτεια πέρα απ' αυτά τα όρια που υπήρχαν ήδη από τον 19^ο αιώνα, είναι ένα ακόμη τεκμήριο ενός αυτονομιστικού κινήματος, το οποίο εστιάζει σε έναν εθνικό πατριωτισμό. Η ιδεολογία των εξεγερμένων δεν είναι τόσο η θρησκεία όσο είναι ο μαλαισιανός ή, καλύτερα, *Pattani-μαλαισιανός*, μουσουλμανικός εθνικισμός²²⁷. Σε κάθε περίπτωση η έξαρση των επιχειρήσεων, τόσο από την πλευρά του αυτονομιστικού κινήματος όσο και από την κεντρική κυβέρνηση, ιδιαίτερα μετά το 2004 έχει οδηγήσει σε μία καθημερινή πραγματικότητα βίας. Αυτό σημαίνει ότι

DonPathan, *Confrontingghosts. Thailand's shapeless southern insurgency*, Lowy Institute Paper 30, Lowy Institut for International Policy, 2010, 3.

²²⁶ Το νέο PULO δημιουργείται από μία εσωτερική σύγκρουση και διαφωνία το 1995. Επιχειρησιακά δρα περισσότερο στοχευμένα και με μικρότερης έντασης επιθέσεις, ενώ σαν σκοπό του βάζει μία ήπιου χαρακτήρα διεκδίκηση αυτονομίας. Οι δύο αυτές οργανώσεις δεν συνεργάζονται πάντοτε, ενώ μόλις το 1997 ανέλαβαν κοινή δράση στα πλαίσια της επιχείρησης *Bersatu* (Αδελφότητα), χτυπώντας και σκοτώνοντας κρατικούς αξιωματούχους, δασκάλους, δικηγόρους και αστυνομικές δυνάμεις της ταϊλανδικής κυβέρνησης, με σκοπό να δοθεί δημοσιότητα στο πρόβλημα του νότου, βλ. Peter Chalk, ό.π., 244.

²²⁷ Joseph Chinyong Liow, Don Pathan, ό.π., 44.

ολόκληρα χωριά και τοπικές κοινότητες συμμετέχουν ολοένα και περισσότερο μέσω συγκρότησης εθελοντικών οργανώσεων και πολιτοφυλακών στην επέκταση της βίας, για παράδειγμα το Νοέμβριο του 2005 βουδιστές αγρότες κατέφυγαν μαζικά σε ναό στην *Yala* εν μέσω φοβερής βίας, σαν ένδειξη της επέκτασης των βιαιοτήτων σε καθημερινό επίπεδο κοινοτικής συμβίωσης²²⁸.

Η αποτυχία της κυβέρνησης της Ταϊλάνδης να κατανοήσει τη δυναμική της εξέγερσης, δηλαδή την ιστορικότητα, την εθνοτική και θρησκευτική της διάσταση, είναι αυτή που έχει δράσει πολλαπλασιαστικά στο φαινόμενο της κοινωνικής αστάθειας και της βίας στην περιοχή. Αυτή η αποτυχία έχει να κάνει με την εθνική αφήγηση- σχετικά πρόσφατη- η οποία βλέπει παντού την ενότητα και την ομοιογένεια ενός κράτους που δεν είναι εθνοτικά και γλωσσικά ενιαίο (αντίληψη που ανάγεται ιστορικά στη βασιλεία *Chulalongkorn* (1868-1910), και ιδιαίτερα σ' αυτήν του βασιλιά *Vajiravudh* (1910-1925)).

Και εάν βέβαια στην περίπτωση της βόρειας Ταϊλάνδης, στην οποία κυριαρχούν όπως είδαμε τα κατάλοιπα του βασιλείου *Lanna* που ενσωματώθηκε στο μεγάλο βασίλειο του Σιάμ μόνο από το 1892, και όπου η επιρροή της γειτονικής Βιρμανίας είναι ιδιαίτερα αισθητή, τα πράγματα δεν παίρνουν τον δρόμο της ένοπλης αντιπαράθεσης, στο Νότο της χώρας που το θρησκευτικό στοιχείο και η εθνοτική διαφορά είναι περισσότερο ανάγλυφα η κατάσταση είναι πολλές φορές εκτός ελέγχου²²⁹.

Περιγράψαμε, λοιπόν, πως η κοινωνική και πολιτική αστάθεια μίας ολόκληρης χώρας εντοπίζεται στο «μαλακό υπογάστριο» περιοχών με έντονα και δυσεπίλυτα εθνοτικά και θρησκευτικά προβλήματα. Αυτή η κατάσταση θα επιδεινωθεί ακόμη περισσότερο όταν θα επέλθει το τσουνάμι και οι παρενέργειες της φυσικής καταστροφής.

²²⁸Αυτόθι, 35.

²²⁹ Flavie Couzin, «Menace “séparatiste” au nord, un ressac de l' histoire», 14/03/2014, <http://www.thailande-fr.com/politique/29367-menace-separatiste-au-nord-le-revelateur-dune-realite-thailandaise>

3γ. Κοινά χαρακτηριστικά των αυτονομιστικών κινήματων στην νοτιοανατολική Ασία.

Κατόπιν όλων των προαναφερθέντων είμαστε σε θέση να δούμε τα κοινά χαρακτηριστικά των εστιών έντασης και σύγκρουσης στην ευρύτερη περιοχή που εκδηλώθηκαν οι φυσικές καταστροφές το 2004. Και στις δύο περιπτώσεις, δηλαδή τόσο στην περίπτωση της επαρχίας *Aceh* όσο και σε αυτήν της νότιας Ταϊλάνδης *Pattani*, έχουμε να κάνουμε με μία ισχυρή αίσθηση τοπικής αυτονομίας η οποία θεμελιώνεται ιστορικά και ενέχει σαφή ισλαμικά χαρακτηριστικά. Υπάρχει λοιπόν η βούληση από πληθυσμιακές ομάδες να αποκοπούν από τον κεντρικό διοικητικό και εθνικό «κορμό» και να διαμορφώσουν τα δικά τους «έθνη- κράτη». Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να προσθέσουμε την δυσφορία και τις διαμαρτυρίες που προκύπτουν από φαινόμενα κακοδιοίκησης, παραμέλησης των συγκεκριμένων περιοχών από την κεντρική εξουσία, εξάντλησης των φυσικών και οικονομικών πόρων προς την κατεύθυνση σχεδίων της κεντρικής κυβέρνησης, όπως και γλωσσικές, εκπαιδευτικές ή και θρησκευτικές παραβιάσεις- και φυσικά δεν κάνουμε λόγο για τα πολλαπλά φαινόμενα αστυνομικής και στρατιωτικής βίας ή καταπάτησης των στοιχειωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων²³⁰.

Τέτοια προβλήματα είναι σημαντικά, δεν είναι όμως αρκετά για να μας κάνουν να ισχυρισθούμε πως υπάρχουν εστίες τρομοκρατίας παγκόσμιας εμβέλειας. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να προκύψει ένα τέτοιο φαινόμενο, όταν και εάν ακόμη χειρότερες φυσικές καταστροφές συνδυασθούν ή επιτείνουν κοινωνικά προβλήματα των εν λόγω περιοχών.

Ειδικότερα, το Ισλάμ δεν είναι τόσο μονολιθικό στην νοτιοανατολική Ασία. Μάλιστα μπορούμε να πούμε ότι επιδεικνύει έναν ιδιαίτερο πραγματισμό στην σχέση του με την πολιτική εξουσία. Αυτό είναι ένα κοινό χαρακτηριστικό και έχει να κάνει με τις διαλογικές σχέσεις με τις άλλες θρησκείες και πολιτισμούς στην ευρύτερη

²³⁰ Andrew T.H. Tan, «Terrorism, Insurgency and Religious Fundamentalism in Southeast Asia», *DS*, 8/3, 2008, 321.

περιοχή, με την αργή και σταδιακή πορεία προς τον εκμοντερνισμό και τη δημοκρατικοποίηση των εν λόγω κοινωνιών αλλά και με την απότομη άνοδο του βιοτικού επιπέδου και τη ραγδαία ανάδειξη της νοτιοανατολικής Ασίας στο διεθνές στερέωμα. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι ενώ στην νότια Ταϊλάνδη υπάρχει εδώ και δεκαετίες ένταση και επεισόδια, όμως η κυβερνητική πράξη που ορίζει από το 1945 μία θεσμική σύνδεση της μουσουλμανικής μειονότητας με τον βασιλιά της χώρας, η γνωστή *Patron age Islam Act*, είναι μία αδιατάρακτη πραγματικότητα από τότε και μάλιστα φαίνεται ότι δεν εγείρει μεγάλα προβλήματα το γεγονός ότι στο Ισλαμικό Κέντρο της Ταϊλάνδης προεδρεύει ο *Chularajmontri*, ειδικός σύμβουλος του βασιλιά για μουσουλμανικά θέματα, ο οποίος όμως ποτέ δεν προέρχεται από τις επίμαχες νότιες επαρχίες²³¹. Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι η θρησκευτική διάσταση είναι μέρος του όλου προβλήματος και όχι το ίδιο το πρόβλημα.

Κεφάλαιο 4. Εκδημοκρατισμός και εκσυγχρονισμός της κοινωνίας

4α. Μοντέλα Δημοκρατίας.

Βασικό στοιχείο για να κατανοήσουμε τον αντίκτυπο των φυσικών καταστροφών σε μία κοινωνία- πολύ περισσότερο όταν αυτή συγκαταλέγεται στις αναπτυσσόμενες χώρες- είναι ο βαθμός εμβάθυνσης της δημοκρατίας σε πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο. Η δημοκρατία ως λειτουργία του πολιτικού συστήματος επηρεάζεται από τη φυσική καταστροφή, αλλά και η δημοκρατία ως συνείδηση δράσης καθορίζει και τον τρόπο ερμηνείας και βίωσης αυτής της φυσικής καταστροφής. Ο λόγος λοιπόν για τα μοντέλα δημοκρατίας και τις εφαρμογές αυτών.

Στην παρούσα εργασία κρίνουμε ως περισσότερο δόκιμη την χρησιμοποίηση του μοντέλου της «πλουραλιστικής δημοκρατίας» όπως αυτό διατυπώθηκε από τον *R.A. Dahl* (ήδη από το 1971)²³². Σε αντίθεση με μία ταξική ή ιδεολογική θεώρηση της

²³¹ Imtiyaz Yusuf, «Islam and Democracy in Thailand: reforming the office of Chularajmontri/Shaiikh al- Islam», *JIS*, 9/2 (1998), 284.

²³² Η αναφορά στο έργο του R.A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven: Yale, University Press (1971).

δημοκρατίας, ο *Dahl* διαπιστώνει ότι η εξουσία, τις περισσότερες φορές, είναι διασκορπισμένη και μη σωρευτική· μέσα στην κοινωνία υπάρχουν πολλοί συνασπισμοί και ομάδες συμφερόντων, που ανταγωνίζονται ο ένας τον άλλο, με τελικό αποτέλεσμα να δημιουργείται μία ανταγωνιστική δημοκρατική ισορροπία. Το μοντέλο αυτό είναι αρκετά εύστοχο όσον αφορά στην εμπειρική διερεύνηση των διαδικασιών εντός της κοινωνίας, προϋποθέτει όμως αναγκαστικά μία συναίνεση επί τη βάσει κάποιων αξιών, αλλιώς αυτός ο ανταγωνισμός θα εκραγεί και θα διαλύσει την κοινωνία²³³. Δεν είναι απαραίτητο οι διάφοροι ανταγωνισμοί σε μία κοινωνία να οδηγούν πάντα σε μία αρμονική συνύπαρξη των αντιθέτων.

Από τη μία πλευρά, έχουμε το ζήτημα της «πολυαρχίας»: πραγματικά τόσο στην περίπτωση της Ταϊλάνδης όσο ακόμη περισσότερο στην περίπτωση της Ινδονησίας, το κοινωνικό σώμα επιμερίζεται σε διάφορες, πολλές φορές αλληλοσυγκρουόμενες ομάδες συμφερόντων και ταυτοτήτων. Όμως, από την άλλη πλευρά, και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με πολιτικά συστήματα, τα οποία αναγνωρίζουν πολιτικά δικαιώματα στο μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού τους, ήδη από τη στιγμή της νεώτερης συγκρότησής τους, ύστερα από αιώνες αποικιοκρατίας και μοναρχικής απολυταρχίας. Ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια μπορεί κανείς να εντοπίσει αυτή τη δημοκρατική «πολυαρχία» να εκφράζεται ολοένα και περισσότερο σε δημοκρατικές εκλογές, στη δυνατότητα διαμαρτυρίας, σε διάφορες κοινωνικές οργανώσεις ή ακόμα και σε κοινωνικές ομάδες υπεράσπισης συγκεκριμένων συμφερόντων²³⁴.

Εδώ πρέπει πάντως να γίνει μία αναγκαία παρέκβαση. Το δυτικό μοντέλο δημοκρατίας δεν είναι το μοναδικό στον κόσμο όσο και αν η παγκοσμιοποίηση που εντείνεται ολοένα και περισσότερο, δημιουργεί μία τέτοια εντύπωση. Υπάρχουν και εναλλακτικά μοντέλα ισχύος και πλουραλισμού, τα οποία έχουν ως υπόβαθρό τους

²³³ Ντ. Χελντ, *Μοντέλα Δημοκρατίας*, εκδόσεις Στάχυ, 2000, 193-195.

²³⁴ Jeannine Hertel, Die Rolle der Zivilgesellschaft im indonesischen Demokratisierungsprozess, <http://www.grin.com/de/e-book/51668/die-rolle-der-zivilgesellschaft-im-indonesischen-demokratisierungsprozess>

άλλες κοσμοθεωρίες²³⁵ όπως, για παράδειγμα, την ισλαμική κοσμοθεωρία που μας ενδιαφέρει για την περίπτωση της Ινδονησίας και μέρους της Ταϊλάνδης. Στην περίπτωση της ισλαμικής πολιτικής θεωρίας αυτό που πρυτανεύει είναι η εικόνα ενός «κράτους- πατέρα», δηλαδή η έμφαση στο ρόλο του κράτους ως προασπιστή και φύλακα της ηθικής και της παράδοσης του λαού. Οι κίνδυνοι και οι αμφισβητήσεις σε εσωτερικό και εξωτερικό πρέπει να αντιμετωπισθούν απόλυτα και αποτελεσματικά. Είναι γι' αυτό ακριβώς τον λόγο που οι μουσουλμανικές κυβερνήσεις συνήθως ασχολούνται με τρεις πυλώνες του πολιτικού πλουραλισμού: τον στρατό, το δικαστικό σώμα (στο οποίο μπορούμε να εντάξουμε την αστυνομία και τους διάφορους κατασταλτικούς μηχανισμούς) και την «αυλή» (στις ημέρες μας τις διάφορες ομάδες συμφερόντων γύρω από την κυβέρνηση). Θεωρείται ότι αυτού του είδους η δημοκρατία ταιριάζει περισσότερο στις αναπτυσσόμενες κοινωνίες, καθώς αποφεύγει την παγίδα ενός «ουδέτερου» και ολοκληρωτικού κράτους- αφού το μουσουλμανικό κράτος δεν είναι ποτέ απρόσωπο και «αφηρημένο»-, και από την άλλη πλευρά επιτρέπει την ανάπτυξη της ιδιωτικής σφαίρας, καθώς παρεμβαίνει όσο το δυνατόν λιγότερο στην ιδιωτική πρωτοβουλία και στην αγορά²³⁶.

Εάν επιχειρείται να θεμελιωθεί μία αίσθηση δημοκρατικής ενότητας και πλουραλισμού, εναλλακτικά προς τα ισχύοντα δυτικά μοντέλα, από την άλλη μεριά πρέπει να είμαστε προσεκτικοί όσον αφορά στο εάν τελικά η δημοκρατία σε αυτές τις χώρες μπορεί να λειτουργήσει στοιχειωδώς. Πλουραλιστικές δημοκρατίες, ιδιαίτερα αναπτυσσόμενων χωρών, έχουν και τις σκοτεινές πλευρές τους, αυτές της βίας και των γενικευμένων συγκρούσεων. Η κοινωνία των πολιτών δεν είναι από μόνη της μία ειρηνική, δημοκρατική κοινωνία. Πολλές φορές είναι το αντίθετό της. Η ύπαρξη αλληλοσυγκρουόμενων ταξικών, εθνοτικών ή θρησκευτικών ομάδων μπορεί

²³⁵ Επίσης μπορεί να γίνει λόγος και αναφέρεται στη διεθνή βιβλιογραφία για μοντέλα πολιτικού πλουραλισμού ή δημοκρατίας, τα οποία αντλούν υλικό από τον βουδισμό, τον κομφουκιανισμό, τον σιντοϊσμό κα.

²³⁶ Αχμετ Νταβούτογλου, *Εναλλακτικές κοσμοθεωρίες. Η επίδραση της Ισλαμικής και της Δυτικής κοσμοθεωρίας στην πολιτική θεωρία*, εκδόσεις Ποιότητα, 2011, 332-334.

να οδηγήσει είτε σε αναρχία και κοινωνική αποσύνθεση είτε σε δικτατορία- όπως συνήθως συμβαίνει σε χώρες της Αφρικής ή της Λατινικής Αμερικής παλαιότερα²³⁷.

Όπως είδαμε και στο προηγούμενο δεύτερο κεφάλαιο της ενότητας αυτής η θρησκευτική και εθνοτική ανομοιογένεια υπάρχει και έχει οδηγήσει σε γενικευμένες συγκρούσεις και σε πογκρόμ αρκετές φορές. Μάλιστα, είναι χαρακτηριστικό ότι οι εκρήξεις βίας λαμβάνουν χώρα και οξύνονται στις χρονικές περιόδους εμβάθυνσης της δημοκρατίας και ανοίγματος της τοπικής κοινωνίας στις δυνάμεις της παγκοσμιοποίησης. Οι σκοτεινές πλευρές της δημοκρατίας δεν είναι απλά και μόνο ένδειξη ανωριμότητας της εν λόγω κοινωνίας. Πολλές φορές συμβαίνει οι τοπικές κοινωνίες να καταφεύγουν στη βία για να αντιμετωπίσουν ένα κράτος που δεν μπορεί με ειρηνικό τρόπο να ασκήσει αποτελεσματικά και δίκαια το μονοπώλιο της άσκησης της κρατικής βίας. Η εννοιολογική σύγχυση της ταύτισης της βίας με κάθε τι μη-κοινωνικό και άνομο είναι προβληματική διότι έχει και ιδεολογικές προκαταλήψεις (ότι δηλαδή η πλουραλιστική δημοκρατική κοινωνία είναι πάντα και εξ ορισμού ειρηνική και γαλήνια) και παρουσιάζει λειτουργική δυσανεξία: για παράδειγμα, μία παραστρατιωτική οργάνωση, ένα εθνοτικό ή θρησκευτικό κίνημα απελευθέρωσης, μία «μαφιόζικη» ομάδα που, σε κάποια κρίσιμη ιστορική στιγμή ή σταθερά, προστατεύουν τοπικές κοινωνίες, όπου το κεντρικό κράτος αδυνατεί ή δεν επιθυμεί να προστατέψει, δεν είναι αντι-κοινωνικές ομάδες. Η λειτουργική τους σπουδαιότητα είναι αναντίρρητη²³⁸. Έρχονται να καλύψουν τα κενά εξουσίας. Δεν πρέπει να μας παραπλανά το ερώτημα για τη νομιμότητα ή όχι της λειτουργίας τους. Αυτό είναι αξιολογικό ζήτημα.

Στις αναπτυσσόμενες κοινωνίες η «κοινωνία των πολιτών» σχετίζεται στενά με τα εκτεταμένα οικογενειακά δίκτυα- όπως άλλωστε συμβαίνει και με το κράτος που προσπαθεί να τα εκμεταλλευτεί στα πλαίσια του εκσυγχρονισμού του και της εμβάθυνσης της δημοκρατίας. Ο ανταγωνισμός των αλληλοσυγκρουόμενων ομάδων

²³⁷ Gülcan Akkaya, *Nichtregierungs-organisationen als Akteure der Zivilgesellschaft. Eine Fallstudie über die Nachkriegsgesellschaft im Kosovo*, Springer, Berlin 2012, 56.

²³⁸ Heidrun Zinecker, «Civil Society in Developing Countries- Conceptual Considerations», *Journal of Conflictology*, 2/1 (2011), 8.

σε αυτές τις δημοκρατίες έρχεται πολλές φορές να συμπληρώσει το κενό που αφήνει πίσω της η εφαρμογή των νεοφιλελεύθερων πολιτικών της οικονομίας από το ΔΝΤ και την Παγκόσμια Τράπεζα. Αυτό συμβαίνει διότι το υπάρχον κράτος, στα πλαίσια αυτών των πολιτικών, χάνει μεγάλο μέρος των δικτύων επιρροής του και του ελέγχου των πόρων του πλούτου της χώρας. Και βέβαια, καθώς τα υπάρχει στις χώρες αυτές συνεχής ροή οικονομικής ή άλλης βοήθειας από το εξωτερικό, η «πολυαρχία» της πλουραλιστικής δημοκρατίας μετατρέπεται σε συμμαχίες, συγκρούσεις και συνεχείς εντάσεις²³⁹.

Πρέπει να τονισθεί ότι σε αυτές τις περιπτώσεις το όποιο μοντέλο δημοκρατίας τείνει να εφαρμοστεί δεν μπορεί να εγγυηθεί την αποτελεσματικότητά του σε θεωρητικό ή ακαδημαϊκό επίπεδο. Στην πράξη δεν αρκεί να παραμερισθούν πολιτικά εμπόδια (κυριαρχία ενός αυταρχικού πολιτικού κόμματος ή περιορισμός της βασιλικής εξουσίας), πελατειακές σχέσεις και δίκτυα πατρωνίας, νομικά κατάλοιπα αποικιοκρατίας ή αυταρχικής διακυβέρνησης, για να πούμε ότι η δημοκρατία υπάρχει και λειτουργεί. Πολλοί είναι οι ερευνητές που αξιολογούν τον όρο «κοινωνικό κεφάλαιο» (social capital) για να περιγράψουν την κοινωνική ωφέλεια που προκύπτει σαν αποτέλεσμα σχέσεων μεταξύ ατόμων και κοινωνικών δικτύων, στη βάση της αμοιβαιότητας και της εμπιστοσύνης· αυτό μάλιστα μπορεί να πάρει τις μορφές της πληροφόρησης, των υποχρεώσεων και της κοινωνικής πειθαρχίας.

Η δημοκρατία για να λειτουργήσει απαιτεί πραγματικό «κοινωνικό κεφάλαιο», το οποίο όμως στις περιπτώσεις των αναπτυσσόμενων χωρών μπορεί να έχει τη μορφή έντασης του θρησκευτικού συναισθήματος μεταξύ των οργανώσεων πιστών μίας περιοχής, ή πάλι της διατύπωσης μίας αυστηρής ηθικής με σκοπό την εξομάλυνση των κοινωνικών ανισοτήτων που προκαλεί ο εκμοντερνισμός των παραδοσιακών κοινωνιών. Σε κάθε περίπτωση, ενώ δημοκρατία και κοινωνικό κεφάλαιο συνυπάρχουν και η αξία του ενός ενισχύει τη λειτουργικότητα του άλλου, κανείς δεν είναι ποτέ σίγουρος σε τι εντοπίζεται κάθε φορά αυτό το «κοινωνικό

²³⁹Αυτόθι, 9-10.

κεφάλαιο»²⁴⁰. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι άλλες φορές το συσσωρευμένο «κοινωνικό κεφάλαιο» εντοπίζεται σε μεσαία, μορφωμένα και σε ανέλιξη κοινωνικά στρώματα, ενώ άλλες φορές μπορεί να εντοπιστεί σε παραδοσιακές, αγροτοποικιμενικές κοινότητες με τα εκτεταμένα δίκτυα συγγένειας και εξυπηρητήσεων.

4β. Εκσυγχρονισμός της Ινδονησίας

Η Ινδονησία, η χώρα που καλύπτει την μεγαλύτερη έκταση τροπικού δάσους μετά τον Αμαζόνιο, βασίζεται σε δύο βασικούς άξονες οικονομικής παραγωγής: την γεωργική της παραγωγή που επεκτείνεται σημαντικά με την αποψίλωση του τροπικού της δάσους και το πετρέλαιο και το φυσικό αέριο, που αντιπροσωπεύουν ένα 20% των εξαγωγών της χώρας και ένα 16% των εσόδων του προϋπολογισμού. Αυτός ο τομέας έχει ευνοήσει την αύξηση του εθνικού πλούτου, μολονότι το 92% της εξαγωγής του πετρελαίου γίνεται από ξένες εταιρείες²⁴¹, που αναπόφευκτα μεταφέρεται και στο σύνολο της κοινωνίας.

Οι αλληπάλληλες οικονομικές κρίσεις (1998, 2005) των τελευταίων ετών έχουν επιβαρύνει ακόμη περισσότερο τα οικονομικά του κράτους, το οποίο κατά καιρούς συνεργάζεται με διεθνείς δανειστές όπως είναι το ΔΝΤ και η Παγκόσμια Τράπεζα, προκειμένου να ανταπεξέλθει οικονομικά στην εξυπηρέτηση του ανοδικού βιοτικού επιπέδου του πληθυσμού μέσω ενίσχυσης της κατανάλωσης που απαιτεί βέβαια με τη σειρά της επιδότηση της τιμής του πετρελαίου στην εγχώρια αγορά- μία δαπάνη της τάξης του 20% σε επίπεδο προϋπολογισμού²⁴².

²⁴⁰ Robert W. Hefner, *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, 2000, 22-24.

²⁴¹ Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco)* 2003, 138

²⁴² Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco)* 2007, 105. Βλ. και Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco)* 2005, 105.

Η κοινωνική δυναμική αναδεικνύεται κάθε φορά και σε ένα διαφορετικό επίπεδο. Για παράδειγμα, η Ινδονησία τρίτη παγκόσμια παραγωγός ρυζιού αναγκάστηκε το 2008 να λάβει μέτρα περιορισμού των εισαγωγών και των εξαγωγών του ρυζιού, με σκοπό να «ηρεμήσει» την εγχώρια της αγορά. Μολονότι το ΑΕΠ ανά κάτοικο έχει ήδη τετραπλασιασθεί (το 2008) σε σχέση με τις τιμές του 1998, εντούτοις ένα ποσοστό 45% του συνολικού πληθυσμού εξακολουθεί να ζει με λιγότερα από 2 δολάρια την ημέρα²⁴³. Σε αυτή την οικονομική κατάσταση, θα περίμενε κανείς ότι μία φυσική καταστροφή όπως ήταν το τσουνάμι του 2004 που έπληξε την επαρχία *Aceh* θα είχε καταλυτικές συνέπειες για την οικονομία της χώρας. Παρά ταύτα, η πληγείσα επαρχία δεν αντιπροσωπεύει παρά ένα 2% του συνολικού ινδονησιακού ΑΕΠ, οι τρεις βασικοί οικονομικοί πυλώνες της περιοχής, δηλαδή το καουτσούκ, το φυσικό αέριο και το φοινικέλαιο παρέμειναν ανεπηρέαστοι, και η όλη φυσική καταστροφή δεν στοίχησε στην ανάπτυξη της χώρας παρά ένα μετριοπαθές 0,1 με 0,4% , κυρίως χάρη στη διεθνή οικονομική βοήθεια που εισέρευσε στη χώρα²⁴⁴.

Αυτή η οικονομική κατάσταση επιβεβαιώνει σε γενικές γραμμές ότι το βιοτικό επίπεδο της πολυπληθούς αυτής χώρας είναι σε συνεχή ανοδική τροχιά τα τελευταία δέκα με είκοσι χρόνια. Αυτή η πραγματικότητα συναρτάται άμεσα με την πορεία εκσυγχρονισμού της ινδονησιακής κοινωνίας, καθώς έχει επιτρέψει την σταδιακή ανάδυση μίας αστικής τάξης με τις δικές της απαιτήσεις, οράματα δημοκρατίας και με τις δικές της καταναλωτικές συνήθειες.

Η αστική τάξη που με τις μαζικές διαδηλώσεις το 1998 συνέτεινε στο να καταπέσει το καθεστώς *Suharto*, και η οποία- σύμφωνα με μετρήσεις της Παγκόσμιας Τράπεζας- αποτελείται πλέον από 134 εκατομμύρια πληθυσμού σε σύνολο 237 εκατομμυρίων (ενώ ήταν μόνο 81 εκατομμύρια το 2003), με ένα πτυχία και με ένα μηνιαίο εισόδημα της τάξης των 130 ευρώ, αυτή η αστική τάξη στρέφεται ολοένα και περισσότερο κατά της διαφθοράς και της κακοδιοίκησης στην χώρα. Μάλιστα, έχει φθάσει στο σημείο και να «παράγει» διοικητικούς αξιωματούχους που

²⁴³ Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco) 2009*, 107.

²⁴⁴ Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco) 2006*, 105.

εγκαταλείπουν την Τζακάρτα και μετακινούνται σε πόλεις του αρχιτελάγου για να ασκήσουν εκεί τα καθήκοντά τους²⁴⁵.

Η διοικητική μεταρρύθμιση είναι βασικός παράγοντας εκσυγχρονισμού της κοινωνίας. Αυτό έχει να κάνει με το γεγονός ότι η χώρα διαθέτει ένα τεράστιο οικονομικό δυναμικό, την ίδια στιγμή που ο πληθυσμός αυξάνεται²⁴⁶, το βιοτικό επίπεδο ανέρχεται, και οι πόροι της παραγωγής εξακολουθούν να εστιάζονται στην αγροτική παραγωγή και στο πετρέλαιο²⁴⁷. Κατά συνέπεια, το ερώτημα είναι εάν μπορεί η Ινδονησία να δημιουργήσει την απαραίτητη εκείνη κοινωνική συναίνεση για να προχωρήσει στις αναγκαίες μεταρρυθμίσεις ή βρίσκεται στον κίνδυνο να εγκλωβιστεί στην παγίδα της υψηλής ανάγκης κατανάλωσης²⁴⁸ και του συνεπαγόμενου εθνικού χρέους, κατά τα προγενέστερα πρότυπα της Λατινικής Αμερικής;

Το ερώτημα είναι βασικό. Και αυτό διότι η μεσαία τάξη στην Ινδονησία είναι εθνοτικά διαιρεμένη, εξαρτάται από το κράτος, είναι πρόσφατο φαινόμενο, και συνδέεται στενά με τα χρόνια οικονομικής εκτίναξης (στις δεκαετίες 1980 και 1990), γεγονός που δημιουργεί ανησυχία ότι σε ένα περιβάλλον οικονομικής αστάθειας και κρίσης μπορεί να υπάρξει οπισθοδρόμηση στη διαδικασία εκμοντερνισμού που αυτή η τάξη φέρει μαζί της. Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και με τα σημερινά δεδομένα, η

²⁴⁵ «Indonésie: Là où s' invente l' Asie de demain», 29-33.

²⁴⁶ Είναι ενδεικτικά τα στοιχεία. Το 2009 η εργατική δύναμη που εισήλθε στην αγορά εργασίας ήταν 114 εκατομμύρια, το 2010 έχουμε 116 εκατομμύρια, το 2012 118 εκατομμύρια και η προοπτική είναι για 163 εκατομμύρια το 2030, βλ. Mr. Syaiful Afif, *The rising of middle class in Indonesia: Opportunity and Challenge*, 5, <http://www.umdcipe.org/conferences/DecliningMiddleClassesSpain/Papers/Afif.pdf>

²⁴⁷ Lex Rieffel, «Indonesia's Quiet Revolution», 107.

²⁴⁸ Μεσαία τάξη σημαίνει κατανάλωση. Με μία προσδοκώμενη αύξηση του ΑΕΠ της χώρας της τάξης του 5-6% τα επόμενα χρόνια, ο αριθμός αυτών που μπορούν να καταναλώσουν αυξάνεται σε 85 εκατομμύρια το 2020 και φθάνει τα 135 εκατομμύρια το 2030- και όταν μιλάμε για δυνατότητα κατανάλωσης έχουμε ως βάση ένα ατομικό καθαρό εισόδημα της τάξης των 3.600 δολαρίων, Mr. Syaiful Afif, ό.π., 7.

απόκλιση ανάμεσα σε αυτούς που εργάζονται στον τραπεζικό τομέα και την αγορά ακινήτων από τη μία πλευρά και τη διογκούμενη αστυφιλία φτωχών αγροτικών στρωμάτων που συρρέουν στις μεγάλες πόλεις προς αναζήτηση εργασίας, είναι παραπάνω από ευδιάκριτη²⁴⁹.

Κάναμε λόγο για κάποια χαρακτηριστικά της μεσαίας τάξης στην Ινδονησία (εξάρτηση από το κράτος, συνέπεια της εποχής του οικονομικού ανοίγματος). Πραγματικά, σαν αποτέλεσμα του ανοίγματος της οικονομίας στα μέσα της δεκαετίας του 1970, πολλοί ήταν εκείνοι οι οποίοι προερχόμενοι από αγροτικά περιβάλλοντα ήλθαν να εγκατασταθούν στις πόλεις. Αυτοί οι «νεόπλουτοι» (*orangkayabaru*) έγιναν οι ζωντανοί φορείς και δίαυλοι του κρατικού μηχανισμού σε όλη τη γεωγραφική έκταση του αρχιπελάγους. Το παραδοσιακό πελατειακό σύστημα βρήκε σε αυτούς ένα ακόμη πεδίο επέκτασης. Δεν μπορείς, αληθινά, στην Ινδονησία να έχεις ένα μεσαίο εισόδημα και να ανοίξεις μία μεσαία επιχείρηση χωρίς τις απαραίτητες διασυνδέσεις με τον κρατικό τομέα ή με το παντοδύναμο κόμμα *GolanganKarya* στην περίοδο της «Νέας Τάξης» του *Suharto*. Τη δεκαετία του 1980 συγκεκριμενοποιήθηκαν αυτές οι νέες κοινωνικές τάξεις, κυρίως στην αγροτική ύπαιθρο της χώρας. Η κατάσταση δεν θα είναι ίδια τα επόμενα χρόνια. Και αυτό διότι ήδη στα πρώτα χρόνια του εκσυγχρονισμού οι σχέσεις με την παράδοση των τοπικών αγροτικών κοινοτήτων δεν είχαν διαρραγεί απόλυτα.

Κοινωνικοί δεσμοί και σχέσεις όπως ήταν οι *arisan* δηλαδή ανακυκλούμενες πιστωτικές συνενώσεις, τα *slametan* δηλαδή τα τελετουργικά γεύματα, τα *tolongmenolomg* δηλαδή εργατικά κόμματα αμοιβαίας υποστήριξης, ή οι ισλαμικές συγκεντρώσεις *ummat*, κατά τις οποίες νέοι άνθρωποι συγκεντρώνονταν κάποιες ώρες της ημέρας και μαζί ασκούσαν κάποιες δραστηριότητες, δεν έπαψαν να υπάρχουν. Διατηρήθηκαν σε τέτοιο σημείο που το καθεστώς της «Νέας Τάξης» βασίστηκε σε αυτή την δεδομένη, προϋπάρχουσα κατάσταση, και εξήγγειλε έννοιες-δόγματα αρμονίας και αλληλοβοήθειας όπως ήταν η «οικογενειακότητα» (*familism/*

²⁴⁹ Takashi Shiraishi, *The rise of new urban middle classes in southeast Asia: what is its national and regional significance?*, RIETI Discussion Paper Series, <http://www.rieti.go.jp/en/publications/summary/04020010.html>

kekeluargaan) και η «πραγματική δημοκρατία» (*demokrasiasli*), σαν τρόπους συνύπαρξης της επιδίωξης της ατομικής ευτυχίας με την κοινωνική μέριμνα²⁵⁰.

Σε επίπεδο νοοτροπίας τα πράγματα είναι ακόμη σοβαρότερα. Μέχρι τη δεκαετία του 1990 η έννοια του πλουσίου ήταν ακόμα ανοίκεια για την πλειοψηφία του πληθυσμού της Ινδονησίας. Από τότε τα πράγματα άλλαξαν χαρακτηριστικά. Καθώς το κράτος «αποτραβιέται» από σημαντικούς τομείς της κοινωνίας, η έμφαση πλέον δίνεται στην προσωπική καριέρα και στην αναζήτηση του προσωπικού πλουτισμού. Στον αξιακό τομέα αυτές οι αλλαγές εντοπίζονται στη μεγαλύτερη επικέντρωση σε ζητήματα «ασιανοποίησης» της καθημερινότητας- αυτός ο νεολογισμός σημαίνει ότι σε κάθε πτυχή της καθημερινής ζωής, στις αγορές, στη μόδα, στη μουσική, στο χορό, στα θεάματα πρέπει να κυριαρχεί ο «ασιατικός» τρόπος ζωής σε αντίστιξη με το δυτικό μοντέλο, στην καθιέρωση ενός «νέου μουσουλμάνου», ο οποίος αναζητεί πλέον την ταυτότητά του και θέλει να την ασκεί έξω από τα παραδοσιακά- αγροτικά πεδία διαμόρφωσης του θρησκευτικού συναισθήματος, αλλά και στην αποκατάσταση των σχέσεων με τον κινέζο «γείτονα», ο οποίος προσφέρει ένα εναλλακτικό μοντέλο οικονομικής ανάπτυξης, αν και όχι τόσο δημοκρατικό²⁵¹.

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να επεκτείνουμε την τελευταία σκέψη μας. Η ανερχόμενη μεσαία τάξη της Ινδονησίας είναι ο κοινωνικός φορέας του εκσυγχρονισμού στη χώρα. Ο ρόλος της έχει ενσωματώσει τη βασική αποστολή της διατήρησης της ενότητας και της συνέχειας του λαού (*rakyat*). Αποτελεί το θεματοφύλακα της διαδικασίας ενσωμάτωσης των μετακινούμενων αγροτικών πληθυσμών στα αστικά κέντρα. Οι μάζες αυτές των απόρων χωρικών μπορούσαν για πολλές δεκαετίες να βρουν ένα «πρώτο καταφύγιο» και να αρχίσουν να εργάζονται μέσα από τα εγκατεστημένα δίκτυα γνωστών μεσοαστών- που αυτοί είχαν αγροτική προέλευση- στην πόλη. Εάν αυτή η διαδικασία ενσωμάτωσης κάποτε γινόταν στο

²⁵⁰ Hans Antlön, «The new rich and cultural tensions in rural Indonesia”, *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, edited by Michael Pinches, Routledge 1999, 200.

²⁵¹ Ariel Heryanto, «The years of living luxuriously: identity politics of Indonesia’s new rich”, *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, 160-188.

όνομα του ινδονησιακού εθνικισμού, τώρα επιτελείται στο όνομα της οικονομικής ανάπτυξης και της προόδου. Ο γραφειοκράτης της περιόδου της «Νέας Τάξης» είναι ο «πατέρας» ενός δικτύου γνωριμιών και συγγενικών σχέσεων· πλέον δεν μεταβιβάζεται μέσω αυτού κάποιου είδους υλική ή πνευματική κληρονομιά- όπως γινόταν στις παλαιότερες εποχές-, αλλά εγγυάται την ειρηνική και παραγωγική ένταξη του «φτωχού και αμόρφωτου» λαού στον αστικό τρόπο της ζωής. Το διακύβευμα, βέβαια, είναι η διατήρηση της εθνικής ενότητας.

Στην Ινδονησία όπως και σε άλλες χώρες του αναπτυσσόμενου κόσμου με μουσουλμανικό πληθυσμό η μεσαία κοινωνική τάξη και η πολυπληθής νεολαία συνιστούν «μοχλούς» εκσυγχρονισμού, ενός εκσυγχρονισμού όμως που έχει πολλά θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Σε έρευνα που διεξήχθη πρόσφατα τα τρία τέταρτα των ερωτηθέντων συμφωνούν για την ιδέα δημιουργίας ενός ισλαμικού κράτους στην Ινδονησία, εκφράζοντας μία ισχυρή βούληση για στενότερη σύνδεση της πολιτείας με την θρησκευτική κοινότητα. Όμως μειοψηφία είναι αυτοί που θα υποστήριζαν πολιτικούς με σαφή και ξεκάθαρη «ισλαμική ατζέντα» παρέμβασης στα πολιτικά πράγματα της χώρας. Αυτό αποτυπώνεται και στην μικρή υποστήριξη που για πολλές δεκαετίες λαμβάνουν τα ισλαμικά κόμματα, τουλάχιστον όταν κατέρχονται στις εκλογές. Και ενώ αυτά φαίνονται ότι συμβαίνουν σε πολιτικό επίπεδο, από την άλλη πλευρά οι κοινωνικές συμπεριφορές ολοένα και περισσότερο ευθυγραμμίζονται προς μία κατεύθυνση «ισλαμικοποίησης» της κοινωνίας, για παράδειγμα το ένα τρίτο των ερωτηθέντων συμφωνεί ότι η κυβέρνηση πρέπει να επιβάλλει στις γυναίκες να φορούν την μαντίλα (ή το jilbab), οι μισοί συμφωνούν ότι δεν πρέπει να γυναικεία μέλη να ταξιδεύουν σε μεγάλα ταξίδια ασυνόδευτα ή ότι η κληρονομιά των κοριτσιών πρέπει να είναι μικρότερη σε σχέση με αυτή των αγοριών²⁵². Ο ισλαμισμός της μεσαίας τάξης στοχεύει κυρίως στο κοινωνικό πεδίο, διατηρώντας σε πολιτικό και εθνικό επίπεδο την ανάγκη της εθνικής ενότητας ενός μεγάλου και πολυπληθούς κράτους.

²⁵² Saiful Mujani, William R. Liddle, «Politics, Islam and Public Opinion», *JD*, 15/1 (2004), 109-123.

Είναι χαρακτηριστικό ότι αυτή η λειτουργία της μεσαίας τάξης έχει σε τέτοιο βαθμό εσωτερικευθεί στην ψυχολογία και ιδεολογία των ανθρώπων αυτών που τα γεγονότα της ένοπλης εξέγερσης στην επαρχία του *Aceh* το 2001 τα αντιμετώπισαν σαν μία ένοπλη απόπειρα διάρρηξης της ενότητας του έθνους, κάτι σαν τη λαϊκή αναταραχή με κομμουνιστικό πρόσημο των κατώτερων στρωμάτων το 1965. Για τη μεσαία τάξη της Τζακάρτα η ένοπλη αντιπαράθεση στο *Aceh* δεν είναι ένα ζήτημα εθνοτικού διαχωρισμού ή απόσχισης, είναι ένα ζήτημα βίας που δημιουργείται από μία ανίκανη κυβέρνηση και έναν διεφθαρμένο στρατιωτικό μηχανισμό από τη μία πλευρά και τοπικούς ταραξίες από την άλλη. Γι' αυτούς τα αληθινά θύματα της έκρηξης βίας είναι ο καθημερινός λαός του *Aceh*, ο οποίος έχει εγκλωβιστεί ανάμεσα στα δύο στρατόπεδα. Το γεγονός ότι στοιχείο της αναταραχής στην εν λόγω επαρχία είναι και η εμφάνιση μίας μεσαίας, μορφωμένης τάξης στην περιοχή, η οποία διεκδικεί ολοένα και μεγαλύτερο ρόλο στη διοίκηση και στη διαχείριση του πλούτου της περιοχής, δείχνει να μην έχει κανένα ενδιαφέρον για τα αστικά στρώματα της Τζακάρτα²⁵³.

Αυτού του είδους η «αποσυμφόρηση» της ιδεολογίας της έντασης, καθώς οι εκσυγχρονιστικές δυνάμεις της Ινδονησίας δεν είδαν με εθνοτικούς ή θρησκευτικούς όρους τις ταραχές στην επαρχία *Aceh*, βοήθησε σε βάθος χρόνου στην καλύτερευση της κατάστασης. Σχεδόν δέκα χρόνια μετά το τσουνάμι που έπληξε την περιοχή με έκπληξη βλέπει κανείς μία ραγδαία ανοικοδόμηση, η οποία έχει διευκολυνθεί από τη φυγή μεγάλου μέρους του πληθυσμού αλλά και από την τεράστια οικονομική βοήθεια που εισέρευσε στη χώρα από το εξωτερικό. Σε κάθε περίπτωση, κανείς δεν μπορεί να παραβλέψει ότι η θετική εικόνα έχει να κάνει και την εμβάθυνση της δημοκρατίας- αυτό που οι Ινδονήσιοι ονομάζουν *remekaran*, δηλαδή την «άνθιση» της δημοκρατίας· πλέον, διοικητές επαρχιών, οι λεγόμενοι *burati* μπορούν οι ίδιοι να διαχειρίζονται τους τοπικούς προϋπολογισμούς και να ελέγχουν τη λειτουργία των τοπικών σχολείων και των νοσοκομείων. Πολλοί μάλιστα είναι αυτοί που θεωρούν ότι η καλή αυτή εικόνα, δέκα χρόνια μετά, έχει να κάνει και με την ανοχή στον τοπικό

²⁵³ James Siegel, «The idea of Indonesia continues: the middle class ignores Acehnese», *Archipel*, 64/2002, 199-229.

μουσουλμανικό πληθυσμό να μπορεί να εκφράζει ανεμπόδιστα τη γλώσσα και τον πολιτισμό του²⁵⁴.

4γ. Εκσυγχρονισμός της Ταϊλάνδης

Το φαινόμενο της εμφάνισης μίας ανερχόμενης και δυναμικής μεσαίας τάξης πολιτών (*chonchanklaang*) εμφανίζεται και στην Ταϊλάνδη. Χάρη στις εξαγωγές και τον εκμοντερνισμό της κοινωνίας, ήδη από τη δεκαετία του 1960, δημιουργήθηκε το «νέο χρήμα» (new money), νέοι επιχειρηματίες και επιχειρήσεις κυρίως στον βορρά της χώρας. Αυτοί πλέον ανταγωνίζονται, υποστηρίζοντας στη δεκαετία του 2000 τον Thaksin, την παραδοσιακή ολιγαρχία του χρήματος, που είναι συγκεντρωμένη στην πρωτεύουσα και στα νότια της χώρας²⁵⁵. Πρόκειται για μία διαδικασία οικονομικής ανάπτυξης και πλουτισμού που ολοκληρώνεται στην ίδια χρονική περίοδο για πολλές γειτονικές χώρες όπως η Μαλαισία και η Ινδονησία.

Αυτή η ανερχόμενη μεσαία κοινωνική τάξη δεν θα μπορέσει να αλλάξει ριζικά την πολιτική κατάσταση στη χώρα. Η εξουσία θα παραμείνει συγκεντρωμένη σε κεντρικό επίπεδο, η διαφθορά θα συνεχίζει να διαπερνά διάφορους τομείς της διοίκησης και η γραφειοκρατία θα συνεχίσει να είναι ισχυρή²⁵⁶. Οι αναμενόμενες αλλαγές όμως θα παρατηρηθούν πολύ πιο χαρακτηριστικά στον οικονομικό τομέα. Η απελευθέρωση του τραπεζικού τομέα και η «φιλελευθεροποίηση» της οικονομίας (χωρίς βέβαια το κράτος να υποβιβάζεται ως σημαντικός οικονομικός παράγοντας) οδήγησαν σε όλες αυτές τις χώρες σε μία αύξηση των ξένων επενδύσεων και σε μία προϊούσα συγκέντρωση του πλούτου. Η σταδιακή όσο και ταχεία ενσωμάτωση της

²⁵⁴ «Great Expectations», *The Economist*, 30.08.2014, <http://www.economist.com/news/asia/21614236-indonesias-constitutional-court-has-confirmed-joko-widodo-will-be-next-president-he-faces>

²⁵⁵ Bertil Litner, «The battle for Thailand. Can democracy survive?», *Foreign Affairs*, July/August 2009, <https://www.foreignaffairs.com/articles/thailand/2009-07-01/battle-thailand>

²⁵⁶ Duncan MacCargo, «Democracy under stress in Thaksin's Thailand», *JD*, 13/4 (2002), 125.

εθνικής οικονομίας στην παγκοσμιοποιημένη οικονομία της δεκαετίας του 1990 παρήγε μία σειρά νέων επαγγελματιών όπως οι μάνατζερ, οι λογιστές, οι δικηγόροι των επιχειρήσεων, τα διάφορα διοικητικά στελέχη, οι σύμβουλοι επιχειρήσεων και οι τραπεζίτες, που διαμόρφωσαν τα μεσαία στρώματα στην πρωτεύουσα Μπανγκόγκ²⁵⁷. Σε καμία περίπτωση πάντως δεν μπορεί να ισχυρισθεί κανείς ότι όλα τα προαναφερθέντα επαγγέλματα αποτέλεσαν μία ομοιογενή μεσαία τάξη. Ούτε είναι τόσο απλό να πούμε ότι η διάθεση για δημοκρατία και εκμοντερνισμό είναι σταθερή απαίτηση αυτής της κοινωνικής ανόδου· μετά το επίτευγμα του μεταρρυθμιστικού Συντάγματος του 1997, φαίνεται ότι αυτά τα κοινωνικά στρώματα απώλεσαν κάθε διάθεση περαιτέρω εκσυγχρονισμού και αναδιανομής του εθνικού πλούτου²⁵⁸.

Πιο συγκεκριμένα, η οικονομία της Ταϊλάνδης «έτρεχε» με ρυθμούς ανάπτυξης της τάξης του 8% κατά μέσο όρο, σε όλη την χρονική περίοδο της οικονομικής εκτίναξης της χώρας, δηλαδή στο διάστημα 1987-1995. Το αποτέλεσμα ήταν θεαματικό τόσο για την Μπανγκόγκ όσο και για τις πέντε γειτονικές της επαρχίες. Στη δεκαετία του 1980 οι απόφοιτοι σχολών και πανεπιστημίων που μέχρι τότε απασχολούνταν εργασιακά στο δημόσιο τομέα, άρχισαν να εισέρχονται γεμάτοι φιλοδοξίες και αυτοπεποίθηση στον αναπτυσσόμενο ιδιωτικό τομέα. Ο πληθυσμός της μεσαίας τάξης της Μπανγκόγκ (τα λεγόμενα «λευκά κολάρα») αυξήθηκε από 310.000 το 1985 σε 710.000 το 1994, ενώ αυτοί που κέρδιζαν περισσότερα από 15.000 Baht το μήνα αυξήθηκαν δέκα φορές στην ίδια χρονική περίοδο²⁵⁹.

Βασικός άξονας αυτής της κοινωνικής ανόδου ήταν η σχολική και πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Δεν είναι τυχαίο ότι το μεγαλύτερο ποσοστό της μεσαίας τάξης της πρωτεύουσας αποτελείται από μορφωμένα μεσαία και ανώτερα

²⁵⁷ Takashi Shiraishi, ό.π.

²⁵⁸ Tsuruyo Funatsu, Kazuhiro Kagoya, «The middle classes in Thailand: the rise of the urban intellectual elite and their social consciousness», *The Developing Economies*, June 2003, 262, http://www.ide.go.jp/English/Publish/Periodicals/De/pdf/03_02_07.pdf

²⁵⁹ Αυτόθι.

στελέχη, τα οποία έχουν γεννηθεί στην Μπανγκόγκ, μολονότι προέρχονται από την επαρχία. Η μόρφωσή τους και η κοινωνική και οικονομική τους άνοδος είναι φαινόμενο μίας ηλικιακής γενιάς. Πρόκειται για ένα πρόσφατο χρονικό γεγονός- την ίδια άλλωστε πραγματικότητα συναντάμε και στην περίπτωση της Ινδονησίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι στην Ταϊλάνδη δεν υπήρχε και παλαιότερα μεσαία τάξη, ιδιαίτερα στην περίοδο της στενής συμμαχίας με τις ΗΠΑ και τη Μ. Βρετανία (1957-1963) αυτή η ολιγάριθμη τότε μεσαία τάξη αποτελούσε τον κύριο μοχλό διαμόρφωσης εθνικής ταυτότητας. Η αποφασιστική στιγμή ήταν η φοιτητική εξέγερση του 1973. Ήταν αυτή που έφερε στο προσκήνιο τις προσδοκίες για δημοκρατία και εκσυγχρονισμό των φοιτητών, των μικροαστών και των φτωχών αγροτών. Μπορεί αυτό το ρεύμα να ανακόπηκε το 1976 από τον στρατό, όμως σε όλη τη μεταγενέστερη περίοδο της «ημι-δημοκρατίας» (*half-democracy*) τα αιτήματα της αστικής τάξης δεν μπορούσαν και τόσο εύκολα να παραβλεφθούν.

Αυτό το κοινωνικό γεγονός κληρονόμησε την αντίθεση- διαπάλη μεταξύ της πρωτεύουσας και των κατοίκων της από τη μία πλευρά και των αγροτικών, περιφερειακών πληθυσμών που συναντούμε στις δεκαετίες του 1990 και 2000. Η μοναρχία, ο στρατός και η γραφειοκρατία εμφανίζονται ολοένα και περισσότερο ως εγγυητές σταθερότητας αυτής της έντασης. Διόλου τυχαία εάν αναλογιστεί κανείς ότι το κατά κεφαλήν ΑΕΠ στην Μπανγκόγκ ήταν εννέα φορές μεγαλύτερο σε σχέση με τις βορειοανατολικές επαρχίες, ή όταν οι κάτοικοι της πρωτεύουσας ήταν ήδη από τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1980 πέντε με έξι φορές πλουσιότεροι απ' ό,τι ήταν οι αγρότες και ψαράδες της επαρχίας²⁶⁰. Η αντίληψη ότι η ανοιχτή και φιλελεύθερη οικονομία μπορεί να οδηγήσει σε περισσότερη δημοκρατία και αποκέντρωση των εξουσιών υπήρξε βασικό στοιχείο για την κυβερνώσα μεταρρυθμιστική ελίτ της χώρας. Ο εκμοντερνισμός της Ταϊλάνδης θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο ένα το μοντέλο της Μπανγκόγκ επεκτεινόταν και στην επαρχία της χώρας και δημιουργούσε πολλές κατά τόπους μεσαίες τάξεις· έπρεπε να μετατραπεί ο φτωχός αγρότης και χωρικός σε μικροεπιχειρηματία και μορφωμένο δημοκρατικό πολίτη. Ήταν η εποχή

²⁶⁰Αυτόθι.

όπου κυριαρχούσε η θεωρία της «μη- ιδεολογικής κοινωνίας των πολιτών» και της «καλής διακυβέρνησης»²⁶⁰.

Τα οικονομετρικά στοιχεία για την Ταϊλάνδη πάντως εξακολουθούν να είναι θετικά. Μέσα σε τέσσερα χρόνια το ΑΕΠ ανά κάτοικο έχει αυξηθεί κατά 35% (στοιχεία του 2006). Η ανάπτυξη ήδη από το 2003 καταγράφει ποσοστά της τάξης του 6%, ενώ παρατηρείται μία σταθερά ανοδική κατανάλωση και αύξηση των ιδιωτικών και κρατικών επενδύσεων στην οικονομία²⁶¹. Αυτοί οι θετικοί δείκτες ανάπτυξης όμως είχαν και μία «σκοτεινή παρένθεση». Η επίδραση του τσουνάμι του Δεκεμβρίου του 2004 στις τουριστικές δραστηριότητες του νότου ήταν καταλυτική για τα έσοδα ενός από τους μεγαλύτερους παραγωγικούς τομείς της χώρας, του τουρισμού. Η πτώση στα έσοδα λόγω της φυσικής αυτής καταστροφής ήλθε να προστεθεί σε μία δύσκολη οικονομικά διετία 2005-2006, στην οποία η ξηρασία, η νόσος των πτηνών και οι ένοπλες αντιπαραθέσεις στον ισλαμικό νότο δημιούργησαν το περιβάλλον μίας «ασταθούς σταθερότητας»²⁶².

Και εάν για τους αγρότες των βόρειων επαρχιών της χώρας η μετακίνησή τους προς την πρωτεύουσα αποτέλεσε μία διέξοδο ζωής, επηρεάζοντας σαφώς τις πολιτικές εξελίξεις, για τους φτωχούς του ισλαμικού νότου αυτό δεν ήταν ποτέ τόσο αυτονόητο. Οι αγροτικοί πληθυσμοί του βορρά, που δεν έχουν διαφορετική θρησκεία παρά μόνο εξωτερικές, σωματικές διαφορές σε σχέση με τους κατοίκους των αστικών κέντρων, με τις μαζικές μετακινήσεις τους δημιούργησαν ένα πολιτικό ρεύμα υποστήριξης προς την κυβέρνηση *Thaksin* που έπαιξε καταλυτικό ρόλο στα κοινωνικά αιτήματα διαμαρτυρίας σε όλη τη δεκαετία του 2000²⁶³. Το ίδιο δεν

²⁶⁰ Michael Kelly Connors, *Democracy and national identity in Thailand*, 202.

²⁶¹ Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco)* 2006, 213.

²⁶² Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco)* 2007, 213, Le nouvel Observateur, *Atlas économique mondial (Atlaséco)* 2009, 215.

²⁶³ Richard Bernstein, «Thailand: Revolution or Motorcycle?», *The New York Review of Books*, 23.7.2014, <http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2014/jul/23/thailand-revolution-motorcycle/>

μπορούμε να πούμε ότι συμβαίνει με τη διαμαρτυρία στο νότο, η οποία βασίζεται σε τοπικά, εθνοτικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά.

Οι τρεις νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης συγκαταλέγονται στις πιο φτωχές όλης της επικράτειας. Παρά ταύτα, δεν είναι οι πιο φτωχές. Είναι στο σημείο αυτό που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας το εθνοτικό και θρησκευτικό στοιχείο, χωρίς να ξεχνάμε τη γεωγραφία της περιοχής. Αυτό σημαίνει ότι ο νότος που συγκεντρώνει τους τουριστικούς προορισμούς, με έντονη δραστηριότητα αλιείας, καλλιέργεια καουτσούκ και φρούτων, είναι οικονομικά περισσότερο προσοδοφόρος από τις φτωχές βόρειες ή βορειοανατολικές επαρχίες της Ταϊλάνδης. Παρόλα αυτά η θνησιμότητα, η έλλειψη εκπαίδευσης και η κοινωνική στασιμότητα είναι περισσότερο συχνή σε αυτή την περιοχή. Αυτό μπορεί να έχει να κάνει τόσο με τον προσανατολισμό της οικονομικής παραγωγής, δηλαδή την ενασχόληση των ανθρώπων από μικρή ηλικία με προσοδοφόρες δραστηριότητες, τοπικά εστιασμένες με διεθνή όμως εμβέλεια (τουρισμός) όσο και με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του μαλαισιανού, μουσουλμανικού πληθυσμού²⁶⁴.

Συγκριτικά μεγαλύτερη φτώχεια στο νότο δεν σημαίνει και απουσία μεσαίας τάξης. Μάλιστα έχουμε το φαινόμενο της παρουσίας εκεί μία μαλαισιανής επιχειρηματικής τάξης, η οποία διαμορφώνει μία εμπορική ηθική στα πλαίσια των κορανικών επιταγών: οι *zakat* χορηγίες ή δωρεές των πλούσιων μουσουλμάνων εμπόρων προς τους έχοντες ανάγκη και προς διάφορα σχολικά ή θρησκευτικά ιδρύματα δεν έχουν μόνο έναν οικονομικό ή εμπορικό χαρακτήρα, αλλά προσδίδουν σε όλη την κοινότητα διαφοροποιά γνώρισμα σε σχέση με τους Ταϊλανδούς ή τους Κινέζους εμπόρους. Οι Μαλαισιανοί αντιπαραθέτουν στα σλόγκαν γι' αυτούς ότι είναι «βρώμικοι», «φανατικοί», «αγράμματοι» ή ακόμα και «τρελοί αυτονομιστές» το ότι μόνο αυτοί καλλιεργούν ένα τίμιο και ανθρώπινο εμπορικό πνεύμα, σε αντίθεση με τους Κινέζους που είναι έτοιμοι να πουλήσουν ακόμα και την ψυχή τους

²⁶⁴ J. Allister McGregor, «Wellbeing, Development and social change in Thailand», *Thammasat Economic Journal*, 26/2 (2008), 9, <https://www.ids.ac.uk/files/dmfile/wellbeingdevelopmentandsocialchangeinthailand.pdf>

στην αγορά και στα παζάρια. Η μεσαία μουσουλμανική τάξη της νότιας Ταϊλάνδης καλλιεργεί με κάθε τρόπο ένα μείγμα ισλαμισμού και μοντερνισμού²⁶⁵.

Θα δούμε λοιπόν ότι η εμφάνιση μίας εμπορικής κατά βάση, μουσουλμανικής μεσαίας τάξης στις νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης θα διαμορφώσει μία νέα ταυτότητα, η οποία παίζει καταλυτικό ρόλο στον τρόπο που ο συγκεκριμένος πληθυσμός αντιμετωπίζει αυτά που του συμβαίνουν στην καθημερινή του ζωή. Ο ακραίος ισλαμισμός αποφεύγεται. Ενδεικτικό είναι το γεγονός ότι το μουσουλμανικό σύστημα σχολικής εκπαίδευσης *pondok*²⁶⁶ αποφεύγεται ή προτιμάται μόνο συμπληρωματικά με την κύρια εκπαιδευτική δραστηριότητα που επιλέγεται να γίνεται σε κρατικά ή χριστιανικά σχολεία. Το ίδιο μπορούμε να συνάγουμε και από την έντονη νοσταλγία που περιβάλλει την ιστορία του *Patani*. Η πτώση και ενσωμάτωση αυτής της μουσουλμανικής επαρχίας στο βασίλειο του Σιαμ τον 18^ο αιώνα διατηρείται στη συλλογική μνήμη των κατοίκων της περιοχής σαν οπισθοδρόμηση και καθυστέρηση της ανάπτυξης σε σχέση με τις υπόλοιπες επαρχίες οι οποίες ανήκουν πλέον στη Μαλαισία.

Ενώ η μεσαία τάξη στρέφεται προς το μέλλον και απασχολείται με τις οικονομικές της δραστηριότητες, ταυτόχρονα διαμορφώνει μία νοσταλγική προβολή προς το ένδοξο παρελθόν, για να υπογραμμίσει τη διακριτή της ταυτότητα. Είναι χαρακτηριστικό ότι το τζαμί του *Kampongkerisik (BankruSe)*, αποτέλεσε το επίκεντρο ισλαμικών δραστηριοτήτων και το συμβολικό κέντρο μίας μουσουλμανικής

²⁶⁵ Alexander Horstmann, *Hybrid processes of modernization and globalization: the making of consumers in South Thailand*, Working Paper NO 283, University of Bielefeld, Bielefeld 1997, 6-10, [https://www.uni-bielefeld.de/\(de\)/tdrc/ag_sozanth/publications/working_papers/WP283.PDF](https://www.uni-bielefeld.de/(de)/tdrc/ag_sozanth/publications/working_papers/WP283.PDF)

²⁶⁶ Σύμφωνα με την *pondok* παράδοση, η διδασκαλία γίνεται στα αραβικά ή στα μαλαισιανά, ενώ η έμφαση είναι στη θρησκευτική διδασκαλία. Τα μαθήματα περιστρέφονται γύρω από το Κοράνι και τις βασικές αρχές της ισλαμικής παράδοσης, βλ. και Dr. Joseph Liow, «The truth about pondok schools in Thailand», *AsiaTimesOnline*, 3/9/2004, http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/FI03Ae04.html

αναγέννησης στο δημόσιο χώρο²⁶⁷: αυτή η σημασία του ιερού χώρου είναι που οδήγησε 108 αντάρτες- επαναστάτες του τοπικού αποσχιστικού κινήματος να βρουν καταφύγιο εκεί, όπου μετά την ένοπλη επέμβαση των ειδικών δυνάμεων της Ταϊλάνδης 32 θα σκοτωθούν «ηρωικά» στο ιερό τέμενος²⁶⁸.

Ας μη θεωρηθεί ότι αυτή η επένδυση στο παρελθόν αναγκαστικά προκαλεί ζητήματα αποσταθεροποίησης σε μαζικό επίπεδο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο τουρισμός. Στην περιοχή έχει διαμορφωθεί μία επιχειρηματική (τουριστική) κουλτούρα στην οποία συνυπάρχουν Ταϊλανδοί Βουδιστές, Βουδιστές μοναχοί, Τζαμιά και βουδιστικοί ναοί. Κινέζοι τουρίστες έρχονται κατά κύματα από το εξωτερικό για να συμμετέχουν σε τοπικές γιορτές ή για να κάνουν τα ψώνια τους κατά την εορτή της κινέζικης πρωτοχρονιάς. Μουσουλμάνοι της Μαλαισίας έρχονται για να επισκεφθούν και να μελετήσουν τις ιερές τοποθεσίες του σουλτανάτου του *Patani* ή για να δουν τους συγγενείς τους στην περιοχή. Τέλος, Βουδιστές έρχονται από την Μπανγκόκ για ιερό προσκύνημα και για να αγοράσουν ιερά αντικείμενα με πνευματικές δυνάμεις από μοναχούς. Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι η οικονομική και κοινωνική πραγματικότητα είναι πολύ πιο σύνθετη απ' ό,τι μπορεί κανείς εύκολα να διαπιστώσει.

4δ. Κοινωνία των Πολιτών και Οργανώσεις

Στο κεφάλαιο αυτό θα δούμε πως και σε ποιο βαθμό οργανώσεις πολιτών αναδείχθηκαν στις δύο χώρες που εξετάζουμε και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην αντιμετώπιση ζητημάτων πολιτικής αστάθειας, οικονομικής ή ανθρωπιστικής κρίσης. Γνωρίζουμε ότι στην Ινδονησία, και ιδιαίτερα στην περίπτωση της επαρχίας *Aceh* μετά το πέρασμα του καταστροφικού τσουνάμι, οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών πλαισίωσαν διεθνείς πρωτοβουλίες όπως ήταν αυτές που αναλήφθηκαν από

²⁶⁷ Alexander Horstmann, ό.π., 18.

²⁶⁸ «The mosque killings criticized», *BBC News*, 28/7/2004, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/3932323.stm>

τις ΜΚΟ *HenryDurantCenter* (2000-2003) και *CrisisManagementInitiative* (2004-2005) για την ειρήνευση και τη χορήγηση βοήθειας στη χειμαζόμενη επαρχία²⁶⁹.

Καταρχήν πρέπει να διευκρινίσουμε τι ακριβώς εννοούμε με τον όρο οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών (*Civil Society's Organizations*). Πρόκειται για ένα φαινόμενο οργανωτικού ακτιβισμού που αναπτύχθηκε αρχικά στις πρώην Ανατολικές Χώρες της Ευρώπης, καταλαμβάνοντας το κενό της απουσίας θεσμικής αντιπολίτευσης στα (πρώην) κομμουνιστικά καθεστώτα. Αυτές οι οργανώσεις/ ενώσεις πολιτών/ ομάδες ακτιβιστών βρίσκονται σε ένα ιδιαίτερο κοινωνικό «τόπο», που δεν μπορεί να ταυτιστεί ούτε με το κράτος και τους θεσμούς του ούτε με την αγορά και την ιδιωτική οικονομία. Σε κάθε περίπτωση, η δραστηριότητα αυτών των οργανώσεων ξεπερνά τον απλό ακτιβισμό, καθώς πολλές φορές δεν έχουν στην ατζέντα τους οποιαδήποτε πολιτική ή κοινωνική κινητοποίηση· για παράδειγμα, ένα εκπαιδευτικό κέντρο της κινεζικής γλώσσας στην Ινδονησία που αναφέρεται στην προαγωγή της γλώσσας και του πολιτισμού των επτά εκατομμυρίων εθνικών Κινέζων της Ινδονησίας, που έχουν ινδονησιακά ονόματα και δεν μιλούν καθόλου κινεζικά, είναι μία περίπτωση οργάνωσης που εντάσσεται στην κοινωνία των πολιτών, υπερβαίνοντας μία απλή αταβιστική δραστηριότητα πολιτικού χαρακτήρα²⁷⁰.

Μία χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεσματικής δράσης τέτοιας οργάνωσης είναι η φημισμένη *KONTRAS* (*Komisiuntuk Orang Hilangdan Korban Tindak Kekerasan*), μία οργάνωση / επιτροπή για τους εξαφανισμένους και τα θύματα της βίας στην ιστορία της Ινδονησίας. Σκοπός είναι η διερεύνηση και η απόδοση ευθυνών για υπερβάσεις αστυνομικής και στρατιωτικής βίας σε περιπτώσεις ακτιβιστών,

²⁶⁹ Sol Iglesias, *The role of Civil Society in Peacebuilding: Southeast Asia in Focus*, http://www.eplo.org/assets/files/2.%20Activities/Civil%20Society%20Dialogue%20Network/Geographic%20Meetings/Myanmar/EPLO_CSDN_Myanmar_RoleOfCivilSocietyInPeacebuilding_SIglesias.pdf

²⁷⁰ Stefano Harney & Rita Olivia, *Civil Society and Civil Society Organizations in Indonesia*, International Labour Office, Geneva, August 2003, 3, <http://www.ilo.org/public/english/protection/ses/download/docs/civil.pdf>

φοιτητών, συνδικαλιστών και μελών της αντιπολίτευσης κατά τις δεκαετίες 1980 και 1990, αλλά επίσης και η έρευνα των μαζικών εκτελέσεων της περιόδου 1965-1966²⁷¹.

Στην πολυτάραχη πρόσφατη πολιτική ιστορία της Ινδονησίας ακούγεται αρκετά συχνά το σλόγκαν «κοινωνία των πολιτών» (*masyarakatmadani*)· πρόκειται, κατ' ουσία, για το αίτημα μίας δημοκρατικής συναίνεσης όπως αυτό διακηρύχθηκε στα μέσα της δεκαετίας του 1990 από ηγέτες όπως ήταν οι *Abdurrahman Wahid* και *Nur Madjid*. Η ιδέα ήταν μία σταδιακή και ήρεμη δημοκρατικοποίηση του καθεστώτος χωρίς να απαιτείται μία ριζική τομή ή απότομες αλλαγές που θα δημιουργούσαν κοινωνικό χάος²⁷². Πρόκειται για μία πρωτοποριακή για την εποχή ατζέντα. Πρέπει πάντως να παρατηρήσουμε ότι σε ένα πολιτικό σύστημα όπως αυτό της Ινδονησίας με έντονα στοιχεία πατρωνίας, αυτές οι εθελοντικές οργανώσεις βάσης που θα διαμόρφωναν την ενεργή «κοινωνία των πολιτών», αυτά τα «σχολεία της δημοκρατίας» (κατά τον Alexis de Tocqueville) ή οι εστίες δημιουργίας κοινωνικής εμπιστοσύνης και αλληλοβοηθείας, εύκολα μπορούν ν' αλλοιωθούν από διαφθορά, έλλειψη διαφάνειας στη λήψη αποφάσεων, καταχρήσεις κα.²⁷³.

Στην περίπτωση της ένοπλης εξέγερσης στην επαρχία *Aceh* οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών αναμίχθηκαν ενεργά στην πρώτη πρωτοβουλία για την περιοχή που ήταν το *Joint Understanding on a Humanitarian Pause for Aceh* (2000-2001), που σαν κύριο σκοπό της είχε την ανάληψη πρωτοβουλιών και την ενεργοποίηση της παροχής βοήθειας προς τα άτομα που έχουν μετακινηθεί από τις εστίες τους (*internally displaced persons- IDP's*)· μετά την υπογραφή του *Memorandum of Understanding* (MoU), πάλι τέτοιες οργανώσεις πολιτών προσπάθησαν να περιορίσουν τις εντάσεις πάνω σε διάφορα καίρια ζητήματα όπως ήταν η δυνατότητα κατανομής της επαρχίας σε νέες εδαφικές ενότητες, ενώ διαρκής ήταν η προσπάθεια να παρουσιαστεί η ένοπλη βία ως εγκληματική δραστηριότητα

²⁷¹Αυτόθι, 23.

²⁷² Robert W. Hefner, ό.π., 189.

²⁷³ Jim Schiller, «Civil society in Jepara· Fractious but inclusive», *Renegotiating Boundaries. Local politics in post- Soeharto Indonesia*, ό.π., 333.

που έπρεπε να αντιμετωπισθεί από την αστυνομία και το νομικό σύστημα της χώρας²⁷⁴. Παρόλα αυτά, η πολεμική ένταση της περιοχής δεν άφησε ανεπηρέαστες αυτές τις οργανώσεις, οι οποίες πολλές φορές σε ένα διάχυτο περιβάλλον δυσπιστίας θεωρήθηκαν ότι τάσσονται με τη μία ή την άλλη παράταξη ή ομάδα, και μάλιστα απειλήθηκαν με θάνατο τα μέλη τους²⁷⁵.

Σκοπός των οργανώσεων των πολιτών δεν είναι μόνο η κατάπαυση των εχθροπραξιών, η παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας στους πρόσφυγες των συγκρούσεων και η μεσολάβηση για υπογραφή συμφωνιών ειρήνης. Μία άλλη εξίσου σημαντική δραστηριότητα είναι και η παρέμβαση των οργανώσεων για περιβαλλοντικά ζητήματα, διότι και αυτά έχουν μεγάλη σημασία όσον αφορά στην ανάπτυξη των περιοχών της Ινδονησίας. Η ένωση των οργανώσεων για τη διάσωση των ινδονησιακών δασών και το παγκόσμιο κλίμα απεύθυνε πρόσκληση προς την κυβέρνηση να σεβαστεί τα εναπομείναντα δάση της χώρας. Στο σημείο αυτό αξίζει να θυμίσουμε ότι η Ινδονησία κατέχει τεράστιες εκτάσεις τροπικού δάσους, που επιτελεί σημαντικό ρόλο στην φυσική αντιμετώπιση των διαφόρων περιβαλλοντικών καταστροφών. Αυτά τα δάση θέλει να τα δώσει για εκμετάλλευση (ξυλεία, αγροτικές καλλιέργειες) η ινδονησιακή κυβέρνηση, και σε αυτά τα σχέδια αντιδρούν οι τοπικές οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών μαζί με ακτιβιστές και ΜΚΟ²⁷⁶.

Και στην Ταϊλάνδη συναντούμε πολλές οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών που δραστηριοποιούνται σε συνεργασία και με διάφορες ΜΚΟ. Πέραν των διαφόρων περιβαλλοντικών οργανώσεων ή άλλων που σαν αντικείμενό τους έχουν ζητήματα υγείας, υπάρχουν και αυτές που δραστηριοποιούνται σε θέματα ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δηλαδή σε θέματα εθνικών μειονοτήτων, εργαζομένων,

²⁷⁴ Afridal Darmi, Civil society engagement in the peace process, http://www.c-r.org/sites/default/files/Accord%2020_11Civil%20society%20engagement%20in%20the%20peace%20process_2008_ENG.pdf

²⁷⁵ Αυτόθι.

²⁷⁶ «Indonesian CSOs call to save Indonesia's remaining forests», *Down to Earth*, March 2013, <http://www.downtoearth-indonesia.org/story/indonesian-csos-call-save-indonesia-s-remaining-forests>

ή υποστηρίζοντας τους κατοίκους των τριών νότιων περιοχών που είναι θύματα φυσικών καταστροφών ή κρατικής καταστολής²⁷⁷.

Μπορούμε να προσδιορίσουμε κάποιες βασικές συνομαδώσεις που μας ενδιαφέρουν: είναι το *Civil Society Council of Southern most Thailand*, μία οργάνωση η οποία αποτελείται από 20 οργανώσεις και που θέλει να προάγει τη δημοκρατία στην περιοχή, να τερματίσει τη βία, να προωθήσει την μαλαισιανή κουλτούρα και να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις εφαρμογής ενός δικαιοσύνης συστήματος, με τελικό σκοπό τη βελτίωση της ποιότητας της ζωής του τοπικού πληθυσμού, είναι και οι «πλατφόρμες» *Patani Peace Process* και *Patani People's Peace Forum*, που συγκεντρώνουν οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών, διανοούμενους και ακαδημαϊκούς.

Πιο συγκεκριμένα, οι εν λόγω οργανώσεις προωθούν συμμετοχικές πρωτοβουλίες για την ειρήνευση της περιοχής, με τη βοήθεια και τοπικών (από τα ίδια τα χωριά) εισηγήσεων. Οι κατηγορίες και εδώ δεν λείπουν. Άλλοι κατηγορούν αυτές τις πρωτοβουλίες ότι παίρνουν το μέρος των αποσχιστικών, ενόπλων ομάδων, άλλες ότι είναι κατευθυνόμενες από συγκεκριμένες ελίτ ακτιβιστών που δεν λαμβάνουν υπόψη τους τα τοπικά συμφέροντα και τις τοπικές ανάγκες²⁷⁸.

Αυτό που μπορούμε να πούμε είναι ότι η γεωγραφική κατανομή παίζει σημαντικό ρόλο στην παρουσία και στους σκοπούς των διαφόρων οργανώσεων. Στην κεντρική Ταϊλάνδη και στην Μπανγκόγκ οι οργανώσεις αυτού του είδους είναι διάφορες και ασχολούνται με ποικίλα ζητήματα (θέματα οικονομίας, κοινωνικά ζητήματα, περιβάλλον, υγεία κ). Στις βόρειες και βορειοανατολικές επαρχίες της χώρας οι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών προσανατολίζονται στα θέματα που απασχολούν αυτές τις περιοχές όπως είναι η φτώχεια, οι ιθαγενείς πληθυσμοί, η διαχείριση των υπόγειων υδάτων και των φυσικών πόρων. Επίσης καθώς η

²⁷⁷ «Reflections on Thai Civil Society», KEPA, December 2011, <https://www.kepa.fi/tiedostot/reflections-on-thai-civil-society-2011.pdf>

²⁷⁸ Sol Iglesias, ό.π., 8.

γεωγραφική αυτή ζώνη είναι πεδίο συνεχών μεταναστευτικών ροών, άλλες οργανώσεις ασχολούνται ακριβώς με αυτό το θέμα.

Στη νότια Ταϊλάνδη εμφανίζονται σαφώς λιγότερες οργανώσεις. Ένα παράδειγμα είναι η οργάνωση *Andaman Organization for Participatory Restoration of Natural Resource*, η οποία ασχολείται με την ενίσχυση των μικρών σε έκταση κοινοτήτων που ζουν με την αλιεία και ενθαρρύνει τους χωρικούς στην συμμετοχή τους στη διαχείριση των πλουτοπαραγωγικών τους πόρων²⁷⁹.

Στην περίπτωση του τσουνάμι που χτύπησε τις νότιες επαρχίες παρατηρήθηκε ότι πολλές εταιρείες παροχής βοήθειας ήλθαν αμέσως σε επαφή με τις εν λόγω οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών για να διακριβώνουν ακριβώς πως τα διοχετευθέντα κεφάλαια χρησιμοποιούνται και ποιοι είναι οι αποδέκτες της βοήθειας για την ανθρωπιστική κρίση. Αυτό μπορούσε να γίνει γιατί μόνο αυτές οι οργανώσεις είχαν την εμπειρία και τη γνώση του τοπικού περιβάλλοντος. Αποτελούσαν δηλαδή έναν ακόμη παράγοντα διαμεσολάβησης με την τοπική κοινωνία²⁸⁰.

²⁷⁹ Asian Development Bank, *Civil Society Briefs*,
<http://www.adb.org/sites/default/files/publication/29149/csb-tha.pdf>

²⁸⁰ Richard Bernhard, Yada Yritsilpe, Orn-usa Petchkul, *Philanthropy in Disasters: Tsunami and After, Case Study: Corporate Philanthropy in Thailand*, 1 November 2005,
[file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/issuelab asian pacific philanthropy consortium 6343.pdf](file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/issuelab%20asian%20pacific%20philanthropy%20consortium%206343.pdf)

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ.
ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ

Κεφάλαιο 1. Ινδονησία, Ισλάμ και τοπικές παραδόσεις

1α. Το Ισλάμ, βασικός πυλώνας της ινδονησιακής κοινωνίας.

Η προσπάθεια σύνδεσης Ισλάμ και εκσυγχρονισμού χρονολογείται εδώ και πολλές δεκαετίες στην ιστορία της Ινδονησίας. Στην εποχή μας υπάρχουν δύο βασικά ρεύματα κοινωνικής και πολιτικής παρέμβασης του Ισλάμ: είναι καταρχήν το λεγόμενο «παραδοσιοκρατικό», που δημιουργήθηκε το 1926 και συγκεντρώνει περίπου 40 εκατομμύρια πιστούς, κυρίως στις αγροτικές περιοχές· αυτό αντιπροσωπεύεται από την ομάδα *Nahdlatul Ulama* (NU). Σκοπός αυτής της οργάνωσης, που είχε ισχυρές διασυνδέσεις με την κυβερνητική εξουσία τη δεκαετία του 1950, ήταν η διατήρηση του ισλαμικού νόμου, σύμφωνα άλλωστε με τις τέσσερις σχολές σκέψης: τις *Sjafi'i*, *Maliki*, *Hanafi* και *Hanbali*, αλλά και η συνεπής εφαρμογή των ισλαμικών νόμων στο σύνολο της κοινωνίας.

Παρόλα αυτά, δεν απομακρυνόταν από το κοσμικό, μετεπαναστατικό κράτος. Διαβάζουμε λοιπόν στο πρόγραμμα δράσης του 1952 ότι η οργάνωση επιδιώκει ένα κράτος, το οποίο να βασίζεται στο Ισλάμ, ένα κράτος που να εγγυάται και να προστατεύει τα θεμελιώδη δίκαια του ανθρώπου όπως είναι το δικαίωμα να ανήκει σε μία ισχυρή θρησκεία και να εκφράζει ελεύθερα τις απόψεις και τις γνώμες του· η επιτυχία του εν λόγω σχηματισμού στις εκλογές του 1955 οφείλεται ακριβώς στην έμφαση του *NU* στη διατήρηση της ισλαμικής παράδοσης της χώρας²⁸¹.

Το δεύτερο ρεύμα που θεωρείται ως «μοντέρνο» είναι αυτό της *Muhammadiyah*, οργάνωσης που ιδρύθηκε το 1912 και αφορά περισσότερο μορφωμένα αστικά στρώματα της πόλης²⁸². Η οργάνωση επιλέγει να κινείται ελεύθερα ανάμεσα στα διάφορα είδη και ρεύματα της ισλαμικής σκέψης και παράδοσης, και προσπαθεί να αποκαθάρει την ινδονησιακή μουσουλμανική κοινωνία από κάθε είδους μεταφυσικές προκαταλήψεις και προ-ισλαμικά τυπικά τα οποία έχουν παρεισφρήσει στο Ισλάμ· γι' αυτό άλλωστε, κεντρικό μοτίβο της

²⁸¹ B.J. Boland, *The struggle of Islam in modern Indonesia*, Springer 1971, 50.

²⁸² Wendy Kristianasen, «En Indonésie, musulmans contre islamistes», *Le Monde Diplomatique*, Novembre 2010, 16.

εκπαιδευτικής της δραστηριότητας είναι η έκφραση «να ισλαμικοποιήσουμε τους μουσουλμάνους», δηλαδή η προσπάθεια οι ήδη υφιστάμενοι μουσουλμάνοι της Ινδονησίας να γίνουν αληθινοί μουσουλμάνοι²⁸³.

Και οι δύο αυτές οργανώσεις διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της ινδονησιακής κοινωνίας, από τη δεκαετία του 1950 και μετά. Προσπάθησαν να περιοριστούν σε θέματα κοινωνικά και θρησκευτικά, κρατώντας πάντα τις αποστάσεις τους από την πολιτική. Και οι δύο οργανώσεις διατηρούν ένα εκτεταμένο δίκτυο άλλων οργανώσεων, σωματείων και ενώσεων, εκ των οποίων το δίκτυο του φιλελεύθερου Ισλάμ (Jaringan Islam Liberal) θεωρείται ότι είναι περισσότερο προοδευτικό.

Σε κάθε περίπτωση, η δεκαετία του 1990 θα σηματοδοτήσει μία στροφή στο ισλαμικό υπόβαθρο της κοινωνίας. Θα αναδειχθεί μία μεσαία τάξη μουσουλμανική, η οποία σε μεγάλο βαθμό είχε εκπαιδευθεί στα ισλαμικά πανεπιστήμια *pesantren*. Βρισκόμαστε ακριβώς στο πεδίο της εμφάνισης της μεσαίας τάξης στην χώρα σαν αποτέλεσμα των οικονομικών ανοιγμάτων της δεκαετίας του 1980. Αμέσως, το νέο, «αστικό» Ισλάμ θα δώσει έμφαση σε θέματα εμφάνισης και συμπεριφοράς στο δημόσιο χώρο. Ολοένα και περισσότερες γυναίκες αρχίζουν να κυκλοφορούν με καλύπτρα σε πανεπιστήμια και σχολεία, ενώ από το 1998 εμφανίζονται και οι οργανωμένες σχολές προσηλυτισμού των νεαρών μουσουλμάνων προς ένα Ισλάμ περισσότερο ακραίο και συντηρητικό (χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν η οργάνωση *HizbutTahrirIndonesia- HTI*)²⁸⁴.

Η πορεία μετεξέλιξης προς ένα αυστηρότερο Ισλάμ στην κοινωνία είναι χαρακτηριστική για την επαρχία *Aceh*. Μέχρι το καταστροφικό χτύπημα του τσουνάμι και στα πλαίσια της αντιμετώπισης του αποσχιστικού ενόπλου κινήματος απαγορευόταν η ελεύθερη είσοδος ξένων στην περιοχή. Αυτή η πραγματικότητα άλλαξε εκ των πραγμάτων, καθώς η ανθρωπιστική βοήθεια έπρεπε να φτάσει στην περιοχή μέσω διεθνών οργανώσεων βοήθειας, ΜΚΟ, δημοσιογράφων και διαφόρων

²⁸³ B.J. Boland, ό.π., 191.

²⁸⁴ Wendy Kristianasen, ό.π., 16-17.

χριστιανικών οργανώσεων. Οι διαπραγματεύσεις που ακολούθησαν έφεραν στο τραπέζι των συνομιλιών τις δύο πλευρές και μία συμφωνία ειρήνης υπογράφηκε το 2005. Το πρόβλημα όμως δεν λύθηκε. Οι τάσεις αυτονομίας της επαρχίας, που από αιώνες θεωρούνταν και ήταν το τελευταίο σημείο εκκίνησης του προσκυνηματικού ταξιδιού των μουσουλμάνων του αρχιπελάγους προς τη Μέκκα, πλέον έλαβαν άλλη μορφή. Η νέα μορφή είχε να κάνει με μία βαθύτερη και αυστηρότερη εισαγωγή του ισλαμικού νόμου στην τοπική κοινωνία²⁸⁵.

Στις 27 Σεπτεμβρίου του 2014, το επαρχιακό κοινοβούλιο του *Aceh* αποδέχεται τις αρχές του ισλαμικού Νόμου και του ισλαμικού ποινικού κώδικα (*QanunJinayah*), σύμφωνα με τις οποίες επεκτείνεται πλέον η σαρία, δηλαδή το ισλαμικό θρησκευτικό δίκαιο, ακόμα και σε μη μουσουλμάνους. Αυτό, για παράδειγμα, σημαίνει ότι δημιουργείται ειδικό σώμα παρακολούθησης της ηθικής διαγωγής και καταστολής σεξουαλικών εγκλημάτων ή εγκλημάτων συμπεριφοράς²⁸⁶. Άλλωστε, ήδη από τη συμφωνία για «ειδικό καθεστώς» που συνομολογήθηκε το 1999, το *Aceh* είναι η μόνη από τις 34 επαρχίες της Ινδονησίας που μπορεί νομικά να υιοθετεί νομικές διατάξεις που πηγάζουν από τη σαρία. Πέρα από ζητήματα σεξουαλικής συμπεριφοράς και ενδυμασίας οι εν λόγω αρχές παραβιάζουν το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης του θρησκευτικού συναισθήματος, καθώς

²⁸⁵ Jonathan Pearlman, «Tsunami-ravaged Aceh in Indonesia now faces rising Islamic fundamentalism», *The Telegraph*, 25.12.2014, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/indonesia/11312688/Tsunami-ravaged-Aceh-in-Indonesia-now-faces-rising-Islamic-fundamentalism.html>

²⁸⁶ Πρόκειται για την θρησκευτική αστυνομία του *Aceh* (*WilayatahulHisbah*), η οποία ενεργώντας ανεξάρτητα από τη συνηθισμένη αστυνομία περιπολεί στους δρόμους, διατάζοντας τις γυναίκες να ντύνονται ευπρεπώς, τους άνδρες να πηγαίνουν στα τζαμιά και τα ζευγάρια που δεν είναι παντρεμένα να μην έχουν πιο στενές σεξουαλικές επαφές, βλ. και Richard C. Paddock, «In Indonesia's Aceh stricter Islam followed tsunami. A test from God. Disaster paved way for leaders to widen religious law», *The Wall Street Journal*, 24.12.2014, <http://www.wsj.com/articles/in-indonesias-aceh-stricter-islam-followed-tsunami-1419453104>

απαιτούν από όλους τους μουσουλμάνους της περιοχής να εφαρμόζουν τη *Sunni* παράδοση του Ισλάμ.

Πιο συγκεκριμένα, ο ισλαμικός Νόμος επιβάλλει ως επίσημη θρησκεία τη σουνιτική σχολή *Shafi'i*, ενώ ταυτόχρονα επιτρέπει και την παρουσία των άλλων νομικο-θρησκευτικών σχολών *Hanafi*, *Maliki*, *Hambal*, μόνο στο βαθμό που ότι αυτές προωθούν τη θρησκευτική αρμονία, την ισλαμική αδελφότητα και την ασφάλεια μεταξύ των μουσουλμάνων²⁸⁷.

Δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι αυτές οι νέες ρυθμίσεις δεν έχουν να κάνουν με το τσουνάμι του 2004. Αρκεί να πούμε ότι ήδη στη συμφωνία του Αυγούστου του 2005 (Memorandum of Understanding) στο Ελσίνκι οι δύο πλευρές αποδέχθηκαν ανάμεσα σε άλλα την επανακαθιέρωση του *Qanun* της επαρχίας. Με τον αραβικό αυτό όρο εννοούμε κυρίως ένα σύνολο νομικών διατάξεων, στο *Aceh* όμως ο όρος δηλώνει επίσης το πνεύμα των ισλαμικών αξιών και την τοπική ισλαμική παράδοση, η οποία εκτείνεται από την εκπαίδευση και την οικονομία ως τη πολιτική και τη θρησκεία. Η επανακαθιέρωση του *Qanun* πρέπει να θεωρηθεί ως ένα νομικο-πολιτικό σώμα διατάξεων το οποίο από τη μία πλευρά αποσκοπεί στη μεταμόρφωση των ισλαμικών νόμων σε καλή διακυβέρνηση και πολιτική, και από την άλλη πλευρά στην προσπάθεια μη επέκτασης συμπεριφορών αποκλινόντων από τη σαρία στην υπόλοιπη κοινωνία²⁸⁸.

Σε κάθε περίπτωση, τόσο με τη λειτουργία της θρησκευτικής αστυνομίας όσο και με τη λειτουργία των ισλαμικών δικαστηρίων, η εφαρμογή και επέκταση της σαρία σε ολόκληρη την τοπική κοινωνία μπορεί να παρουσιάζει μία επέκταση σε σχέση με το παρελθόν, όμως αυτό δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι ο ισλαμικός

²⁸⁷ «Indonesia: Aceh's new Islamic laws violate rights. Same- sex relations banned. Whipping imposed as punishment», *Human Rights Watch*, 2.10.2014, <https://www.hrw.org/news/2014/10/02/indonesia-acehs-new-islamic-laws-violate-rights>

²⁸⁸ Ikhwan, *The implementation of Sharia in Aceh: dilemma of establishing an Islamic state (Dar as-salam)*, Aletheia University, June 2013, 30, <http://ir.lib.au.edu.tw/bitstream/987654321/3890/1/FH000086.pdf>

νόμος υποκαθιστά ή αντικαθιστά την κοσμική, κρατική διοίκηση²⁸⁹. Αυτό τεκμαίρεται και από το γεγονός ότι ο Νόμος Διακυβέρνησης του Aceh (LoGA), υιοθετήθηκε από την κεντρική κυβέρνηση στη Τζακάρτα, σαν ακόλουθο αποτέλεσμα της συμφωνίας του Ελσίνκι του 2005 και της λήξης των εχθροπραξιών. Σε αυτό το Νόμο και στο άρθρο 125 και εξής διαβάζουμε ότι «το Syar' atIslam όπως εφαρμόζεται στο Aceh δύναται να περιλαμβάνει την aquidah, την syar'iyah και την ashlak (πίστη, ισλαμικό νόμο και ηθική, αντίστοιχα), δηλαδή τις θρησκευτικές υπηρεσίες, το ισλαμικό οικογενειακό δίκαιο, τον ισλαμικό αστικό κώδικα, τον ισλαμικό ποινικό κώδικα, το ισλαμικό δικαστικό σύστημα, την εκπαίδευση, τον ισλαμικό θρησκευτικό προσηλυτισμό»²⁹⁰.

Συμπερασματικά, το τσουνάμι ως πελώρια φυσική καταστροφή επηρέασε κατά πολύ την ήδη υφιστάμενη κοινωνική δομή της περιοχής με την παρουσία του Ισλάμ ως βασικού παράγοντα κοινωνικής διαμόρφωσης. Η συνέπεια ήταν η ισλαμική αυστηροποίηση του νομικού πλαισίου, κυρίως ως αποτέλεσμα της συμφωνίας ειρήνευσης που ακολούθησε. Η διεκδίκηση για τοπική αυτονομία μεταβλήθηκε σε καθιέρωση ενός ειδικού καθεστώτος με ισλαμιστικά χαρακτηριστικά. Βέβαια όλα αυτά ως έναν ορισμένο βαθμό. Είμαστε ενώπιον μίας διαδικασίας που έχει αρχίσει να εξελίσσεται εδώ και πολλά χρόνια. Στην Ινδονησία η απορρόφηση των ισλαμικών δυνάμεων στο διοικητικό σύστημα επιτυγχάνεται με δύο τρόπους. Ο ένας έχει να κάνει με την καταστολή και την απαγόρευση και ο άλλος με την ενσωμάτωση ισλαμιστών ηγετών σε καίρια διοικητικά «πόστα». Την ίδια στιγμή, το κοινοβούλιο και ο Πρόεδρος της χώρας, σε αντιστάθμισμα, θα προχωρήσουν στη λήψη μέτρων περαιτέρω «ισλαμοποίησης» του δημόσιου χώρου. Κάτι τέτοιο φαίνεται ότι συνέβη και στην επαρχία Aceh²⁹¹.

²⁸⁹ Ikhwan, ό.π., 42.

²⁹⁰ Hans Ferdinand Illly, *Conflict resolution, political decentralization, disaster risk management and the practice of Sharia Law: The case of Aceh, Indonesia*, Southeast Asian Studies at the University of Freiburg (Germany), Occasional Paper Series, 7, January 2012, 8, https://www.southeastasianstudies.uni-freiburg.de/Content/files/occasional-paper-series/op7_illly_january-2012

²⁹¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι όταν η κυβέρνηση απέτυχε να προστατεύσει μία ισλαμική σχέση, την Ahmadiyah, από επιθέσεις άλλων ισλαμικών ομάδων, εξέδωσε

1β. Ισλάμ και τοπικές παραδόσεις.

Η Ινδονησία είναι από τις μεγαλύτερες μουσουλμανικές χώρες στον κόσμο. Αυτό έχει καταδειχθεί πολλαπλώς στην παρούσα εργασία. Όμως το Ισλάμ ως βασικό στοιχείο της ινδονησιακής κοινωνίας δεν είναι κάτι που μπορεί εύκολα να ομογενοποιηθεί ή να αποχρωματισθεί από κάθε προ-ισλαμική πρόσμειξη ή κατάλοιπο. Αυτό έχει μεγάλη σημασία για να μπορέσει ο μελετητής να ερμηνεύσει τον τρόπο αντίληψης των φυσικών καταστροφών από την τοπική κοινωνία. Με άλλα λόγια, υφίσταται ως προϋπόθεση της αντιληπτικής δομής του μέσου πολίτη της χώρας ένα ομογενοποιημένο και απόλυτο ιδεολογικό- θρησκευτικό σύστημα πεποιθήσεων ή όχι;

Ο κλάδος της ανθρωπολογίας έχει να δώσει απαντήσεις. Ο ανθρωπολόγος Clifford Geertz²⁹², ο οποίος διενέργησε εθνογραφικές εργασίες στην ανατολική, κεντρική Ιάβα, μεταξύ των ετών 1952 και 1954, προχώρησε σε κάποιες ενδεικτικές κατηγοριοποιήσεις: εντόπισε στο θρησκευτικό σύστημα της Ιάβας τρεις κατηγορίες, τους *abangan*, που είναι περισσότερο εντοπισμένοι στα χωριά της περιοχής και διαπνέονται από ένα μείγμα ισλαμικών και ανιμιστικών αντιλήψεων²⁹³, τους *santri*,

το 2008 διάταγμα σύμφωνα με το οποίο απαγορευόταν στα μέλη της σχέτας να ασκούν τις θρησκευτικές τους πρακτικές και τα τελετουργικά τους. Την ίδια εποχή η κυβέρνηση εισηγείται και ψηφίζει έναν αντι- πορνογραφικό νόμο, ο οποίος με πολύ ευρύ τρόπο ορίζει προς απαγόρευση σεξουαλικές και καλλιτεχνικές συμπεριφορές και θυμίζει μία διαδικασία ισλαμικοποίησης της κοινωνίας, ανάλογη με τα παραδείγματα χωρών της Μ. Ανατολής. Προφανώς, βρισκόμαστε ενώπιον μίας στρατηγικής της κεντρικής κυβέρνησης να επιτυγχάνει ταυτόχρονα πολλούς σκοπούς, βλ. Edward Aspinall, «The Irony of Success», *JD*, 21/2, 2010, 31.

²⁹² Clifford Geertz, *The Religion of Java* (1960), αναφοράστοέργοαπό τον Muhamad Ali, «Categorizing Muslims in postcolonial Indonesia», *Moussons* 11/2007, 33-62, <http://moussons.revues.org/1746>

²⁹³ Η περίπτωση των *abangan* βασίζεται σε ένα ολόκληρο σύστημα σκέψης που τουλάχιστον στην κεντρική Ιάβα έχει μία άλλη θεώρηση των πραγμάτων. Δεν υφίσταται, για παράδειγμα, έντονη διάκριση μεταξύ του υπερβατικού και του ενδοκοσμικού, καθώς η ισχύς του κόσμου ενοικεί μέσα στη φύση. Αυτή η

που εντοπίζονται στον εμπορικό κόσμο, μολονότι δεν απουσιάζουν και από την ύπαιθρο χώρα, και τους *priyayi*, γραφειοκρατική- διοικητική ομάδα πληθυσμού, εντοπισμένη στο αστικό περιβάλλον, με περισσότερες ινδουιστικές επιρροές. Η βασική διαφορά είναι ανάμεσα στους *abangan* που δίνουν έμφαση στα τελετουργικά τυπικά με κέντρο την οικογένεια και την τοπική κοινότητα και στους *santri*, οι οποίοι θεωρούν εαυτούς ως αληθινούς μουσουλμάνους, διεκδικούν ένα απόλυτα οργανωμένο ηθικό και θεολογικό σύστημα και αντιμετωπίζουν τις τελετουργίες των *abangan* ως ετερόδοξες, στα όρια της αίρεσης²⁹⁴.

Περαιτέρω και μεταγενέστερες ανθρωπολογικές έρευνες κάνουν μία ακόμη διάκριση ανάμεσα στους «μεταρρυθμιστές» και τους «παραδοσιοκεντρικούς» *santri*: οι μεταρρυθμιστές πιστεύουν στην ορθολογική, προσωπική ερμηνεία του Ισλάμ (*itihad*), καθώς και στην κάθαρση της παράδοσης από κάθε ξένο στοιχείο. Συνήθως μάλιστα είναι και μέλη της οργάνωσης *Muhammadiyah* που είδαμε και πιο πάνω. Σε αντίθεση με συγκριτιστικές θρησκευτικές πρακτικές, αυτοί οι «μεταρρυθμιστές» δεν δίνουν ιδιαίτερη σημασία σε ιερά λείψανα, θεϊκά σημεία, σε μεσσιανικές αρχές και δεν είναι πρόθυμοι να συμμετέχουν στα «ιερά δείπνα» της τοπικής κοινότητας. Καταλαβαίνουμε ότι πρόκειται για μία αυστηρή τάση «ορθοδοξοποίησης» της ισλαμικής παράδοσης. Οι μαζικές πολιτικές εκκαθαρίσεις της διετίας 1965-1966 κατά των κομμουνιστών προϋπέθεταν και συνέτειναν ταυτόχρονα σε μία ενίσχυση του «ορθόδοξου» ισλαμικού ρεύματος στην κοινωνία, και επίσης προκάλεσαν τη μετατροπή πολλών *abangan* και *priyayi* Ινδονήσιων σε *santri*: μία διαδικασία που από τους ερευνητές ονομάστηκε χαρακτηριστικά ως *santrinisation*²⁹⁵.

ενδοκοσμική ισχύς μπορεί να κληθεί μέσω μαγείας, με αστρολογικές προβλέψεις και με τη βοήθεια ασκητών- σοφών, που έχουν τη δυνατότητα επίκλησης των κοσμικών πνευμάτων, βλ. και SartonoKartodirdjo, «Agrarianradicalism in Java: its setting and development», Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Equinox Publishing 2007 (1972), 81-82.

²⁹⁴ Muhamad Ali, ό.π.

²⁹⁵ Αυτόθι.

Αυτή η πραγματικότητα δείχνει, αν μη τι άλλο, ότι το Ισλάμ στην Ινδονησία κάθε άλλο παρά ομοιογενές είναι. Μολονότι συνεχώς μειώνεται ο αριθμός των μουσουλμάνων που έχουν μία «συγκριτιστική» θρησκευτική προσέγγιση, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι ακόμα σε πολλές περιοχές λατρεύονται τα πνεύματα ηφαιστειών, γίνονται προσφορές σε αυτά, ενώ ξεσπούν διαμάχες συχνά όχι ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους ούτε καν ανάμεσα σε «ορθόδοξους» και «παραδοσιακούς» μουσουλμάνους, όσο ανάμεσα σε μουσουλμανικές μερίδες πληθυσμού που υποπτεύονται η μία την άλλη για πρακτικές ανιμισμίου και «μαύρης μαγείας»²⁹⁶.

Μπορούμε να δώσουμε ένα παράδειγμα για το πόσο πολυσύνθετο και υποβόσκον είναι το φαινόμενο του ανιμισμίου μέσα στο ισλαμικό πλαίσιο της ινδονησιακής κοινωνίας. Οι *abangan* κοινότητες επικαλούνται δύο ειδών πνεύματα στις τελετές τους: είναι τα αρχαία και τα πνεύματα προστάτες. Μάλιστα, σε μερικές από αυτές τις κοινότητες τα πνεύματα του ουρανού και της γης έχουν ινδουιστικά ονόματα και προέρχονται από τα έπη της Ιάβας παρά από την επίσημη ινδουιστική γραμματεία. Σε αυτά τα πνεύματα γίνονται προσφορές φαγητών για τον κατευνασμό τους, όμως παρά την ονομασία τους οι όλες τελετές δεν ομοιάζουν τόσο με ινδουιστικές τελετές όσο με έναν ακραίο πανθεϊσμό, ο οποίος αναμιγνύει στοιχεία της μουσουλμανικής «αίρεσης» των σούφι και της τοπικής παγανιστικής θρησκείας. Σε κάθε περίπτωση οι μουσουλμάνοι *abangan* πιστεύουν σε μία θρησκεία του «τόπου» και της φύσης· η γη που καλλιεργείται και τα νερά, οι κοινωνικές σχέσεις και το χωριό- όλα αυτά ιεροποιούνται μέσω της παρουσίας των αρχαίων πνευμάτων, των πνευμάτων των προγόνων που προστατεύουν την τοπική κοινότητα. Όλη αυτή η ποικιλομορφία έδωσε σταδιακά τη θέση της σε αυτό που ονομάζεται «παραδόση» ή

²⁹⁶Βλ. και «A model of tolerance. Indonesia's large Muslim majority has traditionally been moderate. But will it stay that way?», *The Economist*, Time to deliver. A survey of Indonesia, December 11th 2004, 11-12

«έθιμο» (*adat*), και το οποίο μπορεί να ενσωματώσει αυτές τις δοξασίες σε κάποια αρμονία και συνύπαρξη με το υπόλοιπο ισλαμικό περιβάλλον²⁹⁷.

Στο σημείο αυτό το μουσουλμανικό έθιμο (*adat*) και η περιβαλλοντικές ρυθμίσεις συναντιούνται και διασταυρώνονται. Στη δυτική Σουμάτρα υπάρχει το έκτασης 9.000 τετραγωνικά χιλιόμετρα εθνικό πάρκο, τριγυρισμένο από μία «ζώνη προστασίας» πολλών δεκάδων χωριών. Οι κάτοικοι αυτών των χωριών βιώνουν αυτό το περιβάλλον σαν μία τεράστια φυλακή, καθώς μακράιωνες παραδόσεις υλοτομίας και αλιείας- στα πλαίσια του *adat*- πλέον εμποδίζονται από την ειδική περιβαλλοντική νομοθεσία. Η απελπιστική κατάσταση έχει οδηγήσει σε φτώχεια τους κατοίκους οι οποίοι συχνά ξεσπούν σε πράξεις καταστροφής και βανδαλισμούς κατά των εγκαταστάσεων και του προσωπικού του πάρκου. Η κατάσταση φαίνεται αδιέξοδη, καθώς οι φυσικές καταστροφές σαν αποτέλεσμα της υποβάθμισης του φυσικού περιβάλλοντος από τα οργανωμένα συμφέροντα πλήττουν κυρίως τους φτωχούς χωρικούς και ιθαγενείς, στους οποίους αποδίδονται και οι κατηγορίες της κατά το έθιμο μη συμμόρφωσής τους με τις περιβαλλοντικές ρυθμίσεις²⁹⁸.

Η προϊούσα αστικοποίηση, το άνοιγμα των οικονομικών αγορών, οι περισσότερες μετακινήσεις, η ολοένα και μεγαλύτερη επιρροή του Ισλάμ της Μ. Ανατολής έχει προκαλέσει μία αναδιάταξη στα υποστρώματα αυτά της ισλαμικής πίστης. Τα παραδοσιακά «ιερά γεύματα» (*slametan*) με τα ανιμιστικά τους στοιχεία έχουν αποσυρθεί από το δημόσιο χώρο της Ιάβας και θεωρούνται ολοένα και περισσότερο ιδιωτική υπόθεση. Η τάση για περισσότερη ομοιομορφία είναι φανερή και υποστηρίζεται σθεναρά από τους οπαδούς της *Muhammadiyah* σε αντίθεση με

²⁹⁷ Robert Hefner, «Where have all the abangan gone? Religionization and the decline of non- standard Islam in contemporary Indonesia», *The politics of religion in Indonesia. Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, Michel Picard & Remy Madinier (eds.), Routledge, 2011, 71-91.

²⁹⁸ Fazlun M. Khalid, «Applying Islamic Environmental Ethics», *Environmentalism in the Muslim World*, Richard C. Foltz (ed.), Nova Science Publishers, New York, 2005, 108-109.

τα μέλη της εξίσου ισλαμικής οργάνωσης *Nahdlatul Ulama*, που επιδιώκουν έναν συμβιβασμό ανάμεσα στη σαρία και στο παραδοσιακό έθιμο (*adat*)²⁹⁹.

Στην Ιάβα υπάρχει μία χαρακτηριστική φράση «*sedayaagamisamikemawon*», που σημαίνει ότι όλες οι θρησκείες είναι ίσες. Αυτός ο συγκριτισμός διατηρείται παρά το Ισλάμ. Μπορεί να αιτιολογηθεί χρονικά στον τρόπο εισόδου του Ισλάμ στο αρχιπέλαγος. Πράγματι, το Ισλάμ εισήλθε και ρίζωσε στην Ινδονησία μέσω μία σταδιακής εφαρμογής και της υιοθέτησης πολλών προ- ισλαμικών στοιχείων της τοπικής παράδοσης, ανιμιστικών, ινδουιστικών ή και χριστιανικών³⁰⁰. Η αργοπορημένη επικράτηση του έχει τη σημασία της, καθώς είχαν προηγηθεί ως ιστορικά γεγονότα η επικράτηση της ίδιας αυτής θρησκείας στην Ινδία και η πτώση του μεγάλου βουδιστικού πανεπιστημίου της *Nalanda* (στο σημερινό *Bihar*). Τα γεγονότα στην Ινδία, η οποία αποτέλεσε γέφυρα για τη μετάδοση του Ισλάμ στην Ινδονησία μέσω των εμπόρων, ήταν καθοριστικά. Ο τόπος που καταλήφθηκε θρησκευτικά είχε ήδη πίσω του πολλά χρόνια ανάμειξης ινδουιστικών δοξασιών με ανιμιστικές λατρευτικές παραδόσεις. Αυτό σημαίνει ότι ο συγκριτισμός είχε ριζώσει βαθιά- τουλάχιστον στις περιοχές της κεντρικής Ινδονησίας. Δεν σημαίνουν όλα αυτά ότι η συνύπαρξη των θρησκειών υπήρξε πάντα ειρηνική και σταδιακή. Για παράδειγμα, στη δυτική Σουμάτρα έλαβε χώρα μία έντονη προσπάθεια εξάλειψης των αρχαίων δοξασιών από τον ισλαμικό νόμο κατά τη διάρκεια του πολέμου *Padri*

²⁹⁹ Θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για νομικό πλουραλισμό όταν αναφερόμαστε στο ινδονησιακό *adat*. Πραγματικά πρόκειται για ό,τι είναι εκτός του ισλαμικού *hukum*: πρακτικές, διατάξεις και κοινωνικές νόρμες που δεν συγκαταλέγονται στο γραπτό ή στο προφορικό ισλαμικό δίκαιο. Το *hukum* προσδιορίζει είτε γενικά τον νόμο είτε την τιμωρία, τη δικανική κρίση και τις συνέπειες αυτής· η σαρία είναι μία πιο εκτεταμένη έννοια, η οποία δηλώνει το «μονοπάτι», την πορεία προς το Θεό, αυτό που ο απλός κόσμος θεωρεί ως Ισλάμ, JohnR. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia. An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge University Press, 2003, 14.

³⁰⁰ Muhamad Ali, «Muslim diversity: Islam and local tradition in Java and Sulawesi, Indonesia», *Indonesian Journal of Islam and Muslim societies*, 1/1 (2011), 19 εξ., <http://eprints.perpus.iainsalatiga.ac.id/150/1/1-MUH%20ALI%20-%20Muslim%20diversity.pdf>

(στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα). Στο *Aceh*, επίσης, ο μακρύς πόλεμος κατά των Ολλανδών, που διήρκεσε από το 1873 μέχρι και την κατάληψη της χώρας από τους Ιάπωνες όξυνε τις σχέσεις ανάμεσα στους ισλαμιστές νομομαθείς και φοιτητές και τους παραδοσιακούς αρχηγούς των τοπικών κοινοτήτων³⁰¹.

Εάν λάβουμε μάλιστα υπόψη μας τη σύγχρονη ιστορία της Ινδονησίας, θα δούμε ότι η ευρεία χρήση του πολυσυλλεκτικού *adat* προηγείται της εισαγωγής του ισλαμικού νόμου. Οι Ολλανδοί αποικιοκράτες διοικητές έδειξαν ιδιαίτερο ζήλο στην χαρτογράφηση αυτών των επιμέρους *adat* για να αντικατασταθεί η ενιαία ισλαμική βάση της κοινωνίας³⁰². Άφησαν λοιπόν ως παρακαταθήκη στους μεταγενέστερους αυτή την πλουραλιστική ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία δεν οριοθετείται εύκολα μέσα στα πλαίσια ενός θρησκευτικού ή ιδεολογικού συστήματος. Η πορεία προς την εξέλιξη θεωρείται πλέον από πολλούς διανοούμενους- όπως πολύ συχνά συναντάμε στις αναπτυσσόμενες χώρες- ταυτόχρονα σαν αφύπνιση/ αναγέννηση του τοπικού παραδοσιακού εθίμου και σαν μία παρακολούθηση νέων, μοντέρνων αντιλήψεων³⁰³.

³⁰¹ Σε κείμενα ισλαμιστών συναντούμε συχνά στοιχεία αυτού του αγώνα των μουσουλμάνων κατά των ανιμιστικών πρακτικών: όπως για παράδειγμα την καταγγελία της χρήσης ομοιωμάτων και ειδώλων για την ειρήνευση των εχθρικών πνευμάτων ή την έγερση ομοιωμάτων που συμβολίζουν τους ανθρώπους που απειλούνται από φυσικές καταστροφές, βλ. L. F. Brakel, «Islam and local traditions: syncretic ideas and practices», *Indonesia and the Malay World*, 32/92 (2004), 5-20.

³⁰² Δεν απουσιάζουν βέβαια και θεμελιώδεις πολιτικοί και οικονομικοί υπολογισμοί. Έπρεπε να διασφαλισθεί ότι θα παρέμεναν οι πολιτικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα σε μερίδες του πληθυσμού και ότι κατά συνέπεια οι Ολλανδοί θα διατηρούσαν τα προνόμια της εκμετάλλευσης των φυσικών πόρων· για παράδειγμα, στα υψίπεδα *Gayo* του *Aceh*, στη βάση των δικαιωμάτων *adat* οι Ολλανδοί διοικητές ιδιοποιούνταν εκτεταμένες αγροτικές περιοχές, τις οποίες ακολούθως μίσθωναν σε ξένες εταιρείες, που χρησιμοποιούσαν την τοπική εργασία, βλ. και JohnR. Bowen, ό.π., 50.

³⁰³ Clifford Geertz, «Afterword: the politics of meaning», *Culture and Politics in Indonesia*, ό.π., 328.

Αν δούμε πιο προσεκτικά την έννοια της εξουσίας/ δύναμης, θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχουν σημαντικές διαφορές ανάμεσα στην ινδονησιακή και στη δυτική αντίληψη. Δεν είναι ο σκοπός μας να ανιχνεύσουμε αυτές τις διαφορές, όμως μπορεί να μας χρειαστεί η διαπίστωση ότι η γονιμότητα και η τάξη είναι σημεία ύπαρξης ισχύος, ενώ το γεγονός της μείωσης της εξουσίας του βασιλιά ή του ηγεμόνα μπορεί να την εντοπίσει κανείς ακόμα και στις φυσικές καταστροφές όπως είναι οι πλημμύρες, οι ηφαιστειακές εκρήξεις και οι ασθένειες, όσο και σε κοινωνικές «ανωμαλίες» όπως είναι οι κλοπές, οι δολοφονίες κα.³⁰⁴.

Στην περιοχή του *Aceh* που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα η επικράτηση του αυστηρού Ισλάμ των *ulamas* πραγματοποιήθηκε μέσα σε λίγα χρόνια· η δική τους ορθόδοξη ερμηνεία της θρησκείας νομιμοποιήθηκε καθώς οι αντίπαλοί τους οι αριστοκράτες *uleebalangs*, που ήταν και οι φορείς του *adat* κατηγορήθηκαν ως προδότες³⁰⁵ και συνεργάτες των αποικιοκρατών κατά την περίοδο αμέσως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Μετά την αποχώρηση των Ιαπώνων και στο χρονικό διάστημα μεταξύ Δεκεμβρίου του 1945 και Φεβρουαρίου του 1946 οι *uleebalangs* και οι οικογένειες τους φυλακίσθηκαν ή εξολοθρεύτηκαν από τους κήρυκες του Ιερού Πολέμου *ulamas*³⁰⁶. Το καθεστώς της «Νέας Τάξης» επιχείρησε να αφομοιώσει τη

³⁰⁴ Benedict R. Anderson, «The idea of power in Javanese culture», *Culture and Politics in Indonesia*, ό.π., 19.

³⁰⁵ Από το 1903 ως το 1942 το *Aceh* κυβερνήθηκε από 150 *uleebalangs*, οι 50 από τους οποίους ήταν άμεσα κάτω από την ολλανδική διοίκηση. Δημιουργήθηκαν τοπικά δικαστήρια, ενώ το ενδιαφέρον του πληθυσμού για τα θρησκευτικά ζητήματα έβαινε μειούμενο, A.C.M. Kappelhof, *The Dutch and radical Islam in nineteenth-century Sumatra. The Padri War (1821-1837), the Aceh War (1873-1903) and their aftermath*, November 2011, https://www.academia.edu/1120746/The_Dutch_and_radical_Islam_in_nineteenth-century_Sumatra_The_Padri_War_1821-1837_the_Aceh_War_1873-1903_and_their_aftermaths

³⁰⁶ B.J. Boland, ό.π., 72. Οι *uleebalangs* ήταν τοπικοί άρχοντες που μεταβλήθηκαν από τους Ολλανδούς σε κάτι σαν φεουδάρχες· δήμευαν τη γη από τους φτωχούς αγρότες που δεν μπορούσαν να ξεπληρώσουν τα χρέη τους, ασκούσαν αυθαίρετες δικαστικές εξουσίες, ενώ ο ρόλος αυτού του στρώματος πριν την αποικιοκρατία

δύναμη των *ulamas*, μέσω της αφομοίωσης τους και της ένταξής τους σε ένα πελατειακό δίκτυο εξουσίας το οποίο θεσμοθετήθηκε το 1975 ως *Indonesian Council of Ulama* (MUI). Αυτό τελικά οδήγησε σε σταδιακή ανομοίωση της στρατηγικής και της δυναμικής ενός θεσμοποιημένου πλέον Ισλάμ. Από τη δεκαετία του 1980 και μετά, οι επαναστατικές- αποσχιστικές τάσεις των κατοίκων του *Aceh* θα κατευθυνθούν προς το κίνημα για ένα ελεύθερο *Aceh* (GAM).

Η ένοπλη αυτή οργάνωση, στην αρχική τουλάχιστον φάση της εξέλιξης της, δεν θα ασχοληθεί ιδιαίτερα με τον ισλαμικό χαρακτήρα της κοινωνίας, και δεν θα έχει σαν στόχο την εφαρμογή της σαρία στην τοπική κοινωνία. Όπως έχουμε πει και σε άλλο σημείο της εργασίας μας, τα κείμενα της οργάνωσης τη δεκαετία του 1970 καλούσαν σε έναν αγώνα ανεξαρτησίας από την κεντρική κυβέρνηση της Τζακάρτα και εστίαζαν στην παρουσία φυσικού πλούτου στο *Aceh*, τον οποίο άδικα καρπώνεται και εκμεταλλεύεται η ινδονησιακή κυβέρνηση³⁰⁷.

Η κοινωνία της επαρχίας *Aceh* βασιζόταν πάντοτε στους άξονες του «συγγενικού δικτύου» και της «τοπικότητας». Μπορεί η πρόσφατη οικονομική ανάπτυξη να έχει οδηγήσει σε μία διχοτομία ανάμεσα στους «ανθρώπους των υψιπέδων» και στους «ανθρώπους της ακτής», δηλαδή σε μία διχοτομία ανάμεσα στα αγροτικά και στα αστικά στρώματα, όμως τα χωριά αποτελούνταν από διάφορες συγγενικές πληθυσμιακές ομάδες και διοικούνταν από μία θρησκευτική αρχή και έναν αρχηγό του χωριού, των οποίων οι εξουσίες περιορίζονταν από ένα συμβούλιο ενηλίκων του τόπου. Η παρουσία του Ισλάμ ήταν αρκετά εδραιωμένη ώστε δεν χρειάστηκε να ασκηθεί κάποια ιδιαίτερη πίεση για προσαρμογή του τοπικού εθίμου με τα κορανικά πρότυπα- όμως το ίδιο δεν μπορούμε να πούμε και για τους *Gayo*

ήταν καθαρά εμπορικός και επιχειρηματικός, βλ. και John Braithwaite et al., *Anomie and Violence*, 2010 ANUE-press, 349.

³⁰⁷ Robert Shaw, «Aceh's struggle for Independence: Considering the role of Islam in a Separatist», *The Fletcher School Online Journal on Southwest Asia and Islamic Civilization*, Fall 2008, <http://fletcher.tufts.edu/~media/Fletcher/Microsites/al%20Nakhlah/archives/pdfs/Aceh.pdf>

που κατοικούν στα βουνά στο κεντρικό και νότιο *Aceh*, και οι οποίοι, όντας απομονωμένοι, εξακολουθούν να μένουν προσκολλημένοι στα χωριά καταγωγής και κατοικίας τους, κατά συνέπεια και στις αρχαίες δοξασίες και στα τυπικά της περιοχής τους³⁰⁸.

Σε κάθε περίπτωση ο εθνοτικός πλουραλισμός της επαρχίας *Aceh*, σε συνδυασμό με την μεταφορά και μετοίκηση πολλών από την Ιάβα στην εν λόγω επαρχία, αποτέλεσαν «εργαλεία» που χρησιμοποίησε έντεχνα η ινδονησιακή κυβέρνηση για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα. Η απάντηση σε αυτή την πρόκληση από τα μέλη του *Free Aceh Movement (GAM)* ήταν η προσπάθεια ομογενοποίησης και εθνοτικής ενοποίησης της περιοχής. Το κίνημα χρησιμοποίησε μία ολόκληρη ιδεολογία ενοποίησης και εθνικής ταυτότητας για να κερδίσει την τοπική υποστήριξη και να αντιπαρατεθεί με την κεντρική εξουσία. Σε αυτή την προσπάθεια ξεσπάσματα ξενοφοβίας και αντιμετώπιση των νέο-φερμένων μεταναστών από άλλα μέρη της Ινδονησίας ως «αντι-ισλαμιστών» ήταν ένα καθημερινό φαινόμενο³⁰⁹.

Αυτή είναι η μία πλευρά, η πλευρά της καλλιέργειας της έμφασης στο Ισλάμ ως ενός από τους τρόπους εθνικής διαφοροποίησης και συγκρότησης ταυτότητας. Υπάρχει όμως και η άλλη πλευρά. Τα ανερχόμενα μεσαία στρώματα του *Aceh* επιχειρούν ν' απαντήσουν στα προβλήματα που θέτει η παγκοσμιοποίηση στην κοινωνία τους (οικονομικές συναλλαγές, αλλαγή του τρόπου ζωής, συχνές μετακινήσεις, εργασιακή ανασφάλεια) μέσω της υιοθέτησης από τη πλευρά τους ενός Ισλάμ μοντέρνου, αυστηρού και ορθόδοξου. Η αντίθεση με το παραδοσιακό έθιμο *adat*, το οποίο επέτρεπε περισσότερη ευελιξία και πλουραλισμό δοξασιών, είναι η αντίθεση της μεσαίας τάξης της περιοχής απέναντι στις «οπισθοδρομικές» αντιλήψεις του χωριού, αλλά και απέναντι στον ύποπτο ρόλο της νοοτροπίας του χωριού όσον αφορά στο ιστορικό φαινόμενο της συνεργασίας με τον κατακτητή- είτε

³⁰⁸ Dr. Susanne Schröter, *Acehnese Culture(s): Plurality and Homogeneity, Normative Orders*, 12, [file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/Acehnese cultures.pdf](file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/Acehnese%20cultures.pdf)

³⁰⁹ Dr. Susanne Schröter, *ό.π.*, 18.

ήταν οι τοπικοί άρχοντες στην περίοδο της ολλανδικής αποικιοκρατίας είτε ήταν οι σχέσεις με την ινδονησιακή κυβέρνηση.

Πρόκειται για μία διευρυνόμενη τάση στην περιοχή. Η θεσμοθέτηση πάντως της σαρία στο *Aceh* δεν είναι μία τόσο απλή διαδικασία, διότι η εκδοχή του Ισλάμ εκεί είναι διαφορετική. Από τον 19^ο αιώνα θεωρείται ότι ο βασιλιάς βρίσκεται εκεί που βρίσκεται για να προστατεύει την σαρία, και όχι για να την επιβάλλει. Το κίνημα *Free Aceh Movement (GAM)* αναδέχθηκε αυτή την ισλαμική πολιτική φιλοσοφία, καθώς και αυτό θεωρεί ότι η ισορροπία της εξουσίας επιτυγχάνεται μέσα από μία εξισορρόπηση διοικητικών, νομικών και θρησκευτικών επιρροών στην παραδοσιακή ζωή των κατοίκων, και όχι μέσω της απόλυτης επιβολής της σαρία³¹⁰. Οι αναφορές σε αυτή την πολιτική ιδιομορφία της περιοχής δεν γίνονται τυχαία. Το Ισλάμ στην πλέον επιθετική και ορθόδοξη μορφή του δεν βρήκε ποτέ έδαφος στο *Aceh*, και αυτό είναι ενδεικτικό για το τι πιστεύει και τι επιθυμεί ο κόσμος στην περιοχή³¹¹.

Το *adat* πάντως στο *Aceh* ήταν για αιώνες αυτό το νομικό σύστημα που συμπεριλάμβανε προφορικές παραδόσεις από γενιά σε γενιά, προηγούμενες της έλευσης του Ισλάμ, αλλά και το Ισλάμ σαν θρησκεία και τρόπο ζωής. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι πριν από την είσοδο του Ισλάμ στην περιοχή υπήρχε μία θρησκευτική και λατρευτική βάση από ανιμιστικά, ινδουιστικά και βουδιστικά στοιχεία. Αργότερα, το εμπόριο με τους Άραβες και τους Μουσουλμάνους από την Ινδία, την Περσία και την Μ. Ανατολή επηρέασε την κοινωνική διαμόρφωση και σταδιακά μετέλλαξε τις παλιές πίστεις και αντιλήψεις³¹². Στην παρούσα φάση, είμαστε ενώπιον μίας ισλαμικής

³¹⁰ Damien Kingsbury, «The Free Aceh Movement: Islam and democratization», *JCA*, 37/2 (2007), 172.

³¹¹ Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, που το GAM αρνήθηκε μετά τη φυσική καταστροφή του τσουνάμι, το Δεκέμβριο του 2004, την είσοδο στην περιοχή μίας σειράς «σκληρών» ισλαμιστικών οργανώσεων όπως ήταν τα ένοπλα τμήματα *LaskarMujahidin*, DamienKingsbury, ό.π., 174.

³¹² Ari Palawi, *The dynamic development of adat Aceh: a case study of marriage ritual*, https://www.academia.edu/10984074/THE_DYNAMIC_DEVELOPMENT_OF_ADAT_A_CEH_A_CASE_STUDY_OF_MARRIAGE_RITUAL

κοινωνίας η οποία διαθέτει αρκετή ανεκτικότητα, καθώς αναγνωρίζει το προ-ισλαμικό της παρελθόν. Η άνοδος των μεσαιών τάξεων συνεπιφέρει μία εκδοχή ριζοσπαστικοποιημένου ορθόδοξου Ισλάμ, το οποίο είναι περισσότερο παγκοσμιοποιημένο και εστιάζει σε ζητήματα κοινωνικής και ηθικής διαγωγής.

Κεφάλαιο 2. Ταϊλάνδη, Ισλάμ και τοπικές παραδόσεις

Στην Ταϊλάνδη τις τελευταίες δεκαετίες της οικονομικής ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού της κοινωνίας έχει παρατηρηθεί μία αναβίωση ενός μαγικού συμβολισμού γύρω από τον μονάρχη και την λειτουργία του. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η θρησκεία στην χώρα είναι ένα κράμα βουδισμού, βραχμανισμού και ανιμισμού. Η μορφή του ταϊλανδέζικου βουδισμού, ο βουδισμός Τεραβάντα, συνδυάζει για το πρόσωπο του βασιλιά την βραχμανιστική αντίληψη της θεότητας σε συνδυασμό με την ηθική αξιολόγηση του καθώς αυτός ο βασιλιάς έχει σαν πρότυπό του τη ζωή του Βούδα: πρόκειται για το μοντέλο περί μοναρχίας που είναι γνωστό ως *dhammaraja*³¹³.

Μετά το τέλος της δεκαετίας του 1980 και τη λήξη του Ψυχρού Πολέμου, η κεντρική εξουσία στην Ταϊλάνδη παραχώρησε περισσότερο έδαφος ανάπτυξης στις τοπικές δοξασίες και θρησκευόμενα που ούτως ή άλλως δεν είχαν εξαλειφθεί εντελώς. Αυτά πλέον δεν ήταν απειλητικά για την ενότητα του κράτους και την κοινωνική ειρήνη. Το αποτέλεσμα ήταν ότι, σε συνδυασμό με την οικονομική ανάπτυξη, την υλική ευημερία και τον καταναλωτισμό, αναπτύχθηκαν μαγικές και θρησκευτικές πρακτικές- στα όρια μεταξύ βουδισμού και ανιμισμού- οι οποίες βρήκαν μεγάλη απήχηση στη νοοτροπία του μέσου πολίτη της χώρας. Αναδεικνύεται ένα ιδιαίτερο μείγμα που έχει να κάνει με τον βουδισμό, την κατοχή από τα πνεύματα, τα στοιχήματα, τα δημόσια έργα και τις παράνομες οικονομικές δοσοληψίες. Η νέα μορφή του καπιταλισμού με την έμφαση στα γρήγορα κέρδη, στις επενδύσεις και στο

³¹³ Peter A. Jackson, «Markets, Media and magic: Thailand's monarch as 'virtual deity'», *JCS*, 10/3 (2009), 365.

«τζογάρισμα» αποτέλεσε το έδαφος εκκόλαψης ενός πνευματισμού, ο οποίος ήταν όμως απόλυτα συνδεδεμένος με τα υλικά αγαθά της κατανάλωσης³¹⁴.

Στην περίπτωση των νότιων επαρχιών της Ταϊλάνδης η σύνδεση του ισλαμικού παράγοντα με την ένοπλη εξέγερση συσκοτίζει παρά διαφωτίζει την όλη κατάσταση. Το γεγονός ότι πίσω από τις ταραχές βρίσκονται τα ισλαμικά θρησκευτικά σχολεία, το γεγονός ότι σε μερικές περιπτώσεις οι εξεγερμένοι χρησιμοποιούν την ορολογία του τζιχάντ (Ιερού Πολέμου) για να δικαιολογήσουν τις ενέργειες τους, το γεγονός ότι όλο και περισσότερο επεκτείνεται μία «ορθόδοξη» ερμηνεία του Ισλάμ ακόμα και σε θέματα ηθικής και συμπεριφοράς, δεν μπορεί να καλύπτει την βαθιά κοινωνική πραγματικότητα μίας τοπικής κοινωνίας με εκτεταμένη μείξη διαφόρων στοιχείων³¹⁵.

Η κοινωνική δυναμική είναι ακόμα πιο έντονη εάν αναλογιστούμε ότι οι μαλαισιανοί *Patani* στα νότια της Ταϊλάνδης όπως και οι αντίστοιχες κοινότητες στα βόρεια της γειτονικής Μαλαισίας, που αποτελούσαν μία ενιαία εθνοτική και πολιτισμική ομάδα, βρέθηκαν διαχωρισμένοι και απομονωμένοι τόσο μεταξύ τους όσο και απέναντι στα κράτη τους· αυτό σημαίνει ότι, για παράδειγμα, οι μουσουλμάνοι της Ταϊλάνδης θεωρούνται από τους μουσουλμάνους της Μαλαισίας ότι δεν είναι τυπικοί στην άσκηση των θρησκευτικών τους καθηκόντων, ότι είναι «άρρωστοι» και ότι έχουν τις ίδιες διατροφικές συνήθειες με τους Βουδιστές. Από την άλλη μεριά, αυτοί οι μουσουλμάνοι της Ταϊλάνδης αποκρούονται και από την κεντρική εξουσία της χώρας που δεν έπαυσε να τους θεωρεί απολίτιστους και άγριους³¹⁶.

³¹⁴ Αυτόθι, 370.

³¹⁵ Joseph Chinyong Liow, Don Pathan, *Confronting ghosts. Thailand's shapeless southern insurgency*, 41-42.

³¹⁶ Alexander Horstmann, *Dual ethnic minorities and the local reworking of citizenship at the Thailand- Malaysian border*, CIBR Working Papers in Border Studies, 7, <http://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Filetoupload,174412,en.pdf>

Πέρα από τα κοινωνικά στερεότυπα που προσδιορίζουν συμπεριφορικά αυτές τις κοινότητες, η οριοθέτησή τους σε σχέση με το ευρύτερο εθνικό περιβάλλον τις βοηθά να διατηρούν αρκετά στοιχεία μίας ιδιαίτερης τοπικής θρησκευτικής παράδοσης. Δεν είναι τυχαίο ότι οι ταϊλανδοί κάτοικοι της χερσονήσου *Kelantan* στην γειτονική Μαλαισία ασκούν επίσημα τον Τεραβάντα βουδισμό³¹⁷ τους, όμως θεωρούνται ότι αποτελούν και μία «νησίδα» πρακτικής μαγείας και θεραπευτικών τελετουργιών³¹⁸. Σε αυτές τις περικλειστές, διασυννοριακές θα λέγαμε κοινότητες, το θρησκευτικό υπόβαθρο δεν είναι ομοιογενές και εύκολα κατηγοριοποιήσιμο.

Αυτές οι «νησίδες» θρησκευτικών και λατρευτικών πρακτικών-όπως στην περίπτωση της νότιας Ταϊλάνδης- ερμηνεύουν την σύγχρονη πραγματικότητα ακριβώς μέσω αυτών των πρακτικών τους, που πλέον όμως δεν έχουν τον χαρακτήρα μίας παραδοσιακής λατρευτικής σταθερότητας. Αυτό σημαίνει ότι οι κάτοικοι τέτοιων περιοχών ασκούν τα λατρευτικά τυπικά και εξακολουθούν να θεωρούν ότι ο κόσμος που τους περιβάλλει αποτελείται από αγαθοποιά ή δυσμενή πνεύματα, διότι κατ' αυτό τον τρόπο μπορούν, ως μικρές κοινωνίες, να εισέλθουν στον μοντέρνο κόσμο της κατανάλωσης, των συνεχών μετακινήσεων και των σύγχρονων προκλήσεων. Ο λόγος είναι για μία διαδικασία «εναλλακτικού εκσυγχρονισμού» (*alternative modernity*), δηλαδή για μία διαδικασία που επιλέγουν αυτές οι ομάδες ανθρώπων να συμβαδίσουν με την σύγχρονη εξέλιξη μέσω του δικού τους ιδιαίτερου τρόπου³¹⁹.

³¹⁷ «Ο βουδισμός που μεταφυτεύτηκε στη νοτιοανατολική Ασία και την Ινδονησία (όπου θα αποκλειστεί από τον Ισλαμισμό) είναι η Τεραβάντα, μία παραλλαγή βουδισμού που διαδόθηκε από τις ιεραποστολές του αυτοκράτορα Ασόκα. Εντούτοις, ο ινδοκινεζικός βουδισμός παρέμεινε εκλεκτικός μέχρι τον 15^ο αιώνα μ.Χ., τότε που η ορθόδοξη Τεραβάντα, ξεκινώντας από τη Σρι Λάνκα, υιοθετήθηκε από τα κράτη της Ινδοκίνας», Mircea Eliade, Ioan Couliano, *Λεξικό των Θρησκειών*, εκδόσεις Χατζηνικολή, 1992, 82.

³¹⁸ Alexander Horstmann, *ό.π.*, 17.

³¹⁹ Bruce Knauft, «Trials of the Oxymodern. Public practice at nomad station», *Critically Modern Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bruce Knauft (ed.), Indiana University Press, 2002, 105.

Με άλλα λόγια, ο εκσυγχρονισμός των κοινωνιών είναι αναπόφευκτος, ιδιαίτερα όταν έχουμε να κάνουμε με χώρες αναπτυσσόμενες, οι οποίες σταδιακά βρίσκουν τους ρυθμούς τους στην παγκόσμια κοινότητα. Αυτή η πορεία του εκσυγχρονισμού δεν είναι ίδια για όλες τις κοινωνίες. Κατά συνέπεια, στις περιπτώσεις παραδοσιακών- ανιμιστικών ή συγκριτιστικών- κοινοτήτων, αυτή η διαδικασία εκκινεί από διαφορετικές αφετηρίες και έχει διαφορετικά αποτελέσματα.

Κάναμε αυτή την αναγκαία παρέκβαση για να μπορέσουμε να δούμε με ευρύτερη θεώρηση τις μίξεις θρησκευτικών ή λατρευτικών τυπικών που συναντούμε για παράδειγμα στην νότια Ταϊλάνδη. Στην περιοχή *Songkhla Lake* οι ντόπιοι πληθυσμοί έχουν μία παράδοση χρόνων στις μετακινήσεις τους από τον βουδισμό στο ισλάμ και αντίστροφα. Αυτές οι μεταστροφές λάβαιναν χώρα σε ένα περιβάλλον κοινής πίστης στη δύναμη των πνευμάτων και της ενέργειάς τους. Οι χωρικοί θεωρούν ως κοινούς προγόνους τους τόσο τα μουσουλμανικά πνεύματα που προφυλάγουν την κοινότητα όσο και τους βουδιστές αγίους³²⁰.

Παρόλα αυτά, οι «εναλλακτικές» αυτές μορφές «εκσυγχρονισμού» απειλούνται συνεχώς και από τις δύο πλευρές: από την πλευρά του κεντρικού κράτους της Ταϊλάνδης γίνεται προσπάθεια μέσω του επίσημου Τεραβάντα βουδισμού να υποσκελιστούν και να ακυρωθούν αυτές οι τοπικές δοξασίες- πολλές φορές χρησιμοποιώντας την λέξη *khaek*= ξένος για να κατηγοριοποιήσουν τους μαλαισιανούς, μουσουλμανικούς πληθυσμούς, θεωρώντας ότι «οικείο» είναι μόνο το θρησκευτικό στοιχείο του Βουδισμού, από την άλλη την ίδια πίεση υφίστανται οι λαϊκές, τοπικές δοξασίες και από την πίεση και τον ιεραποστολικό ζήλο ισλαμιστών δασκάλων που περιοδεύουν στην Νοτιοανατολική Ασία, προερχόμενοι συνήθως από την Μ. Ανατολή. Αυτοί οι τελευταίοι πρεσβεύουν μία «ορθόδοξη» ερμηνεία του

³²⁰ Βέβαια, στην παρούσα φάση κάποιοι ιμάμηδες μπορεί να μη συμμετέχουν πλέον σε διάφορα θρησκευτικά τυπικά μαζί με βουδιστές μοναχούς, και μερικοί μπορεί να συμμετέχουν και σε ισλαμιστικά «μεταρρυθμιστικά» κινήματα όπως είναι αυτό της TablighiJama, όμως η βάση της κοινής συνύπαρξης παραμένει αναλλοίωτη, βλ. και AlexanderHorstmann, «Livingtogether: thetransformationofmulti-religiouscoexistenceinsouthernThailand», *JSAS*, 42/3 (2011), 494,

Ισλάμ που ασκεί δριμεία κριτική στα πνεύματα, στα θαύματα και στις θαυματουργές ιάσεις³²¹.

Στη δεκαετία του 1990 και μετά παρατηρείται το φαινόμενο του πολλαπλασιασμού των ισλαμιστών ιεραποστόλων στην περιοχή, καθώς και η είσοδος του ινδο-πακιστανικού διεθνικού κινήματος *DawaTablighiJamaatal- Dawa*, το οποίο θέλει να έλθει σε ρήξη με τις τελετουργικές πρακτικές των μουσουλμανικών κοινοτήτων, κηρύσσοντας ένα ευσεβές και λιτό στυλ και μία περισσότερη προσήλωση στη θρησκεία.

Η πίεση όμως δεν είναι ακόμα αρκετή για να υποταγούν οι τοπικές δοξασίες· παρατηρούμε, δηλαδή, ότι βουδιστές μοναχοί προετοιμάζουν δωρεές για την ανασύλωση και συντήρηση τζαμιών της περιοχής, ενώ συμμετέχουν και σε κοινά δείπνα με μουσουλμάνους. Από την άλλη πλευρά, πολύ συχνά μουσουλμάνοι προστρέχουν και ζητούν συμβουλές από βουδιστές που επικαλούνται πνεύματα³²². Οι μουσουλμάνοι Ιμάμηδες ξεκινούν τις προσευχές τους αφού χαιρετίσουν τους βουδιστές κατοίκους των χωριών· οι βουδιστές χωρικοί πιστεύουν ότι τις παλαιότερες εποχές οι δύο θρησκείες ήταν ενωμένες σε ένα πρόσωπο που ήταν και ο πρόγονος.

Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι οι δύο μεγάλες θρησκείες μοιράζονται ένα κοινό έδαφος κοινοτικής ζωής, που όμως εξακολουθεί να διατηρεί

³²¹ Alexander Horstmann, ό.π., 497.

³²² Αυτόθι, 498. Χαρακτηριστική είναι η ακόλουθη ιστορία: σε ένα χωριό της περιοχής, ο Ιμάμης πληροφορήθηκε για το θάνατο ενός ηλικιωμένου που ήταν άρρωστος. Αποφάσισε να αναβάλλει την κηδεία για την επόμενη μέρα, με σκοπό να γίνουν οι αναγκαίες προετοιμασίες και να περάσει η νύχτα. Πολλοί συγγενείς του εκλιπόντος ήλθαν στο ενδιάμεσο αυτό χρονικό διάστημα για να εκφράσουν τα συλλυπητήρια τους, όμως ένας πρεσβύτερος που ανήκε και στην μουσουλμανική «μεταρρυθμιστική» ομάδα *TablighiJemaat* τόνισε ότι θα έπρεπε να ταφεί το νεκρό σώμα αμέσως και ότι η παρουσία των συγγενών και των φίλων στο κοιμητήριο θα ήταν άσκοπη. Μολονότι αυτός ο πρεσβύτερος κήρυξε και υποστήριζε τη νομιμότητα και την αυθεντία του «ορθόδοξου» Ισλάμ στο χωριό, οι τοπικές παραδόσεις συνεχίστηκαν απρόσκοπτες, αυτόθι, 506.

και ένα ακόμη «στρώμα» πίστης. Ο Ιμάμης αναγκάζεται να συνυπάρχει και να λειτουργεί τόσο με τους πρεσβύτερους του χωριού όσο και με την περίεργη μορφή του *Bohmo*. Ο τελευταίος είναι ένα «πρόσωπο» με υπερφυσικές, μαγικές δυνάμεις, που εφαρμόζει το κοσμολογικό σύστημα για να θεραπεύει με τις δυνάμεις του ουρανού και των πνευμάτων. Την ίδια ώρα δηλαδή που ο θρησκευτικός ηγέτης των μουσουλμάνων αποφασίζει για τα θρησκευτικά θέματα, την εκπαίδευση και τη θρησκεία, ο *Bohmo* ενσαρκώνει την εναλλακτική προσπάθεια της τοπικής κοινωνίας να προσεγγίσει την σύγχρονη εποχή³²³.

Ανάλογη θρησκευτική συγκατοίκηση δείχνει σε εμάς και η πρακτική της καλλιτεχνικής έκφρασης, η οποία συνδυάζει χορό, θέατρο και δράμα. Είναι όμως κάτι πολύ περισσότερο από μία απλή καλλιτεχνική εκτέλεση. Καθώς στο κέντρο του εν λόγω δρώμενου βρίσκονται τα πνεύματα των προγόνων που δέχονται και προσφορές από τους ζώντες για να τους βοηθήσουν σε διάφορες ανάγκες, αυτό το πολύ- θρησκευτικό τυπικό, σε κοινότητες βουδιστών και μουσουλμάνων, στην ουσία εγκαθιδρύει τις τοπικές κοινότητες. Η προσπάθεια υιοθέτησης αυτής της πρακτικής από το κράτος της Ταϊλάνδης, με την κατάλληλη αφομοιωτική λειτουργία του βουδισμού, δείχνει ακριβώς πως εδώ έχουμε και πάλι να κάνουμε μ' έναν εναλλακτικό δρόμο εκσυγχρονισμού, καθώς η κατοχή πνευμάτων και η διαμεσολάβηση αυτών είναι «συμπτώματα» μίας νέας εποχής πνευματικότητας, η οποία δεν σχετίζεται με την προηγούμενη εποχή της κεντρικής θρησκευτικής πίστης με τους ναούς και τα ορθολογικά δόγματα³²⁴.

³²³ Alexander Horstmann, *Religion: Why and to what ends? Discussing changing modes of religious authority in Southern Thailand and beyond*, https://www.academia.edu/1446669/RELIGION_WHY_AND_TO_WHAT_ENDS_DISCUSSING_CHANGING_MODES_OF_RELIGIOUS_AUTHORITY_IN_SOUTHERN_THAILAND_AND_BEYOND. Για τον *Bohmo*, βλ. και Pierre le Roux, *Gens de savoir, gens de pouvoir. Les bohmo chez les Jawi (Patani, Thaïlande du Sud)*, https://www.academia.edu/4214073/1997_Gens_de_savoirs_gens_de_pouvoir_les_bohmo_chez_les_Jawi_Patani_Tha%C3%AFlande_du_Sud_p._53-72_carte_photos_ill

³²⁴ Alexander Horstmann, «Magic and Modernity in Southern Thailand: Reconfigurations of a performance and art genre», workshop «Human security and

Πραγματικά, οι τελετουργίες με τα πνεύματα δεν είναι τόσο αρχαίες και παραδοσιακές όσο φαίνονται. Έχει επισημανθεί ότι από τη δεκαετία του 1970 και μετά, και καθώς η χώρα έμπαινε σε μία περίοδο οικονομικής και εμπορικής ανάπτυξης, οι νέες μορφές μεσολάβησης των πνευμάτων συνόδευαν το πέρασμα από μία κατά βάση αγροτική κοινωνία σε μία βιομηχανική. Τα μέλη της κοινότητας *Manoosaa* ή *nora* είναι εθνικά Ταϊλανδοί, Θρησκευτικά βουδιστές Τεραβάντα, απόλυτα πιστοί στον βασιλιά της χώρας και στην πατρίδα. Όμως οι εν λόγω τελετές έχουν επηρεαστεί σε πολλά σημεία από τον ανιμισμό, τον Ινδουισμό- Βραχμανισμό, τον Ταοϊσμό, το Ισλάμ και άλλες πολλές πίστεις. Στον νότο της Ταϊλάνδης ο ανιμισμός καλείται το δόγμα των πνευμάτων και των αγγέλων. Υπάρχει από πολύ παλαιά και έχαιρε κάποτε και της βασιλικής προστασίας. Οι κοινωνιολογικές κατηγορίες- μεταξύ φτωχών αγροτών με πενιχρά εισοδήματα και πλουσίων- παίζουν βασικό ρόλο στη διάκριση δύο ειδών βουδιστών: αυτών, των πιο φτωχών, που ασκούν και ακολουθούν ένα είδος «συγκρητιστικού βουδισμού», με πολλά στοιχεία πίστης σε πνεύματα και σε μαγικές δυνάμεις, και σε αυτούς που ακολουθούν μία περισσότερο «ορθόδοξη» ή επίσημη ερμηνεία του βουδισμού Τεραβάντα³²⁵.

Θεωρείται σημαντικό ότι οι οπαδοί αυτής της τελετουργίας «διασπούν» τον βουδιστικό κύκλο των συνεχών επανα- γεννήσεων. Τα πνεύματα των προγόνων, τα οποία αναγνωρίζονται και από τα οποία ζητείται η μαγική βοήθεια μέσω προσφορών, δεν υποπίπτουν στον βουδιστικό κύκλο, αλλά μένουν σε επαφή με τη γη και τους ζώντες, προσφέροντας τη βοήθειά τους απέναντι σε κακουχίες ή καταστροφές³²⁶.

Σύμφωνα με μερικούς ερευνητές αυτή η επικέντρωση στα πνεύματα των προγόνων που αρνούνται να ξαναγεννηθούν είναι και ο λόγος που ο επίσημος

religious certainty in Southeast Asia», Chiang- Mai, 15-17 January 2010, 8, <http://rcsd.soc.cmu.ac.th/InterConf/paper/paper232.pdf>

³²⁵ Marlane Guelden, *Ancestral spirit mediumship in southern Thailand: the Nora performance as a symbol of the south on the periphery of a Buddhist nation- state*, August 2005, 277, <http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/12071>

³²⁶ Αυτόθι, 278.

βουδισμός βλέπει με πολλή επιφύλαξη αυτές τις τελετουργίες- οι οποίες, ως σημειωθεί, λειτουργούν ως δίκτυα συνένωσης μίας πλειάδας άλλων τοπικών πνευμάτων, απαρτίζοντας ένα ενιαίο σύνολο. Σύμφωνα με άλλους ερευνητές, η εν λόγω πρακτική δεν ομοιάζει με τον βουδισμό ή τον ανιμισμό, αλλά ανάγεται και δηλώνει ινδουιστική προέλευση. Κάποια πρόχειρα κατασκευασμένα ομοιώματα, οι προσφορές προς αυτά, οι κατευθύνσεις στο χώρο που λαμβάνουν οι χορευτές, η έννοια των μεσολαβητών ως δασκάλων, θυμίζουν την κάποτε παρουσία στην περιοχή του Ινδουισμού- Βραχμανισμού³²⁷.

Δεν θα ασχοληθώ περισσότερο με όλες τις αναλογίες- ομοιότητες αυτών των πρακτικών με τις διάφορες θρησκείες. Το συμπέρασμα είναι ότι υφίσταται μία λατρευτική πρακτική, η οποία είναι κατά βάση «συγκριτιστική», δηλαδή ενώνει στοιχεία από διάφορα θρησκευτικά περιβάλλοντα που είναι ισότιμα και λειτουργικά. Αυτό αντικατοπτρίζει την παρουσία στην τοπική κοινωνία μίας άλλης αντίληψης για το Ιερό, μίας επίσης άλλης, εναλλακτικής, αντίληψης για την κοσμική πραγματικότητα. Αυτή δεν υπόκειται σε μία ανώτερη δύναμη, αλλά εμφορείται από πνευματικές δυνάμεις που ασχολούνται με τον κόσμο των ανθρώπων. Είναι οι πρόγονοι των φυλών, που με την κατάλληλη διαμεσολάβηση μπορούν να είναι ευμενείς ή δυσμενείς στα αιτήματα των ζώντων.

Το τοπικό αυτό αμάλγαμα δοξασιών δοκιμάζεται σήμερα, όπως ήδη έχουμε πει, από την ισχυρή πίεση ενός Ισλαμισμού που επηρεάζει τους διανοούμενους της επαρχίας *Patani*, και συνδέεται ισχυρά με την μουσουλμανική θρησκευτική παράδοση της Σαουδικής Αραβίας. Η παρουσίαση του Ισλάμ ως μία θρησκεία δημόσιας αρετής από τους μουσουλμάνους διδασκάλους κατορθώνει να δημιουργήσει στη νεολαία της περιοχής το κατάλληλο εκείνο συνειδησιακό «ανάχωμα» απέναντι σε έναν ταϊλανδικό πολιτισμό που συνεχώς επεκτείνεται και απειλεί το ντόπιο μαλαισιανό στοιχείο με εξαφάνιση. Ο ζήλος της κάθαρσης του Ισλάμ από όλα τα αλλότρια και εξωγενή στοιχεία παρουσιάζεται χαρακτηριστικά στη

³²⁷Αυτόθι, 290-292.

μορφή διαφόρων διδασκάλων όπως είναι οι *Hasan Madmarn, Haji Muhammad Saghir και Ismail Lutfi*³²⁸.

Ο *Haji Muhammad Saghir* βασίζεται περισσότερο στην τοπική ισλαμική παράδοση, ένα είδος μαλαισιανού σουφισμού. Αναγνωρίζει την πληθώρα των τοπικών θρησκευτικών δοξασιών και προσπαθεί να τις ενσωματώσει σε έναν Ισλαμισμό πολυσυλλεκτικό και ανεκτικό. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο τελικός σκοπός του Σούφι ισλαμικού μυστικισμού είναι η επίτευξη της εσωτερικής γνώσης, που μπορεί να οδηγήσει μέχρι τη δυνατότητα της κατοχής μίας «μυστικής δύναμης» (γνωστής και ως *berakat* ή ευλογίας)· αυτή επιτρέπει να θεραπεύει κανείς, να εντοπίζει και να προφητεύει γεγονότα, να αντιστέκεται σε επιβλαβείς δυνάμεις και άλλα πολλά³²⁹.

Συμπεραίνουμε ότι ακόμα και στην περίπτωση του Ισλάμ στη νότια Ταϊλάνδη είναι τόση και τέτοια η δύναμη των τοπικών λατρευτικών και θρησκευτικών πρακτικών που χρειάζεται να ενεργοποιηθούν εναλλακτικές μορφές Ισλάμ για να γίνει αυτό πλήρως αποδεκτό από τον τοπικό πληθυσμό.

³²⁸ Alexander Horstmann, «Nostalgia, Resistance, and Beyond: Contested uses of Jawi Islamic Literature and the political identity of the Patani Malays», *The Journal of Sophia Asian Studies*, No. 20 (2002), 118, http://repository.cc.sophia.ac.jp/dspace/bitstream/123456789/5230/1/200000079942_000122000_111.pdf

³²⁹ Dr. Christopher Joll, *The transmission of Sufi Tariqa in Thailand*, Paper presented at the 12th International Thai Studies Conference University of Sydney, April 22-4, 2014, <http://sydney.edu.au/southeast-asia-centre/documents/pdf/joll-chris.pdf>

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ
ΦΥΣΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΕΣ
ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΔΡΑΣΕΙΣ

Κεφάλαιο 1. Φυσικές καταστροφές, η μυθολογική φύση

Οι φυσικές καταστροφές όταν επισυμβαίνουν προκαλούν την ίδια τους την ερμηνεία. Όταν καλείται ο άνθρωπος να εξηγήσει μία έκρηξη ηφαιστείου, ένα σεισμό ή μία πλημμύρα, εύκολα καταφεύγει στην οργή του Θεού, ακριβώς για να μπορέσει να εξηγήσει συμβάντα ανεξήγητα. Ακόμα περισσότερο όταν έχουμε να κάνουμε με καταστροφές που προέρχονται από τη θάλασσα- όπως το τσουνάμι- και που αμέσως παραλληλίζονται ή θυμίζουν τον βιβλικό κατακλυσμό. Δεν είναι τυχαίο ότι μέχρι τον 17^ο αιώνα, θεωρείτο η θάλασσα ως κατοικητήριο του σατανά, ενώ είναι επίσης γνωστό ότι στις αρχαίες κοσμογραφίες η θάλασσα αντιπροσώπευε αυτό που έμενε από το αρχαίο χάος, καταφύγιο όλων των καταχθόνιων δυνάμεων³³⁰.

Η ινδική μυθολογία εκλαΐκευσε το θέμα των αρχέγονων υδάτων, καθώς τα νερά προηγούνται και υποβαστάζουν κάθε σταθερό, επίγειο δημιούργημα· στα νερά αυτά έπλεε ο Ναραγυάνα και από αυτή τη μακάρια αμεριμνησία, την κατάσταση ανάπαυσης και απόλυτης στασιμότητας, θα προκύψει η πρώτη κοσμική μορφή: ο «λωτός», που είναι το σύμβολο της αρχόμενης δημιουργίας³³¹. Τα νερά, λοιπόν, δημιουργούν τον κόσμο. Από την άλλη μεριά, το νερό- στις αρχαίες μυθολογίες- έχει τη δύναμη του εξαγνισμού, καθώς εξαλείφει, διαλύει, αποσυνθέτει την ύλη, δηλαδή την «ιστορία» και τις αμαρτίες της³³². Αυτή η μυθολογική λειτουργία είναι πολύ βασική για να κατανοήσουμε υποστρώματα ερμηνείας φυσικών υδάτινων καταστροφών από λαούς που πλήττονται άμεσα.

Και πάλι στην ινδική μυθολογία είναι που ο «κατακλυσμός» (*pralaya*) ως περίοδος διάλυσης έρχεται κάθε φορά στο τέλος της τελευταίας από τις τέσσερις εποχές του κοσμικού Αιώνα· μετά την εποχή της αταξίας, της αμαρτίας και της έκλυσης των ηθών (*KaliYuga*) ακολουθεί μία παγκόσμια κοσμική ανάφλεξη και

³³⁰ «De tout temps, la mer a fait peur. Elle était le refuge des puissances infernales», Interview Jean Delumeau, *Le Point*, 1686/6.01.2005, 31.

³³¹ Mircea Eliade, *Πραγματεία πάνω στην Ιστορία των Θρησκειών*, εκδόσεις Ι. Χατζηνικολή, 1981 (1964), 186.

³³² Αυτόθι, 189.

ακολουθώς ο κατακλυσμός, για να ξαναδημιουργηθεί μία νέα εποχή³³³. Το ίδιο συμβαίνει και με τις βουδιστικές διδασκαλίες, με την εξαίρεση μίας χαρακτηριστικής περίπτωσης κατά την οποία τη θέση του «κατακλυσμού» καταλαμβάνει η ανθρώπινη απερισκεψία όπως είναι ο πόλεμος (*DigkaNikaya*)³³⁴.

Πόσο σημαντικές είναι αυτές οι διαπιστώσεις καταδεικνύεται από την επιβίωση στους κατοίκους της επαρχίας *Aceh* θεοτήτων τιμωρίας στις λαϊκές δοξασίες και τα πανάρχαια παραμύθια. Οι ιστορίες *Cerita Rakyat Sikintan* και *Hikayat Srang Manyang* είναι λαϊκές ιστορίες, οι οποίες αφηγούνται καταστροφές διαμέσου πλημμυρών σαν τιμωρία για ένα παιδί που δεν ήθελε ν' αναγνωρίσει τους γονείς του. Και οι δύο ιστορικές αφηγήσεις συμπεραίνουν ότι η συμφορά χτυπά τον καθένα που δεν συμπεριφέρεται με ορθό τρόπο³³⁵.

Οι «νομάδες της θάλασσας» *UrakLawoi*, μαλαισιανής καταγωγής, που κατοικούν σε μικρά νησιά, απέναντι από τη δυτική ακτή της Ταϊλάνδης, και οι οποίοι βίωσαν με ιδιαίτερο τρόπο το τσουνάμι καταθέτουν- ιδίως οι παλαιότεροι από αυτούς- ότι υπήρχαν στην αρχαία εποχή «επτά κύματα καταστροφής» που έπληξαν τους αρχαίους προγόνους· πρόκειται για μία ιστορία- θρύλο πανάρχαιας προέλευσης, η οποία όμως στην παρούσα κατάσταση λειτουργεί ερμηνευτικά όσον αφορά στη συγκεκριμένη φυσική καταστροφή: εξοικειώνει τους νομάδες, που διατηρούν ένα θρησκευτικό σύστημα πνευμάτων των προγόνων, στα γεγονότα τέτοιου είδους, τους παρέχει ένα ερμηνευτικό πλαίσιο και καθιστά το «ανοίκειο» της

³³³ Στη βεδική παράδοση, οι «κατακλυσμοί» είναι ένα φυσικό και επαναλαμβανόμενο θέμα- μοτίβο του κοσμικού κύκλου. Συγκεκριμένα, στο τέλος κάθε *kalpa*- το ανάλογο της Τελικής Κρίσης-, και στο τέλος της ζωής ενός *Brahma* πραγματοποιείται η διάλυση των υπαρκτών όντων στην αόριστη, άπειρη δυνατότητα των υδάτων, βλ. και AnandaCoomaraswamy, «ThefloodinHinduTradition», *SCR*, 7/4 (1973), http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/The_Flood_in_Hindu_Tradition-by_Ananda_Coomaraswamy.aspx

³³⁴ Wendy Doniger, «Tsunami myths», *TLS*, January 14, 2005, 11.

³³⁵ Jean- Christophe Gaillard et al., «Ethnic groups' response to the 26 December 2004 earthquake and tsunami in Aceh, Indonesia», *NH*, 47/2008, 32.

φυσικής καταστροφής ως γνωστό και επαναλαμβανόμενο, κατά συνέπεια τους βοηθά να το αντιμετωπίσουν και να επιβιώσουν³³⁶.

Οι κάτοικοι της νότιας Ταϊλάνδης εξακολουθούν να πιστεύουν στον κόσμο των πνευμάτων. Οι μεγάλες θρησκείες όπως είναι ο βουδισμός και ο ισλαμισμός συνυπάρχουν με ένα «βαθύ» ανιμιστικό υπόστρωμα πίστης. Όταν το τσουνάμι χτύπησε το τουριστικό νησί *PhiPhi* προκαλώντας ανθρώπινες και υλικές καταστροφές, ως συμβάν όξυνε ακόμη περισσότερο το ανιμιστικό υπόβαθρο των ντόπιων: μετά από την καταστροφή όσοι επέζησαν απέφευγαν να πλησιάσουν τις παραλίες, από φόβο ότι ο απότομος θάνατος δεκάδων ανθρώπων που στερήθηκαν των πρεπουσών ταφικών τελετών, δημιούργησε «στρατιές» πνευμάτων-φαντασμάτων που έχουν κατακλύσει τις εν λόγω περιοχές³³⁷.

Οι υδάτινες καταστροφές παρομοιάζονται με έμψυχα όντα. Αυτό συνάδει με παραδοσιακές ιστορίες, τοπικές παραδόσεις και θρύλους. Το τσουνάμι του 2004 περιγράφεται από τους ανιμιστές *Moken*, οι οποίοι κατοικούν σε νησιά δυτικά της ακτής της Ταϊλάνδης, ως «μαύρη φάλαινα», και έτσι κατανοείται. Είναι ένα πανάρχαιο μοτίβο των ιστοριών της παράδοσης αυτού του νησιωτικού λαού. Όταν λοιπόν εκείνη την σημαδιακή ημέρα της φυσικής καταστροφής, οι *Moken* είδαν να τραβιούνται τα νερά, ανακάλεσαν στη μνήμη τους τις ιστορίες που ακούγανε από παιδιά για τρομακτικά κύματα που σαν «πελώρια φάλαινα» στέλνονται από το *KatoyOken*, το πνεύμα της θάλασσας, με σκοπό να καθαρίσει φυσικά και πνευματικά τους κατοίκους των νησιών. Αυτή η ανάκληση τους βοήθησε άμεσα να καταλάβουν

³³⁶ Derek Elias, Soimart Rungmanee and Irwin Cruz, «The knowledge that saved the sea gypsies», *A world of Science*, 3/2 (April- June 2005), http://portal.unesco.org/science/en/ev.php-URL_ID=4533&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, Erik Nilsson, *Waves of change. Traditional religion among the Urak Lawoi, sea nomads of Ko Lanta, Thailand*, Januar 2010, 42, <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:292880/FULLTEXT02.pdf>

³³⁷ Jeff Hodson, «They're haunted by the lost on Thailand's coast of death», *The Seattle Times*, 1.1.2005, <http://www.seattletimes.com/nation-world/theyre-haunted-by-the-lost-on-thailands-coast-of-death/>

για το τι επρόκειτο να συμβεί, οπότε και γρήγορα έσπευσαν να βρουν καταφύγιο σε υψηλότερα σημεία της περιοχής τους. Πολλοί γλύτωσαν κατ' αυτό τον τρόπο³³⁸.

Και εάν για τις παραδοσιακές κοινωνίες κάτι τέτοιο ήταν αναμενόμενο, έκπληξη προκαλεί ότι οι «ζωικές» παρομοιώσεις του φυσικού φαινομένου δεν σπανίζουν στην κάλυψη των ΜΜΕ. Το τσουνάμι «φουσκώνει» μέσα από την θάλασσα και «καταπίνει» τα πάντα στο πέρασμά του· η θάλασσα σαν να διαθέτει στόμα, γλώσσα και δόντια «καταπίνει» και «καταβροχθίζει» τα θύματά της· κινείται και ενσκήπτει με «βρυχηθμό», ενώ διαθέτει «οργή»- παρομοίωση που θυμίζει την τιμωρητική πλευρά του φυσικού φαινομένου· συνάμα και στα πλαίσια μίας δαιμονοποίησης του φαινομένου, αυτό αποκτά μεταφορές «τέρατος» και «πολέμου». Είναι φανερό ότι η χρήση αυτή των μεταφορικών εικόνων δεν είναι τυχαία ή χάριν εντυπωσιασμού, αλλά γίνεται διότι με μέσω αυτών μπορούμε να συλλάβουμε, να εντάξουμε στην κατανόησή μας ένα πολύπλοκο και δυναμικό φυσικό φαινόμενο, το οποίο προκαλεί καταστροφές. Μάλιστα, η απόδοση «ζωικών» χαρακτηριστικών επισημαίνει και μία αναπόφευκτη ανατροπή της ορθολογικής κοσμικής ιεραρχίας, καθώς για τον σύγχρονο, ορθολογιστή άνθρωπο η φύση είναι πιο κάτω από τον άνθρωπο, τις σκέψεις και τις ανακαλύψεις του. Έχει τιθασειύσει την άγνωστη απροσδιοριστία της φύσης. Αυτό διαλύεται με την απότομη έλευση του εν λόγω φυσικού φαινομένου³³⁹.

Ιδιαίτερα θα συναντήσουμε στα ΜΜΕ τις μεταφορικές εικόνες του «τέρατος». Το τσουνάμι είναι ένα «πελώριο», «γιγάντιο», «άγριο», «χωρίς έλεος», «απελευθερωμένο από τα βάθη της θάλασσας», τέρας που ορμάει πάνω στους ανθρώπους. Είναι, επίσης, ένας «εχθρός», ένας «πολεμιστής» που έχει σαν στόχο του

³³⁸ Raffy Tima, «Tales from the Past save lives», *Disasters in Southeast Asia: stories of struggle, resilience, greed*, SEAPA, 2006, 9, <http://v2.seapa.org/wp-content/uploads/freport-disasters-2005.pdf>

³³⁹ Dita Trckova, «Metaphorical representation of a natural phenomenon in newspaper discourse on natural catastrophes», *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines*, 5/2 (2012), 137-144, http://cadaad.net/files/journal/CADAAD%202012_Trckova.pdf

δεκάδες χιλιάδες ανθρώπινες ζωές. Παρατηρούμε ότι στη θέση της περιγραφής ενός φυσικού φαινομένου σαν γεωφυσική δύναμη (με τον άνεμο και τα κύματα), δίνεται η εικόνα ενός «πολεμιστή» ο οποίος ως έμψυχος έχει στόχο να τραυματίζει και να σκοτώνει ανθρώπους. Όλες αυτές οι μεταφορές είναι ακριβώς το σημείο συνάντησης της αρχαίας, παγανιστικής παράδοσης (μίας, για παράδειγμα, θάλασσας αρχέγονης Μητέρας η οποία μπορεί να είναι ευμενής όσο μπορεί να είναι και δυσμενής και καταστροφική) με τις σύγχρονες ανάγκες κατανόησης του ανθρώπινου υποκειμένου. Και κατανόηση σημαίνει ερμηνεία, δηλαδή ζωτική άμυνα απέναντι στο χάος που μας απειλεί³⁴⁰.

Είμαστε στο πεδίο του συμβολισμού της καταστροφής. Το 1994 εκρήγνυται το ηφαιστείο στο βουνό *Merapi* στην κεντρική Ιάβα, προκαλώντας πολλές καταστροφές. Δεν ήταν η πρώτη φορά. Η ηφαιστειακή δραστηριότητα υπήρχε και εξακολουθεί να υπάρχει ακόμα. Η επίδραση της θρησκείας και των τοπικών παραδόσεων υπήρξε σημαντικός παράγοντας όσον αφορά στην ερμηνεία- αποδοχή αυτού του φυσικού φαινομένου. Η περίπτωση της Ιάβα είναι χαρακτηριστική διότι όπως έχουμε ήδη αναφέρει στην περιοχή υπάρχει ένα μείγμα πίστης σε πνεύματα, λατρείας των προγόνων, πνευματικών θεραπειών, σαμανιστικών τυπικών, αλλά και ινδουισμού, βουδισμού και ισλάμ. Οι εκρήξεις τότε του ηφαιστείου κατανοήθηκαν από τους κατοίκους της γύρω περιοχής σαν σημάδι- προειδοποίηση από έναν κόσμο πνευμάτων.

Τα πράγματα γίνονται πιο συγκεκριμένα εάν δούμε πιο κοντά την εν λόγω περίπτωση. Στην παραδοσιακή κουλτούρα της Ιάβα υπάρχουν δύο θρησκευτικοί ηγέτες: είναι ο σουλτάνος της *Yogyakarta* και ο γκουρού *JuruKunci* που θεωρείται φύλακας του ηφαιστείου και επικοινωνεί με τον κόσμο των πνευμάτων. Αυτός ο τελευταίος έπαιξε σημαντικό ρόλο στην παρέμβαση του στο φυσικό γεγονός, καθώς έκανε προσφορές για να κατευνάσει την «οργή» του ηφαιστείου και ήλθε σε επαφή με τα πνεύματα του βουνού. Οι χωρικοί που ζούσαν κοντά στο επίκεντρο της έκρηξης αλλά και κοντά στον *JuruKunci* αισθάνονταν προστατευμένοι από την παρουσία του

³⁴⁰Αυτόθι, 147.

και δεν υπάκουαν στις προσπάθειες της κυβέρνησης και του σουλτάνου για την άμεση εκκένωση της επικίνδυνης περιοχής³⁴¹.

Ακόμη περισσότερο, πολλοί ήταν αυτοί που κατηγορήσαν τον σουλτάνο για τον σεισμό και την ηφαιστειακή έκρηξη, ισχυριζόμενοι ότι αυτός πρόδωσε τον «ρόλο» του και την ευθύνη να διατηρεί την αρμονία ανάμεσα στη θάλασσα, το ηφαίστειο και το *Kraton*, δηλαδή το παλάτι του σουλτάνου. Ο εκσυγχρονισμός, ο μοντέρνος τρόπος ζωής, ο καταναλωτισμός και η επιστήμη θεωρούνται σαν απειλές στην παραδοσιακή θρησκεία της Ιάβα (*adat Jawa*)³⁴².

Η καταστροφή λοιπόν ήταν η επισήμανση ότι ο πληθυσμός έπρεπε να επιστρέψει στις παραδοσιακές αξίες της ζωής του. Παρατηρούμε πως η κοσμολογία της αρχαίας μυθολογίας και οι σύγχρονες προκλήσεις της εποχής μεθερμηνεύονται μέσω μίας φυσικής καταστροφής. Ο σουλτάνος της περιοχής που καλούσε τον πληθυσμό να αντιδράσει ορθολογικά στο φαινόμενο επιτιμήθηκε ως ασεβής απέναντι στην παράδοση του *JuruKunci*, και την ίδια μομφή δέχθηκε και ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας της Ινδονησίας *Yudhoyono*.

Παρά την επικράτηση του Ισλάμ στην περιοχή, αυτό το ιδιαίτερο μείγμα πνευματικού «συγκρητισμού» επιβιώνει, κάνοντας μάλιστα πολλούς κατοίκους να μην εμπιστεύονται την επιστήμη και την κυβέρνηση, αλλά να δίνουν μεγάλη σημασία στην αρχαία μυθολογία του τόπου τους. Είναι άλλωστε φανερό ότι στην μυθολογία της Ιάβα το Ιερό και το ενδοκοσμικό συναρτώνται αξεδιάλυτα· διπολικά σχήματα και ενώσεις αντιθέσεων χαρακτηρίζουν το όλο πλαίσιο, έτσι καθώς ο Ινδικός ωκεανός είναι η κατοικία της πριγκίπισσας του νότου, της *RatuKidul*, που επηρεάζει τη δραστηριότητα του ηφαιστείου *Merapi*. Τα φυσικά φαινόμενα είναι οι δημιουργικές αιτίες του θανάτου και της καταστροφής (ως θεότητες), όμως αυτά τα δύο αρνητικά, ο θάνατος και η καταστροφή δεν βιώνονται σύμφωνα με τον δυτικό, ευρωπαϊκό

³⁴¹ Franck Lavigne et al. «People's behavior in the face of volcanic hazards: perspectives from Javanese communities, Indonesia», *JVR*, 1/72 (2008), 280-281.

³⁴² Judith Schlehe, «Anthropology of Religion: Disasters and the representation of tradition and modernity», *Religion* 40 (2010), 115.

τρόπο αντίληψης, αλλά θεωρούνται σαν αναγεννητικές περιόδους στην ιστορία του λαού³⁴³.

Αναλύσαμε έναν βασικό άξονα της ερμηνείας των φυσικών καταστροφών. Η φύση προσωποποιείται και παίρνει την εκδίκησή της, τιμωρώντας και ανατρέποντας την ανθρώπινη κανονικότητα. Δεν είναι όμως η μοναδική μέθοδος ερμηνείας.

Κεφάλαιο 2. Φυσικές καταστροφές, θεοδικία.

Ο Θεός τιμωρεί μέσω των φυσικών καταστροφών. Εύκολα ο άνθρωπος καταφεύγει σε αυτό το συμπέρασμα διότι είναι πιο συμβατό για την ανθρώπινη κατανόηση να αποδώσει το οποιοδήποτε φαινόμενο- ακόμα και μία ξηρασία ή μία αρρώστια- σε κάποιον που δρα και το προκαλεί για κάποιο λόγο παρά να το αφήσει στην τυχαιότητα. Η απόδοση της αιτίας ενός φαινομένου σε μία υπερφυσική δύναμη βοηθά καταρχήν στην αναγκαία απόσταση ανάμεσα στις άμεσες ευθύνες των ίδιων των ανθρώπων και στο «κακό» που τους βρίσκει. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να θεωρείται το τσουνάμι σαν αποτέλεσμα της οργής του Θεού για την χαλάρωση των ηθών σε μία περιοχή, όμως αυτό είναι διαφορετικό απ' το να παραδεχθεί μία κοινωνία ότι δεν έχει λάβει τα απαραίτητα μέτρα ανάσχεσης των φυσικών καταστροφών (απουσία κέντρων προειδοποίησης, οικιστική και εμπορική ανάπτυξη κοντά σε ακτές με υψηλή επικινδυνότητα κτ)³⁴⁴.

Τα τρομακτικά συμβάντα των φυσικών καταστροφών είναι αναπόφευκτο να δημιουργούν ζητήματα θεοδικίας. Οι εν λόγω καταστροφές, με δύο λόγια, απειλούν να αποσταθεροποιήσουν την φυσική τάξη του σύμπαντος όπως αυτή έχει τεθεί από το Θεό. Η πρόκληση της κατανόησης δημιουργείται όταν ο άνθρωπος ισχυρίζεται ότι κατανοεί το σύμπαν και τον τρόπο της λειτουργίας του, ακόμα περισσότερο μάλιστα

³⁴³ Franck Lavigne et al., 284.

³⁴⁴ Dominic D.P. Johnson, «God's Punishment and Public Goods. A Test of the supernatural punishment hypothesis in 186 world cultures», *HN*, 16/4 (2005), 415, <http://www.dominicdpjohnson.com/publications/pdf/2005JohnsonGodsPunishmentAndPublicGoods.pdf>

όταν θεωρείται ότι αυτό το σύμπαν έχει δημιουργηθεί προς όφελος μας. Καταλαβαίνουμε ότι περνάμε σε μία άλλη φάση ιστορικής ωρίμανσης και κατανόησης πέρα από αυτήν που περιγράψαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ο Θεός έχει δημιουργήσει τον κόσμο και την λειτουργία του σύμφωνα με γενικούς κανόνες που μπορούμε να διαπιστώσουμε και να ερμηνεύσουμε· όμως, οι φυσικές καταστροφές με τα τρομακτικά αποτελέσματά τους αμφισβητούν αυτές τις βεβαιότητες, καθώς διαπιστώνεται ότι η τάξη αυτή του σύμπαντος στρέφεται ενίοτε κατά του καλού και της ζωής των πλασμάτων του Θεού. Η Πρόνοια του Θεού έχει απλά «αδειάσει». Αυτό σημαίνει ότι αν ο Θεός επαφίεται στο λογικό μας για να συλλάβουμε τους νόμους της φύσης και το σχέδιο Του, δεν θα υπήρχε λόγος να επέμβει με τρόπο θαυματουργικό³⁴⁵. Οι φυσικές καταστροφές όμως προκαλούν τη θεία επέμβαση, δείχνουν ότι ο Θεός επεμβαίνει ενεργητικά στη φύση.

Στο σημείο αυτό διανοίγονται και άλλοι προβληματισμοί. Η φύση είναι η πεμπουσία της ηθελημένης από τον Θεό τάξης, κατά συνέπεια το φυσικό και το ηθικό ταυτίζονται. Η φύση υπηρετεί τα σχέδια του Θεού, άρα δεν μπορεί σε αυτό το «σύστημα» να υπάρχει αδικία, όμως οι ενάρετοι πάσχουν και θανατώνονται. Οι φυσικές καταστροφές προκαλούν θανάτους πιστών και απίστων αδιακρίτως. Αυτό εξηγείται είτε θεωρώντας ότι οι δίκαιοι μετέχουν στο «προπατορικό αμάρτημα» είτε λέγοντας ότι τα πάθη τους είναι μόνο φαινομενικά, διότι τελικά τους αναμένει μία αιώνια μακάρια ζωή³⁴⁶.

Η θεοδικία είναι ο προβληματισμός και η προσπάθεια να επιλυθεί η αντίθεση ανάμεσα από τη μία πλευρά της παρουσίας του κακού και του άδικου πόνου και από την άλλη μεριά παγκόσμιων ιδιοτήτων του Θεού όπως είναι η αγαθότητά του, η πανταχού παρουσία Του και η παντοδυναμία Του. Για τον Χριστιανισμό άλλωστε η επί μακρόν κυριαρχούσα ιδέα ότι ο κόσμος μας είναι ο καλύτερος δυνατός σε όλη τη δημιουργία και ότι ο Θεός επιτρέπει το κακό λόγω της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου- η λεγόμενη αισιόδοξη οπτική της ιδέας του φιλοσόφου Leibniz-, ήταν μία

³⁴⁵ Charles Taylor, *Μία κοσμική εποχή*, Ίνδικτος, Αθήναι 2015, 339.465.

³⁴⁶ Παν. Κονδύλη, *Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2015, 398.

ιδέα που μόνο με τον σεισμό της Λισαβόνας το 1755 τέθηκε εν αμφιβόλω. Από τότε έχουν προκύψει διάφορα μοντέλα θεοδικίας. Από το δυαλιστικό μοντέλο σύμφωνα με το οποίο το κακό και ο πόνος προέρχονται από μία αντίθετη στον Θεό δύναμη μέχρι το αυγουστίνειο σχήμα κατά το οποίο το κακό και ο πόνος οφείλονται στην αμαρτία που επιτελεί ο άνθρωπος με την ελεύθερη βούλησή τους, και από την υπαρξιακή ερμηνεία ότι μέσα από τον πόνο και την απόγνωση μπορεί να προέλθει η αληθινή γνώση του αγαθού μέχρι το χαοτικό μοντέλο της απόλυτης αστάθειας και μη προβλεπτικότητας, όλα προσπαθούν να απαντήσουν στη θεοδικία μέσα στα πλαίσια που θέτει η χριστιανική και η φιλοσοφική παράδοση του ευρωπαϊκού πολιτισμού³⁴⁷.

Η συζήτηση για τη θεοδικία είναι αναγκαστικά συζήτηση για τη συμμετοχή ή όχι του Θεού στις φυσικές καταστροφές. Εδώ ανοίγονται δύο δρόμοι ερμηνείας: είτε αυτού του είδους οι καταστροφές είναι «σημάδια» ή «προειδοποιήσεις» του Θεού οπότε απαιτείται μεταμέλεια και προσευχή (ηθική θεώρηση) είτε είναι αναπόφευκτα φυσικά φαινόμενα, στα οποία ο Θεός δεν παρεμβαίνει οπότε δεν μπορούμε να κατηγορήσουμε κανέναν και τίποτα, αλλά σιωπηλά να αναλάβουμε το ρίσκο της έκθεσής μας σε κίνδυνο³⁴⁸.

Είμαστε στο πεδίο της λεγόμενης ερμηνευτικής των καταστροφών. Αυτό που βλέπουμε θεωρητικά έχει πολλαπλές πρακτικές ακολουθίες στις κατά τόπους περιπτώσεις. Στην επαρχία *Aceh*, για παράδειγμα, το ένοπλο κίνημα *GAM* και ο στρατός αλληλοκατηγορούνταν για το τσουνάμι και τις συνέπειες του προκριμένου να αποκτήσουν πλεονεκτήματα στη μεταξύ τους διαμάχη· οι χριστιανοί φονταμενταλιστές ερμήνευαν το τσουνάμι ως «δείγμα» της θείας επέμβασης για την προώθηση της ιεραποστολικής δραστηριότητας· οι ισλαμιστές φονταμενταλιστές έβλεπαν και αυτοί ένα «σημάδι» του Θεού, που όμως είχες να κάνει με

³⁴⁷ David Chester, «Theology and disaster studies: the need for dialogue», *JVGR*, 146 (2005), 322-323.

³⁴⁸ John Campbell- Nelson, *Religion and Disaster: a critical reflection from Alor earthquake 2004*, Working Paper, No. 8, Institute of Indonesia Tenggara Timur Studies, February 2008, 10, <http://www.ntt-academia.org/files/WP8-JCN-Religion-Disaster-02-2008.pdf>

προειδοποίηση όσον αφορά στην αυστηρότερη τήρηση του ισλαμικού νόμου· οι ΗΠΑ είδαν το τσουνάμι σαν ευκαιρία να προσφέρουν οικονομική και ανθρωπιστική βοήθεια στους Ινδονήσιους μουσουλμάνους και να βελτιώσουν την εικόνα τους στον ισλαμικό κόσμο, ενώ οι αντίπαλοι των ΗΠΑ αιτιολογούσαν το τσουνάμι σαν αποτέλεσμα μίας κρυφής, υποθαλάσσιας πυρηνικής δοκιμής των ΗΠΑ στον Ινδικό ωκεανό³⁴⁹.

Η ερμηνευτική των καταστροφών είναι πολυσυλλεκτική. Μπορεί να περιέχει και να περιλαμβάνει θρησκευτικές ή πολιτικές ερμηνείες, ή ακόμα και συνωμοσίες παγκόσμιας κλίμακας. Θα μπορούσε βέβαια να αναρωτηθεί κανείς για ποιο λόγο εστιάζουμε στην ερμηνευτική των καταστροφών και όχι στην θεολογία (κάθε θρησκείας) για το πώς αντιμετωπίζει τις φυσικές καταστροφές. Θεωρώ πως η απάντηση είναι απλή. Η θεολογία ως τέτοια είναι ένα ολόκληρο δογματικό σύστημα, όμως η φυσική καταστροφή είναι πάντοτε συγκεκριμένο συμβάν σε τόπο και χρόνο, το οποίο ερμηνεύεται από το ανθρώπινο υποκείμενο στη βάση πίστης, παραδοχών και αντιλήψεων. Δεν έχουμε να κάνουμε με ένα θεωρητικό θεολογικό πρόβλημα ερμηνείας, αλλά με απώλειες ζωών, σπιτιών και περιουσίας.

Τέλος, υπάρχει η κοινωνική τοποθέτηση (*sociallocation*) της κάθε κοινότητας που παίζει σημαντικό ρόλο στον τρόπο ερμηνείας των φυσικών συμβάντων. Αυτό σημαίνει ότι πλούσιοι και φτωχοί ενός τόπου μπορεί να μοιράζονται τις ίδιες θρησκευτικές αντιλήψεις ή να φέρουν τις ίδιες παραδόσεις, όμως ο σεισμός μπορεί να προκαλέσει μεγαλύτερη καταστροφή στους μεν από τους δε. Είναι κατανοητό ότι αυτό θα τύχει διαφορετικής ερμηνείας³⁵⁰.

2α. Φυσικές καταστροφές και θρησκεία.

Είναι αλήθεια ότι η δυτική, ευρωπαϊκή άποψη για τις φυσικές καταστροφές καταστατικά θέτει τη φύση ενώπιον του ανθρώπου και του πολιτισμού του. Οι

³⁴⁹Αυτόθι, 14.

³⁵⁰Αυτόθι, 12εξ.

παραδοσιακές κοινωνίες όμως έχουν μάθει να ζουν κοντά στη φύση και στα απρόοπτα που αυτή παρουσιάζει. Οπότε σε πολλές περιπτώσεις είναι διάχυτη η υποψία ότι οι φυσικές καταστροφές προκαλούνται από δυτικές δυνάμεις, με σκοπό την εκμετάλλευση των φυσικών πόρων των περιοχών που πλήττονται- όπως καταλαβαίνουμε αυτές οι υποψίες κυκλοφορούν ιδιαίτερα σε περιοχές που μόλις πρόσφατα έχουν απαλλαγεί από την δυτική αποικιοκρατία.

Την στενή σχέση ανθρώπου- φύσης όμως παραβιάζουν και οι μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες· είναι χαρακτηριστικό ότι μετά από τον φονικό σεισμό στο Κασμίρ, πολλοί ήταν αυτοί στο Πακιστάν που τον ερμήνευσαν σαν τιμωρία από τον Θεό, ενώ την ίδια ακριβώς ερμηνεία έδωσαν Καθολικοί και Ευαγγελικοί στην Ονδούρα, στην περίπτωση των καταστρεπτικών πλημμυρών μετά από την έλευση του κυκλώνα *Mitch*³⁵¹.

Η ιδέα- μοτίβο της θείας τιμωρίας μέσω της φύσης είναι ένας κοινός τόπος τόσο για τους χριστιανούς όσο και για τους μουσουλμάνους. Μπορεί πολλοί χριστιανοί της Ινδονησίας να θεώρησαν ότι το τσουνάμι που χτύπησε την επαρχία *Aceh* ήταν μία εκδίκηση του Θεού απέναντι στους μουσουλμάνους που είχαν κακομεταχειριστεί την χριστιανική μειονότητα, πυρπολώντας τις εκκλησίες³⁵², αλλά και η ισλαμική θρησκευτική παράδοση έχει μία πλούσια ιστορία για τις φυσικές καταστροφές ως θεϊκά χτυπήματα τιμωρητικού χαρακτήρα.

Όταν ο Θεός θέλει να τιμωρήσει τους άδικους και τους ψεύτες στέλνει επιδημίες και σεισμούς. Παραλλαγή αυτού του μοτίβου είναι και η εσχατολογική παράδοση, η οποία βλέπει τους σεισμούς και τις επιδημίες σαν σημεία της έλευσης της Ημέρας της Κρίσης (Κοράνι, σούρα 99, «Ο σεισμός»). Κάνουμε λόγο για παραλλαγή μοτίβου, διότι οι εσχατολογικές καταστροφές έρχονται μετά από μία προϊούσα ηθική παρακμή της κοινωνίας. Είναι λοιπόν πράξεις τιμωρίας του

³⁵¹ Andreana Reale, «Act of God(s): the role of religion in disaster risk reduction», *HEM*, 45 (2010), <http://www.odihpn.org/humanitarian-exchange-magazine/issue-48/acts-of-gods-the-role-of-religion-in-disaster-risk-reduction>

³⁵² Bismal Kanti Paul, MD. Nadiruzzaman, «Religious interpretations for the causes of the 2004 Indian Ocean Tsunami», *AP*, 41/1 (2013), 71.

παντοδύναμου Θεού, οι οποίες όμως καταστρέφουν μία ήδη φθαρμένη κατάσταση και ανοίγουν τον δρόμο για μία νέα κοινότητα ζωής ανθρώπου και Θεού³⁵³.

Εν τούτοις η ανθρώπινη ανησυχία και τα αναγκαστικά ερωτήματα περί θεοδικίας που εγείρονται από τις φυσικές καταστροφές δεν μπορούν εύκολα να απαλυνθούν μέσα από επεξεργασμένες θεολογικές έννοιες. Το ισλάμ αναγνωρίζει αυτή τη θλιβερή πραγματικότητα του πόνου και της απώλειας. Διαμορφώνεται λοιπόν μία παράδοση που θέλει όχι μόνο τους ιερούς πολεμιστές της πίστης να πηγαίνουν στον Παράδεισο αλλά και τα αθώα θύματα των φυσικών καταστροφών. Πρόκειται για τις απώλειες που λαμβάνουν χώρα για μία υπόθεση του Θεού³⁵⁴.

Η αντιμετώπιση της οδυνηρής πραγματικότητας μίας φυσικής καταστροφής μπορεί να ποικίλλει. Είδαμε για μία προσαρμογή της ισλαμικής θεολογικής παράδοσης, η οποία εγκαταλείπει το απόλυτο δόγμα της θεϊκής τιμωρίας, καθώς τα αθώα θύματα εξισώνονται με τους ιερούς πολεμιστές που χάνουν την ζωή τους στο πεδίο της μάχης και ανταμείβονται με τον Παράδεισο. Μία άλλη προσέγγιση της ίδιας απορίας είναι η πρόσμειξη παραδοσιακών στοιχείων σε μονοθεϊστικές θρησκείες. Για παράδειγμα, στις Φιλιππίνες- μία κατά βάση χριστιανική χώρα, παρά την ύπαρξη ισχυρής μουσουλμανικής μειονότητας- οι διάφορες καταστροφές όπως οι συχνοί κυκλώνες και οι πλημμύρες, αλλά και οι σεισμοί ή οι εκρήξεις των ηφαιστειών «ανθρωποποιούνται». Πρόκειται για την επιβίωση ενός μυστικισμού της φύσης που κάνει οραματιστές να προβλέπουν τις καταστροφές ή πνευματιστές να δέχονται μηνύματα από την Παρθένο Μαρία ώστε με τη διενέργεια της κατάλληλης θρησκευτικής τελετής να αποσοβηθεί μία καταστροφή³⁵⁵.

³⁵³ Anna Akasoy, «Islamic attitudes to disasters in the Middle Ages: a comparison of earthquakes and plagues», *MHJ*, 10/1-2 (2007), 392-396.

³⁵⁴ Αυτόθι, 398.

³⁵⁵ Greg Bankoff, «In the eye of the storm: the social construction of the forces of the nature and the climatic and seismic construction of God in Philippines», *JSAS*, 35/1 (2004), 97.

Φαίνεται ότι ο χριστιανικός Θεός εντάσσεται και λειτουργεί σε έναν παράλληλο κόσμο πνευμάτων και ενσωματώνεται σε αυτόν, διατηρώντας την υψηλότερη θέση. Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός έχει δύο όψεις: μία της χάριτος που απλώνεται και συνέχει όλη τη φυσική δημιουργία, αλλά και μία της οργής και της εκδίκησης που κατακλύζει τη φύση όταν επιθυμεί να τιμωρήσει τους αματωλούς ανθρώπους. Ο μυστικισμός της φύσης πλέον συνυπάρχει με τον ισχυρό μονοθεϊσμό.

Αυτή την ιδιαίτερη συνύπαρξη αναγνώρισαν και ανέδειξαν και πολλοί χριστιανοί θεολόγοι που έδρασαν στις αναπτυσσόμενες χώρες, και ειδικότερα στην Λατινική Αμερική. Για παράδειγμα όσον αφορά στις ηφαιστειακές εκρήξεις στην ζώνη της Ινδονησίας πολλοί ερευνητές ανέδειξαν μία ερμηνευτική της καταστροφής που προέκυψε από ένα ιδιαίτερο αμάλγαμα ισλαμικών, ινδουιστικών, χριστιανικών και προ- χριστιανικών πνευματικών παραδόσεων, άλλοι εστιάζοντας σε καταστροφές στον Ισημερινό έδειξαν πως προ- χριστιανικές ανιμιστικές παραδόσεις παρέμειναν ζωντανές στη σύγχρονη εποχή. Σε κάθε περίπτωση οι φυσικές καταστροφές είτε ενισχύουν τον κυρίαρχο ρόλο της επικρατούσας θρησκείας στην περιοχή είτε αναδεικνύουν ιδιαίτερες συνθέσεις δοξασιών και ετερογενών πνευματικών αντιλήψεων³⁵⁶.

Στην προκείμενη περίπτωση οφείλουμε μία βασική διευκρίνιση. Το γεγονός ότι οι φυσικές καταστροφές και οι απώλειες που αυτές επιφέρουν ερμηνεύονται και κατανοούνται με θρησκευτικούς όρους δεν σημαίνει ότι δεν έχουμε μία εργαλειακή χρησιμοποίηση από διάφορες πολιτικές δυνάμεις. Ο σεισμός το 1944 στην Αργεντινή που θεωρήθηκε ως θεϊκή παρέμβαση, χρησιμοποιήθηκε επίσης και για την ανάδειξη του Περόν ως εθνικού ήρωα, άλλος σεισμός το 1940 στην Ρουμανία που και αυτός εκλήφθηκε ως θεϊκή πράξη τιμωρίας υιοθετήθηκε από τον Χίτλερ και τους ναζί υποστηρικτές του στην περιοχή για να ειπωθεί ότι ο Θεός είναι με την πλευρά των ναζιστών· το ίδιο φαινόμενο το 1915 στην Ιταλία ερμηνεύθηκε ως ανταπόδοση του Θεού για τη βία του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου ή σαν εκδίκηση για τη συμπεριφορά της νεολαίας εκείνη την εποχή, ενώ το 1976 στο σεισμό της Γουατεμάλα η θεολογική ερμηνεία της καταστροφής δεν εμπόδισε τους Καθολικούς και τους Προτεστάντες να

³⁵⁶ David Chester, ό.π., 324.

«συγκρουσθούν» στα πλαίσια της ανθρωπιστικής βοήθειας που προσέφεραν, την ίδια στιγμή που η ρωμαιοκαθολική «θεολογία της απελευθέρωσης» έβρισκε πρόσφορο έδαφος για επέκταση του κηρύγματος της³⁵⁷.

Συμπερασματικά μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1990 οι περισσότεροι χριστιανοί θεολόγοι αλλά και οι διάφορες χριστιανικές οργανώσεις που ασχολούνταν με την παροχή βοήθειας στα θύματα των ανθρωπιστικών καταστροφών είχαν υιοθετήσει το κλασικό ερμηνευτικό μοντέλο «του καλύτερου δυνατού κόσμου που δημιουργήθηκε ποτέ». Από τότε και εξής καθώς μάλιστα η κλιματική αλλαγή είναι περισσότερο από ευδιάκριτη είμαστε μπροστά στην παραδοχή ενός πολύ πιο σύνθετου ερμηνευτικού μοντέλου που έχει να κάνει με τη συνέργεια πολλών παραγόντων όπως είναι η αλληλεξάρτηση των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και του περιβάλλοντος, οι οικιστικές επεκτάσεις σε ευαίσθητες περιοχές, η αλόγιστη χρήση φυσικών πόρων που καταστρέφουν φυσικά αναχώματα στα αποτελέσματα φυσικών καταστροφών³⁵⁸.

2β. Φυσικές καταστροφές και Θεός- Ισλάμ.

Στην ισλαμική παράδοση όλη η φύση είναι δημιουργημένη με τάξη και μέτρο από τον Θεό. Είναι χαρακτηριστικές οι αραβικές λέξεις *qadar* (μέτρο) και *miqdar* (ισορροπία) που προσδιορίζουν τις θεϊκές αναλογίες της δημιουργίας της φύσης. Οι φυσικές καταστροφές υπάρχουν σαν έννοια στην αραβική γλώσσα (*al-jawa'ir*), όμως δεν συναντιούνται έτσι ούτε στο Κοράνι ούτε στην παράδοση (*hadith*). Αντίθετα, στο Κοράνι, υπάρχει συγκεκριμενοποίηση των φυσικών φαινομένων (*rajfah*= σεισμός,

³⁵⁷ David Chester, Angus Dunkan, «Responding to disasters within the Christian tradition, with reference to volcanic eruptions and earthquakes», *Religion* 40 (2010), 88-89.

³⁵⁸ Αυτόθι, 92.

tufan= πλημμύρα, *hasib*= βίαιος κυκλώνας), που μάλιστα συνδέονται και με εσχατολογικά γεγονότα τελικής κρίσης³⁵⁹.

Πέρα από την εσχατολογική διάσταση των φυσικών καταστροφών, ο Θεός χρησιμοποιεί αυτά τα φαινόμενα προκειμένου να τιμωρήσει παραβιάσεις του ισλαμικού ηθικού κώδικα- εδώ, τα παραδείγματα των παλαιοδιαθηκικών ιστοριών του Φαραώ, του Νώε και του Λωτ είναι χαρακτηριστικά. Οι νόμοι της φύσης δεν παραβιάζονται από τη θέληση του Θεού. Αυτό σημαίνει ότι όταν ο Θεός θέλει να τιμωρήσει, εγείρει/ διεγείρει φυσικές αιτίες όπως στην περίπτωση του σεισμού ή σε αυτήν του τσουνάμι. Το μέτρο και η ισορροπία είναι οι βασικές συντεταγμένες ρύθμισης του κοσμικού σχεδίου, όμως υπάρχει πάντα περιθώριο στον άνθρωπο να επενεργήσει πάνω στον φυσικό κόσμο με την ελεύθερη βούλησή του, προκαλώντας ακόμη και ζημιά και επιφέροντας πάνω του τη θεϊκή τιμωρία³⁶⁰. Ο φυσικός κόσμος και τα στοιχεία του έχει τη δυνατότητα να προκαλεί τόσο θετικές συνέπειες όσο και αρνητικές παρενέργειες για τη ζωή των ανθρώπων. Εάν ο Θεός απέτρεπε τις αρνητικές συνέπειες των φυσικών φαινομένων, τότε θα ακύρωνε και τις όποιες θετικές συνέπειες των ίδιων αυτών φαινομένων. Αυτό παρέχει μία εξήγηση-απάντηση στο πρόβλημα της θεοδικίας από ισλαμική άποψη, δηλαδή πως είναι δυνατό να συνδυάζεται η παντοδυναμία και η αγαθότητα του Θεού με τα καταστροφικά αποτελέσματα φυσικών στοιχείων που έχουν δημιουργηθεί από τον ίδιο τον Θεό³⁶¹

Όταν έπληξε το τσουνάμι την επαρχία *Satun* στη νότια Ταϊλάνδη, τα θέματα της θεοδικίας ήλθαν στο προσκήνιο. Καθώς πολλοί αθώοι άνθρωποι πέθαναν, μία ισλαμική ερμηνεία της φυσικής καταστροφής ήταν αυτή που την είδε σαν «σημάδι»,

³⁵⁹ Abdul Kabir Hussain Solihu, «Making sense of natural disasters: an Islamic hermeneutics of malevolent phenomena in nature and its implication for sustainable development», *AJISS*, 24/1, 50-51, http://www.i-epistemology.net/v1/attachments/916_ajiss24-1-stripped%20-%20Solihu%20-%20Making%20Sense%20of%20Natural%20Disasters.pdf

³⁶⁰ Αυτόθι, 61-62.

³⁶¹ Αυτόθι, 64.

«προειδοποίηση» και όχι σαν τιμωρία για κάποιες προηγηθείσες κακές πράξεις. Δεν ήταν όμως και η μόνη. Ένα πολύ πιο συνηθισμένο μοτίβο ερμηνείας ήταν αυτό της θείας τιμωρίας για κακές πράξεις που ελεύθερα διαπράττει ο άνθρωπος. Σε αυτή την περίπτωση το γεγονός ότι η φυσική καταστροφή πλήττει τυφλά και θανατώνει και ανθρώπους που δεν έχουν φταίξει σε τίποτε, αποδίδεται στη δομή αυτού του ανθρώπινου κόσμου.

Η «λατρευτική» παραλλαγή αυτής της ιδέας της θείκης τιμωρίας θέλει την τεράστια ποσότητα καθαρού νερού που απελευθερώθηκε και κατέκλυσε ως τσουνάμι τις περιοχές της νοτιοανατολικής Ασίας να ερμηνεύεται από τους κατοίκους ως εξαγνιστική και καθαρτήρια δύναμη. Είναι το νερό που έρχεται να καθαρίσει «τα βρώμικα μέρη» που έχουν μολυνθεί, υλικά και ηθικά, από την αμαρτωλή και παράνομη σεξουαλικότητα³⁶². Και όχι μόνο. Μία ολόκληρη γκάμα προσδιορισμών της τιμωρίας παρατίθεται. Τα «ιερά μέρη» έχουν σπιλωθεί από τους μουσουλμάνους που δεν τηρούν τον ισλαμικό νόμο και ακολουθούν έναν υλιστικό τρόπο ζωής, με τη χρήση ναρκωτικών, την χρήση και κατάχρηση αλκοόλ, την φιλαργυρία κα.³⁶³. Το γεγονός ότι τα κύματα του τσουνάμι έπληξαν με ιδιαίτερη σφοδρότητα το *KhaoLak* και το *Phuket*, στη νότια Ταϊλάνδη, φημισμένες τουριστικές περιοχές στις οποίες συρρέουν δυτικοί τουρίστες για να ικανοποιούν τις σεξουαλικές τους επιθυμίες, εύκολα ερμηνεύθηκε ως τρόπος θείας τιμωρίας και εξαγνισμού ενός «μολυσμένου τόπου». Η λέξη *balasq*= εξολόθρευση, εξαφάνιση χρησιμοποιείται από τους ντόπιους για να περιγράψει την ενέργεια της φυσικής καταστροφής πάνω σε αυτά τα μέρη³⁶⁴.

³⁶² Claudia Merli, «Context- bound Islamic theodicies: the tsunami as supernatural retribution vs. natural catastrophe in Southern Thailand», *Religion* 40 (2010), 108.

³⁶³ Από μαρτυρία ενός μουσουλμάνου κατοίκου της νότιας Ταϊλάνδης: «Αυτό το μέρος ήταν παλιά ένα karaokebar. Σε αυτό το χωριό! Τότε ο Allah αποφάσισε να το καταστρέψει, στην πράξη ήταν πολύ κοντά σε ένα ισλαμικό μουσουλμανικό νεκροταφείο. Στο νεκροταφείο αυτό που διασώθηκε άθικτο είναι θαμμένος ένας άγιος γέρος του χωριού, στο μνήμα του οποίου ήταν αναμμένα κεριά και ο λαός πρόσφερε θυμίαμα», αυτόθι, 110.

³⁶⁴ Οι μολυσμένες περιοχές όπως ήταν το Aceh ήταν τέτοιες με διπλό τρόπο: είτε φυσικά/ βιολογικά μολυσμένες λόγω της ανατάραξης των υδάτων και τη διακοπή

Προσοχή, όμως! Οι αφηγήσεις των ντόπιων παρουσιάζουν μία ευρεία ερμηνευτική γκάμα. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι η έννοια της «εξολόθρευσης» και η σημασία της εξαγνιστικής καταστροφής του τσουνάμι επικεντρώνεται στην ηθική διάσταση του τουριστικού ρεύματος (τουλάχιστον στην περιοχή της νότιας Ταϊλάνδης), και δεν αφορά τις καταστροφές των ντόπιων, που μπορεί να είναι ευσεβείς και δεν έχουν φταίξει σε τίποτε³⁶⁵

Οι θαυμαστές διασώσεις που κυκλοφορούν εκτενώς μετά την καταστροφή, είτε είναι αληθινές είτε υπερβολικές, αποτελούν ένα πολύτιμο υλικό τεκμηρίωσης που μας δείχνει πως αντιλαμβάνονταν οι ντόπιοι μουσουλμάνοι το έκτακτο αυτό γεγονός. Αναφέρεται ότι «δύο δυτικοί τουρίστες που είχαν πάει διακοπές στο νησί *PhiPhi*, άρχισαν να τρέχουν αναζητώντας καταφύγιο όταν χτύπησε το τσουνάμι. Πήγαν τελικά στο τοπικό τζαμί μαζί με πολύ ακόμη κόσμο. Ενώ ο ένας έτρεχε είδε σε όραμα το *Baitullah*, δηλαδή το οικοδόμημα που φυλάσσει τον ιερό, μαύρο λίθο στη Μέκκα. Όταν σώθηκαν από την καταστροφή, ο τουρίστας που είχε δει το όραμα, μεταστράφηκε στο Ισλάμ»³⁶⁶.

Μία ερμηνεία ισλαμιστών θεολόγων στην επαρχία *Aceh* βλέπει την φυσική καταστροφή σαν σημάδι θυμού του Θεού, επειδή οι μουσουλμάνοι σκοτώνουν ο ένας τον άλλον σε έναν διαρκή και αμείωτο εμφύλιο πόλεμο. Άλλοι διαπιστώνοντας ότι οι γυναίκες ήταν τα περισσότερα θύματα του τσουνάμι στις κοινότητες στην *Kajhu*, *Banda Aceh* και στις γύρω περιοχές, δεν κατέληξαν στο φυσιολογικό συμπέρασμα ότι στις κοινότητες αυτές οι γυναίκες ασχολούνται αποκλειστικά με τις οικιακές δουλειές και την ανατροφή των παιδιών, αδυνατώντας να σκαρφαλώσουν

της ντόπιας οικονομίας από το τσουνάμι είτε ηθικά/ θρησκευτικά. Κάποιος παρατηρούσε ότι ενώ τα πάντα καταστράφηκαν στην περιοχή, αυτά που δεν έπαθαν απολύτως τίποτα ήταν το τζαμί (*masjid*) και το μουσουλμανικό κοιμητήριο (*kubon*), βλ. και C. Merli, «ReligiousinterpretationsofTsunamiinSatunprovince, SouthernThailand: reflectionsonethnographicandvisualmaterials», *SvenskReligionshistoriskArsskrift*, 14 (2009), 162.

³⁶⁵ Αυτόθι, 166.

³⁶⁶ Αυτόθι, 164.

στα δέντρα ή να τρέξουν προς τους γύρω λόφους- τη στιγμή που οι άνδρες τους είχαν φύγει για ψάρεμα-, αλλά θεώρησαν ότι ο Θεός έχει δυσареστηθεί με τη διαγωγή των γυναικών. Το αποτέλεσμα ήταν ότι μετά την φυσική καταστροφή περιπολίες ισλαμιστών φονταμενταλιστών καταδίωκαν γυναίκες στην περιοχή όταν έκριναν ότι η ενδυμασία τους δεν ήταν σωστή ή εάν κυκλοφορούσαν ασυνόδευτες στους δρόμους³⁶⁷.

Η ηθική παρακμή της κοινωνίας και η απομάκρυνση από τον δρόμο του Θεού είναι δύο βασικά μοτίβα της ερμηνευτικής της καταστροφής στο ισλαμικό πλαίσιο. Η ηθική διάσταση όμως ποτέ δεν είναι σε «καθαρή» μορφή, δηλαδή αποδεσμευμένη από κάθε κοινωνικό ή πολιτικό πλαίσιο αναφοράς. Όταν, για παράδειγμα, συνέβη η ηφαιστειακή έκρηξη στο *Krakatoa* και το τσουνάμι το 1883, η ερμηνεία που τότε κυριάρχησε είχε να κάνει με τη θεική τιμωρία λόγω της υφισταμένης τότε αποικιοκρατίας. Αυτό πυροδότησε μία σειρά από γεγονότα που ακολούθησαν και οδήγησαν στην εξέγερση κατά της Ολλανδικής κατοχής. Η πολιτική διάσταση της φυσικής καταστροφής αναγνωρίστηκε και στο τσουνάμι του 2004, και συνδέθηκε με τον ένοπλο αγώνα και τη διεκδίκηση αυτονομίας στο *Aceh* (ή, αντίστοιχα, με την επίλυση του διαρκούς εμφυλίου πολέμου στη Σρι Λάνκα)³⁶⁸.

Η ερμηνεία της καταστροφής έχει τις πολιτικο- κοινωνικές της συνάψεις και σε ένα άλλο επίπεδο. Κάναμε λόγο στο προηγούμενο κεφάλαιο για την ινδονησιακή ισλαμική μεταρρυθμιστική κίνηση της *Muhammadiyah*, μία οργάνωση που χρονολογείται από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα και απηχεί μεταρρυθμιστικές ιδέες των μορφωμένων αστικών στρωμάτων της χώρας. Σύμφωνα, λοιπόν, με την *Muhammadiyah* φυσικές καταστροφές όπως εκρήξεις ηφαιστείων μπορούν να είναι απλά φυσικά φαινόμενα που δεν κρύβουν κάποια μεταφυσική διάσταση, αλλά μπορεί επίσης να αποτελούν μία δοκιμασία του Θεού (*ujian*) ή μία θέληση του Θεού (*sunnatullah*). Η τελευταία ερμηνεία, αυτή της θέλησης του Θεού, κατανοείται από τους μεταρρυθμιστές *Muhammadiyah* όχι σαν τιμωρία ή κολασμός (*azab*), αλλά σαν

³⁶⁷ BismalKantiPaul, MD. Nadiruzzaman, ό.π., 71. Βλ. και Jean- Christophe Gaillard et al., ό.π., 32.

³⁶⁸ Claudia Merli, ό.π., 108.

έλεος του Θεού, ο οποίος με αυτό τον τρόπο ενισχύει την καθημερινή πίστη και αντοχή των πιστών μουσουλμάνων³⁶⁹. Η εν λόγω κίνηση αποσυνδέει την φύση και τους νόμους της από κάθε ηθική- τιμωρητική θεώρηση. Ισχυρίζεται ότι αυτά και άλλα ανάλογα φυσικά φαινόμενα υπάρχουν και θα υπάρχουν στο μέλλον, καθώς υπακούουν στους νόμους της φύσης όπως αυτοί έχουν τεθεί από τον ίδιο τον Θεό.

Η συνάφεια πολιτικο- κοινωνικών γεγονότων με θεολογικά ή και αποκαλυπτικά μοτίβα υπάρχει και στην ερμηνεία κάποιων στο *Aceh* ότι το τσουνάμι συνδέεται στενά με τη διαδικασία εξόρυξης πετρελαίου από ξένες εταιρείες στην γύρω θαλάσσια ζώνη· στο σημείο αυτό δεν κατηγορείται τόσο η οικονομική αυτή επένδυση όσο το γεγονός της απληστίας και της αδιαφορίας για την εκμετάλλευση ενός φυσικού πόρου³⁷⁰. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε μία άλλη χρονική στιγμή, στον σεισμό του 2006, μία ομάδα ψαράδων της περιοχής κατέληξε στο συμπέρασμα ότι

³⁶⁹ Mohammad Rokib, «The importance of faith- based organization in shaping natural disaster: case study of Muhammadiyah», *Jurnal Studi Masyarakat Islam* 15/2 (2012), 325, <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/view/1669>

³⁷⁰ Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθούμε και σε έναν συνδυασμό της μόνιμης υποψίας των ντόπιων απέναντι στα δυτικά ή κρατικά συμφέροντα εκμετάλλευσης των φυσικών πόρων με πανάρχαιες μυθολογικές αφηγήσεις. Για παράδειγμα όταν χτύπησε ισχυρός σεισμός το νησί *Alor* της Ινδονησίας, στις 12 Νοεμβρίου του 2004, πολλοί κάτοικοι της περιοχής συνδύασαν τις ενέργειες εξόρυξης γαιοθερμικής ενέργειας από την κεντρική κυβέρνηση στην περιοχή κοντά στο επίκεντρο της σεισμικής δραστηριότητας με τον τοπικό μύθο για μία μάγισσα που παγιδεύτηκε στην σπηλιά της και θάφτηκε ζωντανή από τους χωρικούς που ζήλευαν τις μαγικές της ικανότητες. Όταν αυτή της η σπηλιά ταράχτηκε από τις εξορύξεις της κυβέρνησης, αυτή προκάλεσε τον καταστροφικό σεισμό. Η ερμηνεία των χριστιανών της περιοχής για τον σεισμό ως τιμωρία του Θεού για τις αμαρτίες των κατοίκων του νησιού *Alor* υπήρξε μία προσπάθεια ανύψωσης της χριστιανικής θρησκείας απέναντι στις μυθολογικές, τοπικές παραδόσεις από τη μία πλευρά, και από την άλλη σαν μία προσπάθεια θεολογικής αντιπαράθεσης απέναντι στα αποτελέσματα της σύγχρονης τεχνικής- εξορυκτικές δραστηριότητες, βλ. και JohnCampbell- Nelson, ό.π.

με τέτοιου είδους πρακτικές θα έλθει μία ημέρα που «η Ινδονησία θα εξαφανιστεί»³⁷¹.

Η φύση είναι δημιουργημένη από τον Θεό. Η φύση είναι όργανο θεϊκής παρουσίας. Ο σχηματισμός των νεφών, τα κύματα του τσουνάμι στη Σρι Λάνκα, η κίνηση των ψαριών, τα κλαδιά των φοινικόδεντρων που λίγο πριν την καταστροφή λυγίζουν σε στάση προσευχής, τα τζαμιά που στέκουν στη θέση τους ενώ όλη η γύρω περιοχή έχει εξαφανιστεί είναι σημάδια για τους μουσουλμάνους κατοίκους αυτής της «κρυφής» θεϊκής παρουσίας.

Το Ισλάμ διατηρεί μία περισσότερο «εργαλειακή» αντίληψη περί παθών και οδύνης των ανθρώπων. Ο Θεός χρησιμοποιεί τα φυσικά φαινόμενα για να επαναφέρει πίσω τους πιστούς στην οδό της αληθινής θρησκείας. Παρά τις όποιες άλλες τάσεις ερμηνείας, που ενδέχεται να έχουν μία περισσότερο φιλελεύθερη ή ορθολογιστική αντίληψη περί φυσικής καταστροφής, θεωρούμε ότι στην ισλαμική συνείδηση γεγονότα τόσο ξαφνικά, σημαντικά και με πολλαπλές αρνητικές επιπτώσεις μπορούν να κατανοηθούν κυρίως ως «σημάδια», «προειδοποιήσεις» ή τιμωρίες³⁷². Πολύ περισσότερο στην σύγχρονη εποχή, κατά την οποία παρατηρείται μία «υποχώρηση» της φιλελεύθερης θεολογίας μίας απρόσωπης, αυτόνομης φύσης με τους δικούς της νόμους και έρχεται ολοένα στην επιφάνεια η «εικόνα» ενός προσωπικού, «άγριου» Θεού που θέλει να τιμωρήσει την ακολασία και την πλεονεξία³⁷³. Σε αυτό το επίπεδο θα μπορούσαμε να εντάξουμε την μετέπειτα επικράτηση στην επαρχία *Aceh* της σαρία και των ισλαμιστών φονταμενταλιστών.

³⁷¹ Αυτόθι, 109.

³⁷² David Chester, «Theology and disaster studies: the need for dialogue», *JVGR*, 146 (2005), 325.

³⁷³ R.S. Sugirtharajah, «Tsunami, text and trauma: hermeneutics after the Asian Tsunami», *Biblical Interpretation* 15 (2007), 126, <http://static1.squarespace.com/static/500ee7f0c4aa5f5d4c9fee39/t/53e92408e4b06ce828ec832f/1407788040826/Tsunami%2C+Text+and+Trauma...+Hermeneutics+after+the+Asian+Tsunami.pdf>

Ακόμα και αν δεχθούμε ότι οι φυσικές καταστροφές δημιουργούν ένα ψυχολογικό κλίμα που είναι ευνοϊκό για την ανάπτυξη μίας περισσότερο «αυστηρής» θεολογικής ερμηνείας (ο Θεός τιμωρεί τους αμαρτωλούς ανθρώπους), από την άλλη πλευρά δεν λείπουν και άλλες ερμηνείες. Είπαμε και σε μία άλλη συνάφεια ότι και στο Ισλάμ υπάρχει μία μεγάλη γκάμα ερμηνειών της σχέσης της θεϊκής παρέμβασης με τις φυσικές καταστροφές. Σε έρευνα σε μαθητές και σπουδαστές της επαρχίας *Aceh* οι γνώμες για το τσουνάμι ήταν στην πλειοψηφία τους προς την κατεύθυνση ότι πρόκειται για «σημάδι» ή προειδοποίηση ή απλά θέλημα του Θεού. Δεν έλειψαν όμως και απόψεις που αιτιολογούσαν την καταστροφή μέσω αναγωγής σε καθαρά φυσικές αιτίες και παράγοντες. Ο συνδυασμός των δύο αυτών ερμηνειών συναντιέται στο ερώτημα σχετικά με το ποιες προετοιμασίες πρέπει να κάνει ο άνθρωπος για να προστατευτεί από τέτοιου είδους φυσικές καταστροφές.

Εντύπωση, λοιπόν, προκαλεί το γεγονός ότι ενώ οι περισσότεροι απαντούν ότι ο άνθρωπος πρέπει να επιστρέψει και πάλι στην οδό του Θεού, ότι πρέπει να τηρεί τον νόμο και να προσεύχεται, την ίδια στιγμή δίνονταν απαντήσεις σχετικά με την εκπαίδευση του κόσμου για αυτά τα φαινόμενα, για τη δημιουργία παρατηρητηρίου έγκαιρης προειδοποίησης, για την αποφυγή εγκατάστασης σε παραθαλάσσιες ζώνες με υψηλή επικινδυνότητα, για την συντήρηση ελωδών περιοχών που λειτουργούν ως ανάχωμα στα κύματα του τσουνάμι³⁷⁴.

Γενικότερα, η περιβαλλοντική ευαισθησία στην Ινδονησία μόνο τα τελευταία χρόνια τείνει να συνδυασθεί με τις θεολογικές ισλαμικές διδασκαλίες. Αυτή η σύνθεση έγκειται σε προσπάθειες πολλών ΜΚΟ και *ulama*, οι οποίοι προσπαθούν να εντοπίσουν στα κείμενα της διδασκαλίας την χρησιμοποιούμενη για το «περιβάλλον» αραβική λέξη *al-bi'a*. Αντίστοιχα ο ινδονησιακός όρος *lingkunganhidup*, δηλαδή το

³⁷⁴ Wignyo Adiyoso, Hidehiko Kanegae, «The preliminary study of the role of Islamic teaching in the disaster risk reduction (a qualitative case study of Banda Aceh, Indonesia)», *PEnS*, 17 (2013), 924.

«περιβάλλον»- αντίστοιχο της αραβικής λέξης *al-bi'ah* της τουρκικής *cevre*, έχει μία πολύ πρόσφατη ιστορία στη χρήση και στη διάδοσή του³⁷⁵.

Συγκεφαλαιώνοντας μπορούμε να πούμε ότι το γεγονός της φυσικής καταστροφής, με την εκατόμβη των αθών θυμάτων, είναι μία πρόκληση για την ανθρώπινη κατανόηση. Σε αυτήν την πρόκληση το Ισλάμ απαντά με πολλούς τρόπους. Τα κυρίαρχα μοτίβα απάντησης είναι η εμπιστοσύνη στην παντοδυναμία και στο έλεος του Θεού, η ανακήρυξη ως «μαρτύρων» (*syahid*) των αθών νεκρών που «συνωστίζονται» στις πύλες του Παραδείσου, η αποδοχή του μαρτυρίου και της ανελέητης δοκιμασίας από τον Θεό³⁷⁶, αλλά και τα «σημεία» προειδοποίησης ή τιμωρίας για συγκεκριμένες ανθρώπινες ενέργειες που ξεφεύγουν από την οδό του Θεού και την ηθική της κοινότητας (είτε αυτό σημαίνει ηθική χαλάρωση είτε δηλώνει τον διαρκή εμφύλιο πόλεμο μεταξύ Μουσουλμάνων πιστών).

2γ. Φυσικές καταστροφές και Θεός- Βουδισμός.

Στην περίπτωση του βουδισμού ισχύει ο απρόσωπος «μηχανισμός» του *karma*, σύμφωνα με τον οποίον οι προηγούμενες πράξεις του ανθρώπου ευθύνονται για τις συνέπειες που λαμβάνει τώρα αυτός. Πρόκειται κυρίως για έναν «μηχανισμό» ανταπόδοσης που δεν έχει όμως σαφή θεία χαρακτηριστικά και ούτε μπορούμε να πούμε ότι λειτουργεί σαν «τιμωρία»³⁷⁷. Από μαρτυρίες ειδικών στον βουδισμό και με

³⁷⁵ Fachruddin Majeri Mangunjaya, «Developing environmental awareness and conservation through Islamic teaching», *JIS*, 22/1 (2011), 43.

³⁷⁶ Σε μία ποιητική συλλογή με τον τίτλο *Pilgrimage to the Waves* (*Ziarah Ombak*) και η οποία εκδόθηκε το 2005 μπορούμε να δούμε συμπυκνωμένα όλα αυτά τα μοτίβα υπό τη μορφή ποιητικού λόγου, βλ. Edwin Wieringa, «God speak through natural disasters, but what does he say? Islamic interpretations in Indonesian Tsunami Poetry», *Aceh. History, Politics and Culture*, Arndt Graf, Susanne Schröter, Edwin Wieringa (eds.), Institute of Southeast Asian Studies, 2010, 316εξ.

³⁷⁷ Bill Broadway, «Divining a reason for devastation. Followers of various faiths differ on natural, supernatural explanations for Tsunami», *The Washington Post*,

αφορμή το καταστροφικό τσουνάμι αποκτούμε την γνώση για ένα κακό *karma*, μία τρόπον τινά συλλογή «αρνητικής ενέργειας» η οποία δεν έχει να κάνει καθόλου με την τύχη· τίποτα δεν είναι τυχαίο αλλά και τίποτε δεν είναι αιώνιο, κατά συνέπεια η φυσική καταστροφή λειτουργεί παιδευτικά καθώς δείχνει τι μπορεί να συμβεί εάν κανείς μαζεύει κακό *karma* με τις ενέργειες ή τις παραλείψεις του. Η προσωπική θεία παρέμβαση λείπει εντελώς από τη βουδιστική ερμηνεία της φυσικής καταστροφής. Η φύση λειτουργεί με τους δικούς της νόμους, άλλοτε ευεργετικά και άλλοτε βλαπτικά για την ανθρώπινη ζωή, οπότε δεν μπορεί να αποδίδεται κατηγορία στο Θεό ή σε κάποια δαιμονική δύναμη. Καταλαβαίνουμε ότι η λειτουργία των φυσικών νόμων γίνεται απόλυτα σεβαστή, γεγονός που οδηγεί σε μία ψυχολογία αποδοχής των συμβάντων.

Αυτό το απρόσωπο *karma* δεν αφορά όμως μόνο τις εξατομικευμένες υπάρξεις. Όλα είναι αλληλένδετα. Οι πράξεις και οι παραλείψεις του ενός επηρεάζουν το *karma* όλης της κοινότητας. Στη βουδιστική θεολογική επεξεργασία χρησιμοποιείται πλέον ο σχετικός όρος *sociokarma*, που χωρίζεται σε διάφορες υποκατηγορίες: σε μία απ' αυτές, για παράδειγμα, συναντούμε την λεγόμενη «κοινωνική συνάφεια» (*socialcontext*), δηλώνεται δηλαδή ότι εκτός κάποιων συγκεκριμένων εξαιρέσεων, κάθε *karma* λαμβάνει χώρα σε ένα κοινωνικό προκείμενο και έχει συνέπειες για την κοινότητα στο σύνολό της, σε μία άλλη κατηγορία συναντούμε την «καρμική υπερχείλιση» (*overflowkarma*), είτε θετικά σκεφτούμε τις άγιες πράξεις κάποιων είτε αρνητικά τις δαιμονικές πράξεις. Σε κάθε περίπτωση, το ενεργειακό- καρμικό απόθεμα ξεπερνά συγκεκριμένα χρονικά ή χωρικά όρια και μπορεί να επεκταθεί προς άλλες κοινότητες, κοινότητες του μέλλοντος ή σε άλλους τόπους.

Ο Τεραβάντα βουδισμός βασίζεται σε δύο βασικές προϋποθέσεις: ότι κάποιος αναγεννιέται σε κάποιο ειδικό κοινωνικό *status* το οποίο είναι ανεξάρτητο απ' αυτό

στο οποίο βρίσκονται οι άλλοι, και ότι παράλληλα υπάρχει συνέχεια ανάμεσα σε προηγούμενες και μεταγενέστερες κοινωνικές καταστάσεις³⁷⁸.

Καθώς η πλειοψηφία των κατοίκων που χτύπησε το τσουνάμι το 2004 στην Ταϊλάνδη και στη Σρι Λάνκα ήταν βουδιστές πιστοί του Τεραβάντα βουδισμού, είναι ευνόητο ότι γι' αυτούς η αναζήτηση αιτιολογικής ερμηνείας απέναντι στην καταστροφή που τους βρήκε θα οδηγείτο αναγκαστικά προς τις παραπάνω έννοιες του *karma* που αναλύσαμε. Αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση ομοιάζει αρκετά με την απαισιοδοξία του δυτικού ανθρώπου. Δεν ταυτίζεται όμως μαζί της. Σίγουρα, γι' αυτούς τους ανθρώπους το *karma* δημιουργεί αγαθές και κακές δυνάμεις που επεκτείνονται στο μέλλον, σίγουρα η καρμική επιρροή καταλαμβάνει κάθε στοιχείο και φάση της ατομικής ύπαρξης, όμως- σε αντίθεση με την απαισιόδοξη εσωστρέφεια- το *karma* αναφέρεται σε πράξεις και ενέργειες του υποκειμένου. Δεν είναι ζήτημα διάθεσης και ψυχολογίας. Πρόκειται για έναν παγκόσμιο νόμο αιτιότητας που αφορά ανθρώπους και κοινωνικές ομάδες³⁷⁹.

Ότι πρόκειται για μία απόπειρα ερμηνείας- κατανόησης του απρόβλεπτου των φυσικών συμβάντων, η βεβαιότητα δηλαδή ότι τίποτε δεν είναι τυχαίο, φαίνεται και στις επιμέρους διαφοροποιήσεις του *karma*: όταν κάποιος παθαίνει μία αρρώστια και όχι ο διπλάνος του είναι ατομικό *karma*, όταν οι γυναίκες περισσότερο από τους άνδρες σε μία περιοχή παθαίνουν κάτι είναι φυλετικό *karma*, όταν ένα φαινόμενο που αφορά στο περιβάλλον συμβαίνει, ο λόγος είναι για περιβαλλοντικό *karma* κα. Όπως όλοι οι άνθρωποι- εκτός αυτών που έχουν φθάσει στη *Nirvana*- είναι ατελείς, δημιουργώντας κάθε μέρα πράξεις και ενέργειες που ενισχύουν το κακό *karma*, και τελικά δημιουργούνται οι φυσικές καταστροφές, έτσι και η προσευχή, οι

³⁷⁸ Jonathan S. Walters, «Communal Karma and Karmic community in Theravada Buddhist History», *Constituting Communities. Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard, Jonathan S. Walters (eds.), State University of New York Press, 2003, 9-40.

³⁷⁹ Becca R. Levy et al., «Causal thinking after a tsunami wave: Karma beliefs, Pessimistic explanatory style and health among Sri Lankan survivors», *JRH*, 48 (2009), 38-45.

αγαθές πράξεις και η ενθύμηση των αθών θυμάτων μπορούν να συσσωρεύσουν αξία, που κατά μία έννοια είναι *Nibbana* δηλαδή μία κατάσταση μη επαφής, μη ενασχόλησης, ελευθερίας από την ηδονή, την οδύνη, το μίσος και την άγνοια (κάτι σαν την χριστιανική ευλογία)³⁸⁰.

Όταν μία φυσική καταστροφή χτυπά, ο βουδιστής σκέφτεται το *karma*. Σκέφτεται τις αγαθές ή κακές πράξεις του παρελθόντος που δημιούργησαν τον απόλυτο κοσμικό νόμο, από τον οποίο δεν μπορεί κανείς να κρυφτεί ή να ξεφύγει. Πρέπει να μένει ήρεμος, απαθής, αναλογιζόμενος για μία ακόμη φορά ότι ο άνθρωπος δεν είναι το επίκεντρο του κόσμου και του σύμπαντος. Αυτή η γνώση θα τον βοηθήσει να μην μεταδώσει στις επόμενες γενιές κακό *karma*, να μην συντείνει και αυτός στην επισώρευση της αρνητικής ενέργειας.

Στην πραγματικότητα, κυρίως της υπαίθρου και των χωριών, τα πράγματα δεν έχουν πάντα τόσο θεολογικές ή φιλοσοφικές σημασίες. Για παράδειγμα, στην περίπτωση της καλής ή της κακής τύχης (στην οποία συμπεριλαμβάνουμε και τις κάθε λογής φυσικές καταστροφές), αυτή ή η άλλη μπορεί να οφείλονται ή να ερμηνεύονται στη βάση της καρμικής μετάδοσης/ μεταφοράς αξίας ή όχι από τους προηγούμενους, αλλά επίσης μπορεί να οφείλεται στην εκδικητικότητα μίας τοπικής θεότητας η οποία δεν έλαβε τις προσήκουσες τιμές λατρείας. Οι εξιλαστήριες πρακτικές των τοπικών θεοτήτων παίζουν σημαντικό ρόλο στο τι περιμένουν οι άνθρωποι ότι θα τους συμβεί. Η αστρολογία είναι επίσης αρκετά διαδεδομένη μορφή εξήγησης τόσο στον Ινδουισμό όσο και στον βουδισμό, ενώ δεν πρέπει να ξεχνάμε και διάφορες πρακτικές μαγείας και ιάσεων, που είναι αρκετά διαδεδομένες σε τέτοια περιβάλλοντα³⁸¹.

Αυτό σημαίνει ότι το βουδιστικό δόγμα δεν είναι ένα κλειστό και αυστηρό σύστημα ερμηνείας, τουλάχιστον όχι τόσο κλειστό όσο είναι το Ισλάμ ή ακόμη και ο

³⁸⁰ Gary Stern, *Can God Intervene? How Religion explains natural disasters*, Praeger, Westport, Connecticut London, 2007, 188-189.

³⁸¹ Steven Collins, *Selfless persons. Imagery and thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University Press, 1982, 69.

Χριστιανισμός. Στο κοινοτικό «ασυνείδητο» των ανθρώπων των περιοχών αυτών μπορούν να συνυπάρχουν όλα τα παραπάνω φαινομενικά ετερόκλητα στοιχεία χωρίς αυτή η παρουσία τους να συνιστά μία αντίφαση που προβληματίζει το υποκείμενο.

Υπάρχει εντούτοις κάτι το διαφορετικό. Αυτό έχει να κάνει με το γεγονός ότι ο βουδισμός ως θρησκεία έχει βασιστεί κατά πολύ στην αρμονική συμβίωση ανθρώπου- φύσης, η οποία όταν αιφνίδια διαταράσσεται προκαλεί πόνο, μία οικεία έννοια στον βουδισμό. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στην εν λόγω θρησκεία υπάρχουν τέσσερις «ευγενείς αλήθειες»: η κοσμική αλήθεια του πόνου, η αρχή/ αιτία του πόνου, το τέλος του πόνου, και η οδός που μπορεί να οδηγήσει στην υπέρβαση αυτού του κοσμικού πόνου. Καθώς ο βουδισμός αποδέχεται απόλυτα τη φυσική αλληλουχία- χωρίς να βλέπει κάποια υπερφυσική, θεϊκή δύναμη πίσω απ' αυτήν- είναι αναγκασμένος να συνδιαλέγεται πάντοτε και συνεχώς με τον πόνο.

Έτσι και έγινε και μετά το χτύπημα του τσουνάμι στην Ταϊλάνδη. Οι βουδιστές μοναχοί που κλήθηκαν να προσφέρουν την βοήθεια τους στους πληγέντες, τόνιζαν ότι αυτή η φυσική καταστροφή δεν είχε τον χαρακτήρα της θείας τιμωρίας, ήταν ένα φυσικό συμβάν, και ότι εάν κάποιος έχει μακρά ή περιορισμένη διάρκεια ζωής έχει να κάνει με το ατομικό του *karma*. Από την άλλη μεριά όμως, ιδιαίτερη σημασία είχε ο τοπικός, λατρευτικός χαρακτήρας της βουδιστικής κοινότητας: καθώς μεγάλο πρόβλημα για τους διασωθέντες συνιστούσε η απώλεια των νεκρών σωμάτων συγγενών και φίλων λόγω του απρόσμενου και βίαιου χαρακτήρα του φαινομένου, ενεργοποιήθηκαν οι τοπικές βουδιστικές πρακτικές όπως ήταν η αφιέρωση (το λεγόμενο «τάμα») στους βουδιστικούς ναούς. Πολλοί υποσχέθηκαν να γίνουν μοναχοί εάν έβρισκαν τα νεκρά σώματα των δικών τους για να γίνει η πρέπουσα κηδεία και η αποτέφρωση. Αυτή η υπόσχεση γινόταν για να σταλεί «αξία» (*bun*) στους νεκρούς συγγενείς. Άλλωστε είναι συνηθισμένο στην περιοχή και εν γένει επιθυμητό απλοί άνθρωποι, όπως και ειδικότερα γυναίκες, να αφιερώνονται για συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα σε βουδιστικούς ναούς, εν είδει «αξιομισθίας»³⁸².

³⁸² Monica Lindberg Falk, «Recovery and Buddhist practices in the aftermath of the Tsunami in Southern Thailand», *Religion* 40 (2010), 101.

Μετά το τσουνάμι οι βουδιστές επικοινωνούσαν με τα πνεύματα των νεκρών μέσω των *thambun*, δηλαδή των προσφορών αξιομισθίας, και οι μοναχοί ήταν οι δίαυλοι αυτής της επικοινωνίας. Οι συγγενείς πίστευαν ότι οι νεκροί θα έχουν μία άτυχη ή κακή επαναγέννηση, και γι' αυτό φρόντιζαν μέσω των *thambun* να αποτρέψουν κάτι τέτοιο. Μάλιστα οι μοναχοί παρομοίαζαν τους εαυτούς τους με το ταχυδρομείο, επεξηγώντας ότι στέλνουν το πνεύμα του νεκρού ανθρώπου (*winjan*) στην τελετή της αποτέφρωσης και συνάμα μεταφέρουν ή μεταδίδουν προσφορές μεταξύ των ζώντων και των νεκρών. Η προσφορά «αξιομισθίας» είναι βασικό δόγμα και πρακτική για τον βουδισμό Τεραβάντα και έχει να κάνει τόσο με την παροχή ελεημοσύνης και δωρεών σε βουδιστικά ιερά όσο και με την πραγματοποίηση σε συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα τελετών³⁸³.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι οι συλλογικές τελετές και οι ομάδες αυτοβοήθειας ήταν σημαντικές παράμετροι παραμυθίας και παρηγοριάς για τους επιζώντες του τσουνάμι. Αυτό έχει να κάνει κυρίως με το γεγονός ότι οι ίδιοι οι μοναχοί αιτιολογούσαν την φυσική καταστροφή ως κάτι που ανάγεται εντελώς σε φυσικές αιτίες και σε φυσικές ροές. Άλλωστε, για τον βουδισμό η ανθρώπινη ζωή είναι *dukkha*, δηλαδή πόνος και οδύνη αφού τα ανθρώπινα όντα είναι επιρρεπή στη διαρκή αστάθεια. Αποφεύγοντας η θρησκεία να δώσει κάποια παραδειγματική, τιμωρητική ή ηθικολογική αιτία για την φυσική καταστροφή, αφήνει το άτομο σχετικά μόνο του, με αποτέλεσμα η αναζήτηση παρηγοριάς να κατευθύνεται προς τις λατρευτικές τελετές και τις άλλες πρακτικές της κοινότητας.

Σε αυτή την κατεύθυνση συνηγορεί και η περισσότερο θεολογική προσέγγιση της καταστροφής από τον βουδισμό. Μοναχοί τόνιζαν στους διασωθέντες ότι είναι αναγκαία, τώρα περισσότερο από ποτέ, να ακολουθήσουν τις βουδιστικές πρακτικές και να βελτιώσουν ηθικά τις ζωές τους για να δημιουργήσουν καλύτερες συνθήκες για αυτούς τους ίδιους για το παρόν και το μέλλον. Ο πόνος και η οδύνη είναι κάτι το φυσιολογικό και αναμενόμενο. Ήταν όμως σημαντικό ότι απλός κόσμος ερχόταν, ακόμα και τα βράδια, για να προσκυνήσει και να ικετέψει το άγαλμα του Βούδα, αυτό ήταν μία κίνηση αφύπνισης και θρησκευτικής εγρήγορσης. Ο κάθε άνθρωπος

³⁸³Αυτόθι, 101.

επέλεγε τον δικό του τρόπο για να αντιμετωπίσει το πένθος. Άλλοι αφοσιώνονταν στους ναούς και γίνονταν μοναχοί, άλλοι ασκούσαν τον διαλογισμό και την αυτοσυγκέντρωση και άλλοι συμμετείχαν σε κοινοτικές λατρευτικές πρακτικές³⁸⁴.

Η προσφορά «αξιομισθίων» μέσω των τελετών που λάμβαναν χώρα από τους βουδιστές μοναχούς παραμένει όμως η πιο κύρια συνιστώσα της συμμετοχής των διασωθέντων στον πόνο και στην απώλεια των νεκρών. Οι άνθρωποι σε αυτές τις τελετές μετέφεραν φωτογραφίες των νεκρών προσφιλών τους προσώπων και συγκέντρωναν «αξιομισθίες» μέσω πράξεων ελεημοσύνης, προσφοράς και αλληλοβοηθείας³⁸⁵.

Ο βουδισμός όμως όπως έχουμε πει πολλές φορές δεν είναι κλειστό, αυστηρά οριοθετημένο θρησκευτικό σύστημα. Αυτό σημαίνει ότι δίπλα και παράλληλα με όλα αυτά που εκτενώς αναφέρθηκαν υπάρχουν ακόμη και άλλες προσεγγίσεις. Το τσουνάμι οφείλεται σε φυσικές αιτίες, κάποιοι όμως επιλέγουν να θυμούνται το μυθικό πλάσμα που ζει στους αρχέγονους ωκεανούς και που προκαλεί τεράστια κύματα όταν κινείται- πρόκειται για το γιγαντιαίο ψάρι που λέγεται *Anon*. Ο βουδισμός μπορεί να βασίζεται στον απρόσωπο, παγκόσμιο νόμο του *karma*, όμως τεράστιες φυσικές καταστροφές όπως κατακλυσμοί προηγούνται της εμφάνισης του μεσσιανικού Βούδα, του *Maitreya*, ο οποίος έχει συγκεντρώσει άπειρη δυνατότητα

³⁸⁴ Monica Lindberg Falk, *Post- tsunami in Thailand. Socio- cultural responses*, Routledge 2015, 126-127,
<https://books.google.gr/books?id=26CQBAAAQBAJ&pg=PA126&lpg=PA126&dq=natural+disasters+and+cosmology+in+Thailand&source=bl&ots=qi3vii02w2&sig=G2ikNeSkqT0ID67H1ES38iqERz0&hl=el&sa=X&ved=0CFIQ6AEwBmoVChMI-OnX6ITbxgIVBPEUCh2FzwKU#v=onepage&q=natural%20disasters%20and%20cosmology%20in%20Thailand&f=false>

³⁸⁵ Monica Lindberg Falk, «Merit, gender, and Theravada Buddhist practices in times of crisis», *Studying Buddhism in practice*, John S. Harding (ed.), Routledge 2012, 104εξ.,
<https://books.google.gr/books?id=GC2EliXbensC&pg=PA104&lpg=PA104&dq=Theravada+Buddhism+and+Tsunami&source=bl&ots=ZY4LHMXPri&sig=GBvborvrgXuH6RxoAaXEdYFQWc&hl=el&sa=X&ved=0CD0Q6AEwBGoVChMIufXN2J3kxgIVzF4UCh15eWCl#v=onepage&q=Theravada%20Buddhism%20and%20Tsunami&f=false>

αξιομισθίων, οπότε το τσουνάμι είναι ένα σημάδι της κατάστασης της ανθρώπινης θνητότητας που προηγείται και κάποτε θα τερματισθεί³⁸⁶.

Υπάρχει μία ολόκληρη γκάμα ερμηνειών και προσεγγίσεων που δεν μας επιτρέπει να περιοριστούμε αποκλειστικά σε μία βασική παράμετρο. Όλα συνυπάρχουν στη θρησκευτική βάση της πληγείσας από την φυσική καταστροφή κοινότητας. Δεν μπορούν να διαχωριστούν.

Κεφάλαιο 3. Προσπάθειες αντιμετώπισης των φυσικών καταστροφών

3α. Ο πολιτικός χαρακτήρας της ανθρωπιστικής βοήθειας- Πρωτοβουλίες για ειρήνευση. Η περίπτωση της Ινδονησίας.

Οι φυσικές καταστροφές δεν λαμβάνουν χώρα σε ένα πολιτικοκοινωνικό κενό. Αντίθετα είναι γεγονότα που συμβαίνουν σε συγκεκριμένες κοινωνικές και περιβαλλοντικές ζώνες, εκεί που έχουν αναπτυχθεί συγκεκριμένες κοινωνικές οργανώσεις και ισχύουν δεδομένες σχέσεις εξουσίας μεταξύ των διαφόρων εθνικών ή/ και κοινωνικών ομάδων. Αυτές οι διαπιστώσεις ενισχύονται εάν λάβουμε υπόψη μας ότι οι φυσικές καταστροφές μεγαλώνουν την πολιτική ένταση σε κάποιες περιοχές, αναδεικνύουν τις αδυναμίες του κυρίαρχου πολιτικού συστήματος, φανερώνουν και αναπαράγουν τις κοινωνικές ανισότητες που προϋπήρχαν της κρίσης, αποδεικνύουν την αποτελεσματικότητα ή μη του κράτους, και κατά συνέπεια πυροδοτούν πολιτικές εξελίξεις σε όλα τα επίπεδα³⁸⁷.

Τον ίδιο πολιτικό χαρακτήρα έχει και η βοήθεια που χορηγείται μετά από μία φυσική καταστροφή. Είναι γνωστό ότι βίαιες συγκρούσεις δεν προϋπάρχουν μόνο

³⁸⁶ Claudia Merli, «Context- bound Islamic theodicies: the tsunami as supernatural retribution vs. natural catastrophe in Southern Thailand», ό.π., 107.

³⁸⁷ Mark Pelling, Kathleen Dill, «'Natural' disasters as catalysts of political action», ό.π.

αλλά και έπονται της καταστροφής, συναρτώμενες με τον τρόπο χορήγησης της ανθρωπιστικής βοήθειας αλλά και τα εκπονούμενα προγράμματα ανοικοδόμησης³⁸⁸. Στην περιοχή της επαρχίας *Aceh* όπως έχουμε δει, υπήρχε σε δράση ένα ισχυρό ένοπλο αυτονομιστικό κίνημα. Το τσουνάμι χτυπά την επαρχία σε μία χρονική στιγμή που από τη μία πλευρά είναι πρόσφατο γεγονός η επικράτηση στις εκλογές της πρόθυμης για ειρηνική επίλυση της κρίσης *Yudhoyono* ενώ από την άλλη πλευρά ο κηρυχθείς στρατιωτικός νόμος (2003-2004), μετά από μία σειρά πρωτοβουλιών για την ειρήνη στην περιοχή όπως ήταν η *Cessation of Hostilities Agreement (COHA)* από τον Δεκέμβριο του 2002 μέχρι τον Μάιο του 2003, έχει αποδυναμώσει κατά πολύ το *Free Aceh Movement (GAM)*, χιλιάδες μέλη του οποίου είναι ήδη στην φυλακή³⁸⁹.

Αυτή η πολιτική πραγματικότητα αποτέλεσε μία «χρυσή ευκαιρία» για να επιταχυνθούν οι διαδικασίες συνομιλότητας μιας περισσότερο σταθερής ειρηνευτικής πρωτοβουλίας. Η επιδίωξη της ειρήνευσης της περιοχής αναγκαστικά θα περνούσε μέσα από τον τρόπο διαχείρισης της κρίσης από την κεντρική κυβέρνηση. Μετά την κατάρρευση των διοικητικών μονάδων σε τοπικό ή επαρχιακό επίπεδο, καθώς τοπικοί αξιωματούχοι και κτίρια είτε έχασαν την ζωή τους είτε τραυματίστηκαν και καταστράφηκαν, η κεντρική κυβέρνηση έπρεπε να στηριχθεί σε δύο διοικητικούς «βραχίονες»: από τη μία πλευρά ήταν η «Αρχή ανοικοδόμησης και αποκατάστασης» (*Aceh and Nias Rehabilitation and Reconstruction Agency- BRR*) και από την άλλη ο πανίσχυρος ινδονησιακός στρατός.

Όσον αφορά στην «Αρχή ανοικοδόμησης και αποκατάστασης», αυτή συστάθηκε τον Απρίλιο του 2005 και είχε σαν σκοπό της τον συντονισμό της διαδικασίας ανασυγκρότησης (που επιχορηγείτο από τα κράτη που πρόσφεραν βοήθεια και ανήρχετο στο συνολικό ποσό των 525 εκατομμυρίων δολαρίων), αλλά

³⁸⁸ Ben Wisner, Piers Blaikie et al., *At Risk. Natural hazards, people's vulnerability and disasters*, ό.π., 24.

³⁸⁹ Είναι δε χαρακτηριστικό ότι πολλοί από αυτούς πνίγηκαν από τα κύματα του τσουνάμι, ευρισκόμενοι φυλακισμένοι, βλ. Philippe Le Billon, Arno Waizenegger, «Peace in the wake of disaster? Secessionist conflicts and the 2004 Indian Ocean tsunami», *Transactions*, 32/3 (2007), 418.

και την ενίσχυση των προσπαθειών της Ασιατικής Τράπεζας Ανάπτυξης (με προγράμματα ύψους 300 εκατομμυρίων δολαρίων). Η διαδικασία ήταν αρκετά αργή, με αποτέλεσμα ένα χρόνο μετά το τσουνάμι μόνο 16.200 σπίτια χτίστηκαν ολοκληρωτικά ενώ 50.000 άνθρωποι που είχαν αναγκαστεί να εγκαταλείψουν τις εστίες τους εξακολουθούσαν να διαβιούν σε πρόχειρα παραπήγματα³⁹⁰.

Από την άλλη πλευρά, ο ινδονησιακός στρατός που είχε μία μακρά παράδοση στην εν λόγω περιοχή είτε αποκρούοντας και καταστέλλοντας τις αυτονομιστικές επιθέσεις είτε προστατεύοντας τις εξορυκτικές εγκαταστάσεις πετρελαίου και αερίου της Exxon Mobil- την ίδια ώρα που εκατομμύρια κάτοικοι της περιοχής ζούσαν στην απόλυτη φτώχεια. Αυτός ο στρατός κλήθηκε λοιπόν για να οργανώσει και να πραγματοποιήσει την προσπάθεια χορήγησης της ανθρωπιστικής βοήθειας³⁹¹.

Και οι δύο πλευρές, δηλαδή η κεντρική κυβέρνηση και οι αυτονομιστές αντάρτες, ήταν σε πολύ δύσκολη κατάσταση μετά το τσουνάμι. Για το αυτονομιστικό κίνημα η φυσική καταστροφή ήταν μία ευκαιρία για την περαιτέρω διεθνοποίηση του προβλήματος της επαρχίας και του αγώνα τους, που όμως δεν είχε τα αναμενόμενα αποτελέσματα από την διεθνή κοινότητα. Αντίστοιχα, για την κεντρική κυβέρνηση ήταν μία ευκαιρία να επιβεβαιώσει τη διεθνή της αξιοπιστία, μετά από πολλές κατηγορίες για καταπάτηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ενώ ήταν πολύ συχνές οι τοπικές εξεγέρσεις στο ινδονησιακό αρχιπέλαγος. Η ινδονησιακή κυβέρνηση ήθελε να δείξει ότι διαχειρίζεται αποτελεσματικά αυτή την κρίση, και κατά συνέπεια η περιοχή ήταν κατάλληλη για να προσελκύσει, συν τω χρόνω, τουρισμό, κεφάλαια και επενδύσεις. Την ίδια συμφιλιωτική διάθεση έδειχνε και ο στρατός, ο οποίος σαν ισχυρότατος κρατικός θεσμός ήθελε και αυτός με τη σειρά του

³⁹⁰ Irman Lanti, «Indonesia: Accomplishments amidst Challenges», *SAAf*, 2006, 94.

³⁹¹ Angela Keys et al., «The political economy of a natural disaster: The boxing day Tsunami, 2004», *Antipode* 38/2 (2006), 198.

να δείξει ότι μπορεί να μεταρρυθμιστεί και να προσαρμοστεί, με αφορμή αυτές τις έκτακτες συνθήκες, στις νέες, σύγχρονες απαιτήσεις³⁹².

Τελικά το πρόβλημα της έντασης στην επαρχία *Aceh* έμελλε- με αφορμή το καταστροφικό τσουνάμι- να επιλυθεί στα παραδοσιακά για την Ινδονησία πλαίσια μίας «πελατειακής/ πατριαρχικής ειρήνευσης», μίας διαδικασίας δηλαδή όπου οι παραχωρήσεις της κεντρικής κυβέρνησης προς τους αυτονομιστές της περιοχής οδήγησαν στη δημιουργία τοπικών κομμάτων, με άλλα λόγια στην αναπαραγωγή του πελατειακού δικτύου, αυτή τη φορά από τους πρώην ακτιβιστές και αντάρτες του GAM³⁹³. Η ίδρυση τοπικών κομμάτων και το καθεστώς της διευρυμένης αυτονομίας, φαινόμενα μοναδικά για την Ινδονησία, επιλέχθηκαν ως οι δημοκρατικοί εκείνοι τρόποι ενσωμάτωσης των ανταρτών στην εθνική προσπάθεια ειρήνευσης και ανοικοδόμησης της περιοχής.

Και όμως οι πρώτες μέρες και μήνες μετά το τσουνάμι δεν προδιέθεταν ότι θα επιτυγχανόταν μία ειρηνευτική συμφωνία³⁹⁴. Η «Αρχή ανοικοδόμησης και αποκατάστασης» φρόντιζε τα χρήματα να δίνονται μόνο για αποκατάσταση από τη φυσική καταστροφή, οι διάφορες διεθνείς οργανώσεις που συμμετείχαν στην ανθρωπιστική βοήθεια ασχολούνταν με «τεχνικά» σχέδια οικοδόμησης κατοικιών ή αντικατάστασης των εργαλείων παραγωγής του ντόπιου πληθυσμού και όχι με τα «καυτά» πολιτικά ζητήματα, ενώ και ο διεθνής παράγοντας δεν ήθελε με κανένα τρόπο να ανησυχήσει την κυβέρνηση της Τζακάρτα. Γρήγορα όμως έγινε κατανοητό

³⁹² Patrick Barron, Adam Burke, «Supporting Peace in Aceh: Development agencies and international involvement», *PS*, 47, 2008, 12.

³⁹³ Edward Aspinall, «The Irony of Success», *JD*, 21/2, 2010, 28.

³⁹⁴ Παρά την ανακοίνωση από το GAM μίας μονομερούς κατάπαυσης του πυρός, στις 27 Δεκεμβρίου του 2004, οι ένοπλες συγκρούσεις συνεχίστηκαν. Μετά το χτύπημα του τσουνάμι περίπου 50.000 άνδρες του ινδονησιακού στρατού παρέμεναν στην επαρχία και συνέχιζαν τις στρατιωτικές τους επιχειρήσεις. Στις 20 Ιανουαρίου του 2005 ο Αρχηγός των Ινδονησιακών Ενόπλων Δυνάμεων δήλωσε ότι ο στρατός είχε σκοτώσει εκείνες τις ημέρες περισσότερους από 120 αντάρτες ενόπλους, βλ. Paul Zeccola, «Dividing disasters in Aceh, Indonesia: separatist conflict and tsunami, human rights and humanitarianism», *Disasters* 35/2 (2011), 315.

και καθώς περνούσε ο καιρός ότι πραγματική και αποτελεσματική αποκατάσταση της καταστροφής δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί εάν δεν άλλαζε το συνολικό πλαίσιο της περιοχής, δηλαδή εάν δεν ρυθμιζόταν με κάποιο τρόπο το πολιτικό πρόβλημα της περιοχής.

Σημαντική είναι η συνεισφορά σε αυτό το επίπεδο της «Αποστολής Παρακολούθησης και Επίβλεψης του Aceh» (ΑΜΜ). Πρόκειται για μία οργάνωση η οποία προετοίμασε την τελική ειρηνευτική συμφωνία του Ελσίνκι και η οποία τελικά αποτελείτο από τα κράτη- μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης, που είχαν την αναγκαία τεχνογνωσία της εμπλοκής σε εμπόλεμες περιοχές όπως ήταν τα Βαλκάνια της δεκαετίας του 1990. Η συμμετοχή της οργάνωσης αυτής που είχε να επιδείξει μεγάλη αποτελεσματικότητα έργου λόγω και της «κάθετης», στρατιωτικής- ιεραρχικής της δομής, κρίθηκε ως απαραίτητη και απαιτήθηκε από το αυτονομιστικό κίνημα, το οποίο ήθελε και να αντισταθμίσει την καταλυτική παρουσία του ινδονησιακού στρατού και είχε τον τρόπο να επηρεάζει τον ευρωπαϊκό παράγοντα, μέσω και της διασποράς των μεταναστών από το *Aceh* στις ευρωπαϊκές χώρες³⁹⁵.

Η «Αποστολή Παρακολούθησης και Επίβλεψης του Aceh» (ΑΜΜ) πέτυχε σε πολλά «ακανθώδη» ζητήματα όπως ήταν ο σχεδιασμός των νόμων, η ενίσχυση της ένταξης και πάλι στην ομαλή κοινωνική ζωή των πρώην μαχητών του *GAM*, η ενθάρρυνση και προς τις δύο πλευρές στο να καταλήξουν σε μία ειρηνευτική συμφωνία. Το βασικό είναι ότι κατάφερε, μέσα σε ένα κλίμα αμοιβαίας δυσπιστίας και εχθρότητας, να πείσει για την ουδέτερη και αμερόληπτη αποστολή της.

Αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε είναι ότι η φυσική καταστροφή ήταν μία ευκαιρία για την επίλυση μίας κρίσης και ως τέτοια αντιμετωπίστηκε από όλους τους εμπλεκόμενους παράγοντες. Η εμπλοκή του διεθνούς παράγοντα ήταν σημαντική και γι' αυτό αναφέρθηκε. Όταν μετά την υπογραφή της συμφωνίας του Ελσίνκι, έπρεπε να γίνει προσπάθεια να ενταχθούν οι πρώην μαχητές του αυτονομιστικού κινήματος και οι αμνηστευμένοι φυλακισμένοι στις κοινότητες καταγωγής τους χωρίς να δημιουργηθούν προβλήματα, αυτό επιτεύχθηκε σταδιακά και πάλι με την οικονομική

³⁹⁵Αυτόθι, 20-21.

και τεχνική βοήθεια που δόθηκε στον ινδονησιακό στρατό από διεθνείς παράγοντες όπως ήταν η Παγκόσμια Τράπεζα, ο ΟΗΕ και η USAID.

Η όλη διαδικασία εφαρμογής των διατάξεων της ειρηνευτικής συνθήκης του Ελσίνκι ενέπλεξε για μία ακόμη φορά τα διοικητικά τμήματα της κεντρικής κυβέρνησης με τους διεθνείς φορείς· ζητήματα αποτελεσματικότητας, χρηστής διοίκησης και ταχύτητας στη λήψη των αποφάσεων ήταν πρωτεύοντα για όλους, και αυτό ήταν μία ακόμα συνέπεια της εμπειρίας από την φυσική καταστροφή που προηγήθηκε³⁹⁶.

Το τσουνάμι και η προσπάθεια ειρηνικής επίλυσης του αυτονομιστικού ζητήματος ήταν δύο διαφορετικά ζητήματα, τα οποία είχαν να παρουσιάσουν πολλά κοινά σημεία, όμως δε καμία περίπτωση δεν ταυτίζονταν. Αυτό βοήθησε περισσότερο την ειρηνευτική διαδικασία. Το τσουνάμι ερμηνεύθηκε από πολλούς ως «κλειδί για αλλαγή», «ευκαιρία για ειρήνη», «βοηθητικό της ειρηνευτικής διαδικασίας». Και πράγματι ήταν. Δημιούργησε ένα καινούργιο «πολιτικό πεδίο» συνεννόησης και επαφών. Σε αυτό συνέτεινε και το γεγονός ότι από πολλούς ντόπιους το τσουνάμι ήταν ένα είδος θρησκευτικής καταστροφής (*vonis*), ένα είδος θεϊκής τιμωρίας για το *Aceh* και την Ινδονησία, οπότε ανάλογα ερμηνευόταν και η ειρηνευτική συμφωνία ως *hikmah*, δηλαδή «μάθημα» και «ευλογία» που προήλθε από αυτή την τιμωρία³⁹⁷.

Αυτό το «μάθημα» δεν ήταν τελικά μόνο θρησκευτικής τάξης. Ήδη η συμφωνία ειρήνης του Ελσίνκι καλούσε το *GAM* να ορίσει αντιπροσώπους του που θα συμμετείχαν πλήρως και ενεργά στην επιτροπή για την αποκατάσταση μετά την φυσική καταστροφή. Η επαναφορά της κανονικότητας μετά την κρίση θα περνούσε αναγκαστικά μέσα από σχεδιασμό που είχε να κάνει τόσο με τα θύματα της φυσικής καταστροφής όπως ήταν η κατανομή κονδυλίων και η ανοικοδόμηση κατοικιών, όσο και με την αποζημίωση καταστροφών σαν συνέπεια της πολυετούς σύγκρουσης.

³⁹⁶Αυτόθι, *passim*.

³⁹⁷ Arno Waizenegger, Jennifer Hyndman, «Two solitudes: post- tsunami and post-conflict Aceh», *Disasters* 34/3 (2010), 795.

Ιδιωτικές περιουσίες και καταστροφή της αγροτικής παραγωγής έπρεπε να αποκατασταθούν, στη συγκεκριμένη περίπτωση όχι σαν αποτέλεσμα μίας φυσικής καταστροφής αλλά στα πλαίσια της ειρηνευτικής συνθήκης. Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι η μία περίπτωση συμπαρασύρει και την άλλη. Η γενναία βοήθεια στα θύματα του τσουνάμι και «γλυκιές παραχωρήσεις- συμφωνίες» με τα μέλη ή τους αξιωματούχους του *GAM* δημιούργησαν ένα νέο τοπίο με καινούργιους νικητές, αλλά και νέους «αποκλεισμένους» από της διανομή των πόρων³⁹⁸.

Εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι στην πρώτη φάση η οικονομική βοήθεια που εισέρρεε στην περιοχή είχε να κάνει με τις καταστροφές του τσουνάμι και όχι με τις συνέπειες του σχεδόν τριαντάχρονου ένοπλου αγώνα. Άλλωστε το τσουνάμι έπληξε τις βόρειες και τις δυτικές περιοχές του *Aceh* και όχι τις ανατολικές που θεωρούνταν το κύριο επίπεδο της στρατιωτικής αναμέτρησης. Επανερχόμαστε, λοιπόν, στη προηγούμενη μας διαπίστωση ότι το τσουνάμι και η ειρηνική επίλυση του αυτονομιστικού ζητήματος ήταν δύο διαφορετικά ζητήματα. Αυτά τα διαφορετικά ζητήματα είχαν όμως και πολλές συναρτήσεις και συνάψεις. Δεν ήταν μόνο ότι η βοήθεια για το ένα προκαλούσε την ανάγκη επίλυσης και του άλλου ζητήματος, αλλά και το ότι η οικονομική βοήθεια που διοχετεύτηκε για τα θύματα του τσουνάμι αποτέλεσε πολύτιμη λεία για τους πρώην μαχητές του *GAM*, που αναγκαστικά καλούνταν να ενσωματωθούν στην ειρηνική ζωή της περιοχής και δεν μπορούσαν να κάνουν κάτι τέτοιο χωρίς να γίνουν *preman*, δηλαδή χωρίς να μεταβληθούν σε πολιτικούς γκάνγκστερ και ληστές που επιβιώνουν μέσω εκβιασμών, λεηλασιών και κλοπών³⁹⁹.

Η αποκατάσταση και η ενσωμάτωση αυτών των ανθρώπων στην κανονικότητα της τοπικής κοινωνίας ήταν βασική προτεραιότητα για την μετά το τσουνάμι πολιτική κατάσταση. Είναι αυτό το ζήτημα που συνδυάζει, ίσως περισσότερο εύγλωττα από κάθε άλλο, τη σύζευξη της φυσικής καταστροφής και της ειρηνικής λύσης ενός μακροχρόνιου ένοπλου προβλήματος. Θυμίζουμε ότι στην

³⁹⁸Αυτόθι, 797.

³⁹⁹Αυτόθι, 799.

περίφημη συμφωνία ειρήνευσης του Ελσίνκι δηλώνεται ξεκάθαρα ότι «όλα τα μέρη είναι βαθιά πεπεισμένα ότι μόνο η ειρηνική επίλυση της διαμάχης θα καταστήσει δυνατή την ανοικοδόμηση της κατεστραμμένης επαρχίας όσο και την επιτυχία και την πρόοδό της»⁴⁰⁰.

Συγκεφαλαιώνοντας μπορούμε να πούμε ότι η πίκρα και το πένθος για την καταστροφή που προήλθε από το τσουνάμι θα μπορούσε να προκαλέσει την υπέρβαση της πρώτης πίκρας και θλίψης που είχε να κάνει με τον πολυετή ένοπλο αγώνα μα τα δεκάδες χιλιάδες θύματα. Αυτό ήταν το διακύβευμα που τελικά κερδήθηκε, μολονότι όπως θα δούμε και αλλού όχι χωρίς παρενέργειες καθώς η «θυματοποίηση» μίας ολόκληρης περιοχής και ενός λαού συνεχίστηκε και πολλές φορές επιτάθηκε με τις προσπάθειες ανοικοδόμησης και επίλυσης των στρατιωτικών προβλημάτων.

3β. Μη κυβερνητικές Οργανώσεις και ανθρωπιστική βοήθεια.

Οι διάφορες διεθνείς οργανώσεις και η παρουσία τους στην πληγείσα επαρχία του *Aceh* ήταν ένας βασικός λόγος που μας κάνει να μιλάμε για διεθνοποίηση του ζητήματος της περιοχής. Όταν χτύπησε την περιοχή το τσουνάμι ήταν μικρός ο αριθμός αυτών των οργανώσεων που δραστηριοποιούνταν και αυτό είχε να κάνει με την έκρυθμη εμπόλεμη κατάσταση που προηγήθηκε, καθώς και με μία αυστηρή κρατική νομοθεσία. Η Διεθνής Επιτροπή του Ερυθρού Σταυρού (*ICRC*) και η οργάνωση *Save the Children* ήταν οι μοναδικές οργανώσεις που υπήρχαν το 2004 στο *Aceh* και οι οποίες προσπαθούσαν να έλθουν σε επαφή και να διαμορφώσουν σχέσεις συνεργασίας με την τοπική κοινωνία των πολιτών, δηλαδή τους θρησκευτικούς αρχηγούς και την *ranglimalaot* (την κοινοπραξία των ψαράδων).

Στην πρώτη φάση της καταστροφής μέριμνα των διεθνών οργανώσεων ήταν η δυνατότητα πρόσβασης στις πληγείσες περιοχές μέσω της απόκτησης της άδειας

⁴⁰⁰ Arno Waizenegger, «Armed Separatism and the 2004 Tsunami in Aceh», *Canada Asia Commentary* 43/ February 2007, 3,
<http://www.asiapacific.ca/sites/default/files/cac43.pdf>

από τον ινδονησιακό στρατό. Αυτή ήταν η κύρια μέριμνα και δεν υπήρχε καμία διάθεση για εμπλοκή τους στις στρατιωτικές επιχειρήσεις. Άλλωστε τόσο τα χρήματα που διαχειρίζονταν όσο και η στοχοθεσία αυτών των οργανισμών είχαν να κάνουν με την ανακούφιση των θυμάτων της φυσικής καταστροφής και αργότερα την ανοικοδόμηση, μακριά από ανάμιξη στα πολιτικά προβλήματα του τόπου για τα οποία μάλιστα οι υπάλληλοι των οργανώσεων δεν είχαν καμία ιδιαίτερη γνώση και άποψη⁴⁰¹.

Κατά συνέπεια τόσο η άοπλη ειρηνευτική αποστολή *Aceh Monitoring Mission (AMM)*, η οποία αποτελείτο από συμμετοχές χωρών της ΕΕ και της κοινότητας *ASEAN* και η οποία θα επέβλεπε την ειρηνευτική διαδικασία όσο και οι μεγάλοι διεθνείς οργανισμοί όπως ήταν η *United States Agency for International Development (USAID)*, η *United Nations Development Programme (UNDP)*, η Πρεσβεία της Ιαπωνίας, η Παγκόσμια Τράπεζα και ο Διεθνής Οργανισμός για την Μετανάστευση (*International Organization for Migration- IOM*) που είχαν σαν σκοπό την επίβλεψη και τον συντονισμό των προσπαθειών αποκατάστασης και ανοικοδόμησης, δεν είχαν καμία δυνατότητα ή διάθεση εμπλοκής στα πολιτικά προβλήματα του τόπου⁴⁰².

Η αλήθεια είναι ότι η φυσική καταστροφή προκάλεσε μία αιφνίδια άφιξη πολλών διεθνών οργανισμών με πολύ διαφορετικά χαρακτηριστικά και επίπεδα εμπειρίας· αναφέρουμε ενδεικτικά ότι για την ανοικοδόμηση της επαρχίας υπήρχαν 463 φορείς με πάνω από 2.000 έτοιμα σχέδια (projects), από τους οποίους όμως μόνο οι 15 μεγαλύτεροι είχαν την πλήρη εποπτεία και τον συντονισμό της διαδικασίας· ήταν επιφορτισμένοι με το 80% της συνολικής επιχορήγησης για τα σχετικά προγράμματα⁴⁰³. Σε ενίσχυση αυτών έσπευσε κατόπιν κυβερνητικής διαταγής ένα

⁴⁰¹ Arno Waizenegger, Jennifer Hyndman, ό.π., 797-798. Σε αντίθεση βέβαια με την μη κυβερνητική οργάνωση προώθησης της ειρήνης στην περιοχή Crisis Management Initiative (*CMI*), η οποία διοικείτο από τον πρώην Φιλανδό πρόεδρο Martin Ahtisaari και κάλεσε τις δύο αντιμαχόμενες πλευρές σε διαπραγματεύσεις δύο μήνες πριν το χτύπημα του καταστροφικού τσουνάμι.

⁴⁰² Patrick Barron and Adam Burke, ό.π., 6.

⁴⁰³ Harry Masyrafah, Jock McKeon, *Post-Tsunami Aid Effectiveness in Aceh. Proliferation and Coordination in Reconstruction*, Wolfensohn Center for

σύνολο 15.000 του ινδονησιακού στρατού από τους 40.000 που στάθμευαν στο *Aceh*, με αποκλειστικό σκοπό την διευκόλυνση χορήγησης της ανθρωπιστικής βοήθειας, ενώ πρόσθετοι 12.000 στρατιωτικοί στάλθηκαν στις 14 Ιανουαρίου του 2005 για να επιταχυνθεί η ταφή των νεκρών σωμάτων και το καθάρισμα των ερειπίων. Οι προσπάθειες επικεντρώθηκαν σε πρώτο επίπεδο στην ταχεία αποκατάσταση των ζημιών και στην ανέγερση κατοικιών για να στεγάσουν τους δεκάδες χιλιάδες εσωτερικούς μετανάστες της φυσικής καταστροφής, όμως σε δεύτερο επίπεδο υπήρχαν μακροπρόθεσμα σχέδια για επιδιόρθωση των κατεστραμμένων υποδομών (οδικού δικτύου, λιμανιών και αεροδρομίων)⁴⁰⁴.

Τα προβλήματα προέκυψαν αρχικά σε σχέση με την πλούσια χρηματική βοήθεια που δόθηκε στις 124 διεθνείς και στις 430 τοπικές μη κυβερνητικές οργανώσεις. Αυτό σημαίνει ότι ενώ οι μεγάλοι οργανισμοί όπως ήταν η *Oxfam*, οι Γιατροί χωρίς Σύνορα (*Doctors without Borders*), η *ActionAid* και η *Save the Children* παρείχαν πλήρη απολογισμό των εσόδων και των δαπανών τους για κάθε έργο, οι μικρότεροι οργανισμοί διαγκωνίζονταν για τομείς ή περιοχές όπου υπήρχε χρηματοδότηση, αφήνοντας άλλες περιοχές και σχέδια εκτός προγραμματισμού. Η οικονομική διαχείριση δημιουργούσε προβλήματα επιχειρησιακού συντονισμού και αποτελεσματικότητας. Πολύ περισσότερο που μόνο από τις μεγάλες μη κυβερνητικές οργανώσεις αναμενόταν η «στρατολόγηση» ενός τεχνικά εξειδικευμένου

Developmentnet, Working Paper No 6, November 2008, 2,
http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2008/11/aceh%20aid%20masyrafah/11_aceh_aid_masyrafah.pdf

⁴⁰⁴ Αυτόθι, 7-8. Υπήρχε η ανάγκη για 80.000 με 110.000 ανακατασκευασμένα σπίτια, 3.000 χιλιόμετρα οδικού δικτύου ήταν απροσπέλαστα σαν αποτέλεσμα της καταστροφής, 14 από τα 19 λιμάνια είχαν ολοκληρωτικά καταστραφεί, 8 από τα 10 αεροδρόμια της επαρχίας είχαν πάθει σημαντικές ζημιές, 1.500 μικρές ή μεγάλες γέφυρες είχαν καταστραφεί, πάνω από 2.000 σχολεία είχαν υποστεί σημαντικές ζημιές, ενώ 8 νοσοκομεία ήταν εκτός λειτουργίας, βλ. Elizabeth James, *Clean or Corrupt: Tsunami aid in Aceh*, Asia Policy School of Economics and Government. Discussion Papers, Policy and Governance, 9, <http://anchorage-net.org/content/documents/pdp06-04.pdf>

προσωπικού, που θα μπορούσε να δράσει ανεξάρτητα από τη βοήθεια της κεντρικής κυβέρνησης⁴⁰⁵.

Δεν ήταν όμως και τα μοναδικά προβλήματα. Όπως είδαμε ο ινδονησιακός στρατός κατείχε προνομιακή θέση στη διαχείριση της κρίσης μετά την καταστροφή. Υπήρξαν λοιπόν μαρτυρίες ότι μέλη των διεθνών οργανώσεων εμποδίστηκαν από στελέχη του στρατού να κάνουν την δουλειά τους ή και κατηγορήθηκαν ότι ενισχύουν τους αυτονομιστές και τους ζητήθηκε να αποχωρήσουν από την περιοχή. Ο στρατός επίσης ήταν αναμεμιγμένος σε θέματα παράνομου πλουτισμού και εξαγοράς (όπως ήταν η περίπτωση της παράνομης υλοτομίας). Όταν λοιπόν η κυβέρνηση ή κάποιοι υψηλά ιστάμενοι των διεθνών οργανισμών αποφάσιζαν να επισκεφτούν απομακρυσμένες περιοχές για να επιθεωρήσουν τις εργασίες ανάπτυξης- που υποτίθεται ότι λάμβαναν χώρα-, εμποδίζονταν μέσω της «τεχνικής» πυροδότησης της έντασης με τους αντάρτες- αυτονομιστές της περιοχής. Η εμπόλεμη κατάσταση και οι κίνδυνοι που αυτή εγκυμονούσε λειτουργούσαν σαν άλλοθι για να συνεχίζει ο στρατός τις παράνομες δραστηριότητές τους, ακόμα και σε βάρος της αναπτυξιακής βοήθειας. Σχεδόν παντού, σε κάθε δραστηριότητα, ήταν αναμεμιγμένοι είτε ο στρατός είτε κυβερνητικοί αξιωματούχοι είτε ακόμη και οι ίδιοι οι αυτονομιστές- αντάρτες, αυτοί όλοι υπό το πρόσχημα της αναπτυξιακής βοήθειας- απορροφούσαν κονδύλια, έκλεβαν τους χωρικούς, ζητούσαν χρήματα από τις διεθνείς οργανώσεις για να τις «προστατέψουν» από τον πόλεμο ή για να χορηγήσουν άδειες πρόσβασης σε απόμερες περιοχές, μακριά συνήθως από τις ακτές⁴⁰⁶.

Και εάν κάποιος θα μπορούσε να αναμένει τέτοιες πρακτικές από τα στρατιωτικά σώματα (του επίσημου ινδονησιακού στρατού και των ανταρτών), δύσκολα θα περίμενε κανείς ότι και η κρατική υπηρεσία «Αρχή ανοικοδόμησης και

⁴⁰⁵ Chhandasi Pandya, «Private authority and disaster relief. The cases of post-Tsunami Aceh and Nias», *Critique-Critical Asian Studies* 38/2 (2006), 305, <http://www.cs.cmu.edu/~iliano/courses/07F-CMU-CS502/papers/Pandya.pdf>

⁴⁰⁶ Adam Burke and Afnan, *Aceh: Reconstruction in a conflict environment. Views from Civil Society, Donors and NGO's*, Indonesian Social Development Paper No. 8, October 2005, 15.18, 28.

αποκατάστασης» ή *BRR* θα κατηγορείτο για πλαστά, υπερβολικά στοιχεία σχετικά με τα αναπτυξιακά σχέδια, τα οποία δεν υπήρχαν πουθενά στην εν λόγω περιοχή. Είναι χαρακτηριστικό ότι τόσο η *Oxfam* όσο και η *Save the Children* ανέστειλαν πολλές από τις δραστηριότητές τους όταν κατάλαβαν ότι τα χρήματα των συμβολαίων με τους εργολάβους των κατοικιών χρησιμοποιούνταν για να χτισθούν τελικά κατασκευές πολύ κάτω από τα διεθνή standards, με όποιο κίνδυνο συνεπάγεται κάτι τέτοιο σε μελλοντική φυσική καταστροφή⁴⁰⁷. Και όμως αυτό είναι αναμενόμενο. Και σε άλλες περιπτώσεις βοήθειας προς περιοχές που είχαν πληγεί από μία φυσική καταστροφή υπήρχε το ίδιο «σενάριο»: η μεγάλη οικονομική βοήθεια σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα σε συνδυασμό με τις επείγουσες ανάγκες στέγασης, διατροφής, εργασίας και ανοικοδόμησης δημιουργούσαν το αναγκαίο αυτό υπόστρωμα για την επέκταση της ήδη ενδημικής διαφθοράς. Από την μεγάλη γραφειοκρατία που απαιτείται για τη σύμβαση κατασκευής μίας γέφυρας ή ενός σχολείου, που τελικά ξεπερνιόταν μέσω «πληρωμών» των αξιωματούχων, μέχρι το βιαστικό «διορισμό» ντόπιων από τους διεθνείς οργανισμούς που έπρεπε να έχουν γνώσεις ξένων γλωσσών, δεξιότητες ή και τεχνική κατάρτιση για να εφαρμόσουν τα έργα ανοικοδόμησης και κατέληγαν σε περίπλοκες και δύσχρηστες καταστάσεις συνεννοήσεων και παρακάμψεων, όλα μαρτυρούν για το πόσο πιο πιθανό είναι σε τέτοιες περιπτώσεις να έχεις φαινόμενα διαφθοράς παρά το αντίθετο⁴⁰⁸.

Συμβαίνει μάλιστα κάποιες φορές η παρουσία των μη κυβερνητικών οργανώσεων να καλύπτει το υφιστάμενο κενό της κρατικής παρέμβασης. Αρκεί να αναφερθούμε στο πως οι ανάγκες γρήγορης ανοικοδόμησης μετά το τσουνάμι δημιούργησαν έντονες πιέσεις για μία περισσότερο εκτεταμένη χρήση της ξυλείας που φυσικά θα προερχόταν από τα ντόπια φυσικά οικοσυστήματα *Leuser* και *UluMasen*. Εάν επικρατήσουν αυτές οι ανάγκες, σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα τα δύο μεγάλα οικοσυστήματα, τα οποία καταλαμβάνουν περίπου 2,99 εκατομμύρια εκτάρια συνεχούς δάσους (μία έκταση όση η Ολλανδία) και προμηθεύουν νερό σε

⁴⁰⁷ Bill Guerin, «After the Tsunami, waves of Corruption», *Asia Times*, 20/9/2006, <http://www.atimes.com/atimes/Southeast Asia/HI20Ae01.html>

⁴⁰⁸ Elizabeth James, ό.π., 13.

περίπου 60% του συνολικού πληθυσμού του *Aceh*· απέναντι στον κίνδυνο αυτό στάθηκαν οι μη κυβερνητικές οργανώσεις που ανέλαβαν το δύσκολο έργο της ενημέρωσης των χωρικών, οι οποίοι σε αρκετές περιπτώσεις προέβαιναν σε παράνομη υλοτομία, αγνοώντας ακόμα και το παραδοσιακό δίκαιο (*adat*) της κοινότητάς τους. Παρατηρούμε, λοιπόν, πως οι σύγχρονες ανάγκες και η αλλαγή του εθνικού και θρησκευτικού πλαισίου των ντόπιων κατοίκων- για τα οποία κάναμε λόγο σε προηγούμενα κεφάλαια- διαμορφώνουν ένα δύσκολο πλαίσιο αντιμετώπισης των συνεπειών της φυσικής καταστροφής, ακόμα και με την παρέμβαση της βοήθειας από τις διεθνείς οργανώσεις⁴⁰⁹.

Η διαχείριση της χορήγησης της ανθρωπιστικής βοήθειας στο *Aceh* παρουσιάζεται σήμερα σαν μία «χαμένη ευκαιρία». Οι ευθύνες δεν εξαιρούν και τις μη κυβερνητικές οργανώσεις. Πολλές από αυτές χωρίς την αναγκαία εμπειρία δραστηριοποιούνταν σε ζώνες καταστροφής, με αποτέλεσμα να μην μπορούν να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά την κατάσταση. Άλλες οργανώσεις με περισσότερη εξειδικευμένη τεχνογνωσία αναλώνονταν σε «αλλότριες» δράσεις: όπως οι Γιατροί Χωρίς Σύνορα που κατασκεύαζαν βάρκες για τους ψαράδες, ενώ η *Save the Children* κατασκεύαζε οικίες. Πολλές πάλι άφηναν τους ντόπιους κατοίκους εντελώς ανενημέρωτους όσον αφορά στα σχέδια και στα χρονοδιαγράμματα πραγματοποίησης αυτών⁴¹⁰.

Συμπεραίνουμε λοιπόν πως η ανθρωπιστική βοήθεια μετά από μία μεγάλη φυσική καταστροφή είναι μία πολύ δύσκολη επιχείρηση διαχείρισης. Το συνολικό πλαίσιο της περιοχής (πολιτικό, κοινωνικό, νομικό και αξιακό) παίζει έναν σημαντικό ρόλο στις όποιες προσπάθειες, ίσως πολύ περισσότερο από την κεντρική κυβέρνηση

⁴⁰⁹ Tackling Illegal Logging in Ulu Masen, Aceh. Strategy, action and future direction, November 2011, Fauna & Flora International, 7, <file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/Tackling-Illegal-Logging-in-Ulu-Mased-Aceh.pdf>

⁴¹⁰ Michael Casey, «Tsunami aid challenges include corruption, poor planning», *The Seattle Times*, 5/10/2006, <http://www.seattletimes.com/nation-world/tsunami-aid-challenges-include-corruption-poor-planning/>

και από τις ίδιες τις διεθνείς οργανώσεις. Τα αποτελέσματα είναι πολλές φορές διαφορετικά από τα αναμενόμενα ή σχεδιασμένα σε γραφεία επιχειρήσεων, με τη χρήση οικονομετρικών και στατιστικών στοιχείων.

3γ. Τρόποι διαχείρισης της φυσικής καταστροφής.

Ολοένα και περισσότερο στις μελέτες για τις φυσικές καταστροφές εμφανίζεται το ζήτημα της «χρήσιμης γνώσης» (*usable knowledge*). Πρόκειται για μία έννοια που προέκυψε στα πλαίσια ανάπτυξης και καθιέρωσης της βιώσιμης ανάπτυξης σαν αντίδραση στις σύνθετες επιστημονικές προσεγγίσεις των περιβαλλοντικών προβλημάτων. Στη θέση των επιστημονικών εξειδικεύσεων τίθεται μία συνολική όσο και αυτονόητη γνώση της τοπικής κοινότητας, η οποία είναι συνολική και μπορεί να προέρχεται από την καθημερινή εμπειρία ή να είναι διοχετευμένη μέσα σε θρύλους και παραδόσεις. Αυτή η γνώση είναι πάντα ακριβής και προσβάσιμη στο σύνολο των κατοίκων⁴¹¹. Ξεπερνά κάθε ειδική επιστημονική μελέτη διότι συλλαμβάνει το συνολικό πλαίσιο της συμπεριφοράς του φυσικού φαινομένου και μπορεί να δημιουργήσει την απαιτούμενη εκείνη συναίνεση για να ληφθούν οι όποιες αποφάσεις. Καταλαβαίνουμε ότι μέσω της «χρήσιμης γνώσης» το πρόβλημα και η λύση του εντάσσονται στην καθημερινή ζωή της κοινότητας⁴¹².

Το νησί *Simeulue* στις δυτικές ακτές του *Aceh* παρουσίασε μεγάλο ποσοστό κατοίκων που συγκριτικά με την υπόλοιπη περιοχή διασώθηκαν από το καταστροφικό τσουνάμι. Το φαινόμενο είναι καταρχήν περίεργο εάν σκεφθεί κανείς ότι πρόκειται για νησιά που κατοικείται από φτωχούς και αμόρφωτους ψαράδες που έχουν πενιχρά μέσα διαβίωσης και σχεδόν καθόλου επιστημονικά παρατηρητήρια

⁴¹¹ Daniel Aldrich, «Between Market and State: Directions in Social Science Research on Disaster», *Perspectives on Politics* 9/1 (2011), 61.

⁴¹² Peter Haas, «When does power listen to truth? A constructivist approach to the policy process», *Journal of European Public Policy* 11/4 (2004), 574-575, <http://www.glerl.noaa.gov/seagrant/ClimateChangeWhiteboard/Resources/Uncertainty/climatech/haas04PR.pdf>

των φυσικών καταστροφών. Η επιβίωση τους οφείλεται στη γεωμορφολογία, δηλαδή στην παρουσία λοφίσκων κατά μήκος της ακτογραμμής, αλλά και σε κάτι ακόμα: μέσα από τους θρύλους και τις παραδόσεις τα παιδιά είχαν μάθει την έκφραση *smong* που σήμαινε στην τοπική διάλεκτο ταυτόχρονα τον σεισμό, το τράβηγμα της θάλασσας από την ακτή και, τέλος, τα καταστροφικά κύματα του τσουνάμι. Αυτές οι παραδόσεις διαμορφώθηκαν και έγιναν τμήμα της «χρήσιμης γνώσης» της κοινότητας ήδη μετά από την προηγούμενη εμπειρία ενός άλλου σεισμού και τσουνάμι το 1907 στην περιοχή. Όταν λοιπόν συνέβη το φυσικό φαινόμενο, τα παιδιά στην ακτή είχαν την «χρήσιμη γνώση» να αναγνωρίσουν τον κίνδυνο και να ειδοποιήσουν και τον υπόλοιπο πληθυσμό που κατάφερε να φύγει και να σωθεί⁴¹³.

Στη βάση αυτής της κοινοτικής δυνατότητας αντιμετώπισης της κρίσης βρίσκεται το «κοινωνικό κεφάλαιο» (*social capital*), το οποίο δημιουργείται από τις σχέσεις μεταξύ των μελών της κοινότητας. Είναι και πάλι χαρακτηριστικό ότι όταν διεθνείς οργανισμοί επισκέφτηκαν μετά το καταστροφικό τσουνάμι του 2004 περιοχές της νοτιοανατολικής Ινδίας, που είχαν εξίσου πληγεί από αυτή την φυσική καταστροφή, είδαν με έκπληξη πόσο οργανωμένα και ψύχραιμα οι κάτοικοι των χωριών αντιμετώπισαν την κατάσταση· όταν έφθασαν συνάντησαν αντιπροσώπους των συμβουλίων των ψαράδων της περιοχής οι οποίοι είχαν έτοιμους καταλόγους απωλειών και ζημιών και έτσι μπόρεσαν να συνεισφέρουν στις προσπάθειες ανοικοδόμησης και αποκατάστασης. Κοινότητες ψαράδων που είχαν μάθει εδώ και χρόνια να ζουν έξω από το προστατευτικό δίκτυο της κεντρικής κυβέρνησης και μπόρεσαν μόνοι τους να αυτό-οργανωθούν και να συμμετέχουν συλλογικά στην προσπάθεια ανάληψης από την καταστροφή⁴¹⁴.

⁴¹³ *Surviving a Tsunami. Lessons from Aceh and Southern Java, Indonesia, Examples from eyewitness accounts of Indonesian Tsunamis in 2004 and 2006*, Jakarta Tsunami Information Center, UNESCO 2008,
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001831/183133e.pdf>

⁴¹⁴ Daniel Aldrich, *The externalities of strong social capital: post- tsunami recovery in southeast India*,
<http://www.purdue.edu/discoverypark/climate/assets/pdfs/Externalities-of-Strong-Social-Capital-Journal-of-Civil-Society.pdf>

Η κοινωνική «εξημέρωση» των κινδύνων της φυσικής καταστροφής απέκτησε στην κοινωνιολογία, ήδη από τις δεκαετίες του 1960 και 1970, και έναν όρο-προσδιορισμού: ολοένα και περισσότερο οι μελετητές κάνουν λόγο για «υπο-κουλτούρες καταστροφής» (*disaster subcultures*), όχι βέβαια με την απαξιωτική έννοια που γνωρίζουμε αλλά με την έννοια του τρόπου που έχουν μάθει οι τοπικές κοινότητες να αντιδρούν και να προσαρμόζονται σε ένα περιβάλλον υψηλού κινδύνου και ανασφάλειας. Βασικά στοιχεία που διαμορφώνουν αυτή την «κουλτούρα» είναι η επαναληπτικότητα των φαινομένων, οι μεγάλες καταστροφές και απώλειες ζώων που αφήνουν πίσω τους ούτως ώστε η επίδραση αυτή να μείνει βαθιά χαραγμένη στο συλλογικό ασυνείδητο, και ο οργανωμένος τρόπος επεξεργασίας της εν λόγω εμπειρίας από δρώντες της τοπικής κοινότητας⁴¹⁵.

Μία «υποκουλτούρα καταστροφής» περιέχει ένα πλέγμα ιδεών, αξιών, κινήτρων, γνώσεων, τεχνολογίας και θρύλων. Υπ' αυτή την έννοια προσεγγίζει κατά πολύ την «χρήσιμη γνώση» για την οποία μιλήσαμε πιο πάνω. Σχεδόν ταυτίζονται οι δύο έννοιες. Στην γνωστή ήδη σε εμάς περίπτωση της επιβίωσης στο νησί *Simeulue* έχουμε όλα αυτά τα χαρακτηριστικά στοιχεία που διαμόρφωσαν την «κουλτούρα» για την οποία μιλάμε: πρώτον, την επαναληπτικότητα του φαινομένου, καθώς το τσουνάμι του 2004 ανακάλεσε ανάλογες μνήμες από το 1907, δεύτερον, το γεγονός ότι μεσολάβησε χρονικό διάστημα μεταξύ των προειδοποιητικών σημείων και της άφιξης του φαινομένου, αυτή η ενδιάμεση χρονική περίοδος επιτρέπει στην κοινότητα άμεσα να επεξεργαστεί και να θέσει σε εφαρμογή σχέδια εκκένωσης και διαφυγής, τρίτον και βασικότερο είναι ότι οι τραγικές μνήμες των προηγούμενων χρονικά φαινομένων είχαν διαπεράσει την κοινότητα στο σύνολό της και μεταφέρονταν από τη μία γενιά στην άλλη είτε μέσω του επίσημου εκπαιδευτικού συστήματος είτε μέσω της προφορικής παράδοσης⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Hayim Granot, «Disaster Subcultures», *Disaster Prevention and Management* 5/4 (1996), 36-37,.

⁴¹⁶ Jean- Christophe Gaillard et al., «Ethnic groups' response to the 26 December 2004 earthquake and tsunami in Aceh, Indonesia», *NH*, 47/2008, 30.

Αυτό το κοινωνικό κεφάλαιο σπεύδουν να εκμεταλλευτούν δημιουργικά οι διάφορες «τοπικές κοινότητες πίστης» (*local faith communities*). Πρόκειται είτε για οργανωμένες εκκλησιαστικές κοινότητες και ιεραρχίες είτε για άτυπες θρησκευτικές, μη κυβερνητικές οργανώσεις είτε για άτυπα κοινωνικά δίκτυα πίστης. Τζαμιά, βουδιστικοί ναοί, τοπικά ανιμιστικά και ινδουιστικά ιερά, χριστιανικές ενορίες είναι σε θέση να ανταποκριθούν άμεσα στα επείγοντα προβλήματα μίας φυσικής καταστροφής, να διαθέσουν πολιτικό, κοινωνικό, πνευματικό κεφάλαιο για μία μακρά περίοδο αποκατάστασης της κανονικότητας, να δημιουργήσουν τις μεταβατικές εκείνες συνθήκες διαβίωσης ανθρώπων εκτοπισμένων από την καταστροφή (στέγαση, πρόχειρες εργασίες) ή να συνεισφέρουν στην επανένωση των οικογενειών και στην ανεύρεση «χαμένων» προσώπων⁴¹⁷.

Αυτές οι κοινότητες πίστης έχουν κάποια συγκριτικά πλεονεκτήματα σε σχέση με τους άλλους διεθνείς οργανισμούς που σπεύδουν σε βοήθεια. Το κύριο πλεονέκτημα έχει να κάνει με το γεγονός ότι χρησιμοποιούν μία επιχειρηματολογία, η οποία είναι επηρεασμένη από θρησκευτικές αντιλήψεις (η φυσική καταστροφή ως τιμωρία για διαπραχθείσες αμαρτίες) και μπορεί να επηρεάσει τον κόσμο. Στη λογική αυτή υπάρχει πρόνοια αυτές οι οργανώσεις να απευθύνουν «θετικά» και αισιόδοξα θρησκευτικά μηνύματα την επαύριον της φυσικής καταστροφής. Το άλλο χαρακτηριστικό τους σημείο είναι ότι είναι βαθιά προσαρμοσμένες στις τοπικές κοινότητες. Ακόμα και εάν έχουμε να κάνουμε με ιεραποστολικές θρησκευτικές οργανώσεις, ακόμη και αυτές ζουν και δραστηριοποιούνται στην τοπική κοινότητα, με αποτέλεσμα πολύ πιο εύκολα να μπορούν να ενεργοποιήσουν το τοπικό «κοινωνικό κεφάλαιο»⁴¹⁸.

⁴¹⁷*Local Faith Communities and the promotion of resilience in humanitarian situations. A scoping study*, Elena Fiddian-Qasmiyeh (eds.), Refugee Studies Center, February 2013, 14-15. <http://www.rsc.ox.ac.uk/publications/local-faith-communities-and-the-promotion-of-resilience-in-humanitarian-situations-a-scoping-study>

⁴¹⁸Αυτόθι, 37.

Σε κάθε περίπτωση υπάρχουν και οι μη αναμενόμενες συνέπειες μίας διαχείρισης της φυσικής καταστροφής, ιδιαίτερα σε κοινωνίες που παρουσιάζουν ένα μωσαϊκό θρησκευτικών και λατρευτικών τυπικών. Μπορεί στο *Aceh* το καταστροφικό πέρασμα του τσουνάμι να συνετέλεσε στην σταδιακή επικράτηση του ισλαμικού νόμου στην κοινωνία, αλλού όμως η φυσική καταστροφή μπορεί να οδηγήσει σε χιλιαστικά οράματα και προσδοκίες, που έχουν και μία αρκετά υλιστική αναφορά. Πρόκειται για το πεδίο σύγκλισης αφενός θρησκευτικών κηρυγμάτων για το τέλος του κόσμου και τις καταστροφές ως θεϊκές τιμωρίες αμαρτημάτων του πληθυσμού και από την άλλη αναμονής έλευσης μίας παραδεισiais κατάστασης αφθονίας και υλικού πλούτου. Για παράδειγμα, σεισμοί και τροπικές καταιγίδες στην Μελανησία, και συγκεκριμένα στα νησιά *Vanuatu*, αποτέλεσαν τα σημεία πρόκλησης για χιλιαστικές δοξασίες τέτοιου τύπου που επαγγέλονταν ένα πλούσιο μέλλον- κατά μία ιδιαίτερη ψυχολογική μετατόπιση αυτό το μέλλον της αφθονίας έπαιρνε τη μορφή της ανθρωπιστικής βοήθειας που ερχόταν στα νησιά μέσω των διεθνών μη κυβερνητικών οργανώσεων⁴¹⁹.

Η αλήθεια είναι ότι οι τοπικές εκκλησίες προσπαθούν να καταπολεμήσουν τέτοιες μη αναμενόμενες συνέπειες, όμως οι κοινωνίες δεν αντιδρούν ποτέ αναμενόμενα. Ένα άλλο παράδειγμα είναι χαρακτηριστικό για τον τρόπο ερμηνείας της ανθρωπιστικής βοήθειας μετά από μία φυσική καταστροφή. Το 1998 ένα καταστροφικό τσουνάμι κατάστρεψε πλήρως την παραθαλάσσια πόλη *Aitape* της Παπούα Νέας Γουινέα. Οι διεθνείς ανθρωπιστικές οργανώσεις ενεργοποιήθηκαν και έστειλαν σημαντικό αριθμό εθελοντών οι οποίοι άρχισαν να ετοιμάζουν την παροχή της υλικοτεχνικής και οικονομικής βοήθειας μέσα από το ερμηνευτικό σχήμα ότι πρόκειται για μία φυσική καταστροφή, η οποία δεν έχει καμία προθετικότητα. Τα επιστημονικά δεδομένα επιβεβαίωναν τις φυσικές αιτίες του φαινομένου. Οι κάτοικοι όμως της περιοχής καλούνταν να δεχθούν την ανθρωπιστική βοήθεια υπό

⁴¹⁹Βλ. αναλυτικά, Lynne Ali, «Symbolic planning and disaster preparedness in developing countries: the Presbyterian church in Vanuatu», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 10/2 (1992), 302εξ. Επίσης, Marc Tabani, *What the matter with Cargo Cults today?*, [https://www.academia.edu/3508989/What s the Matter with Cargo Cults Today](https://www.academia.edu/3508989/What_s_the_Matter_with_Cargo_Cults_Today)

ένα άλλο, διαφορετικό ερμηνευτικό σχήμα της τραγωδίας. Είχαν υιοθετήσει το μοντέλο της θυματοποίησης. Τα καταστροφικά κύματα είχαν γι' αυτούς κάτι το «αφύσικο», προέκυπταν από την περίεργη δράση υπόπτων αντικειμένων και υποβρυχίων μερικούς μήνες πριν ξεσπάσει το φαινόμενο. Οι εικονολογίες αυτές διαμόρφωναν ένα πλαίσιο αντίληψης όπου οι πληγέντες κάτοικοι αισθάνονταν ως θύματα μίας εμπρόθετης δραστηριότητας. Ενώ λοιπόν οι διεθνείς οργανώσεις μοίραζαν την βοήθεια ως δώρο ανιδιοτέλειας και ανθρωπισμού, οι ντόπιοι την εκλάμβαναν ως αποζημίωση μίας καταστροφής που υπέστησαν από άλλους, γι' αυτό και χαρακτήριζαν τα εν λόγω χρήματα ως «χρήματα αίματος» (*blood money*)⁴²⁰.

Τα «χρήματα αίματος» ίσως είναι μία μυθολογική έκφραση/ παρομοίωση για να δηλωθεί με τρόπο ανάγλυφο η γυμνή πραγματικότητα της μεροληψίας στη διανομή της βοήθειας. Στην περίπτωση της νότιας Ταϊλάνδης που υπέφερε από το τσουνάμι το 2004, διαφορετική βοήθεια δόθηκε από την κυβέρνηση σε διαφορετικές περιοχές. Για παράδειγμα, ενώ στο *Koh PhiPhi* αποζημιώθηκαν οι κάτοικοι για την καταστροφή των περιουσιών τους, αυτή η αποζημίωση υπολειπόταν σαφώς από τη βοήθεια που επιλέχθηκε να δοθεί στα πολύ πιο τουριστικά *Phuket* και *Khao Lak*⁴²¹. Καθώς η βοήθεια μεταφέρεται και διανέμεται μέσα από αποφάσεις της κεντρικής διοίκησης που περνάνε μέχρι την υλοποίησή τους από διάφορα στάδια της διοικητικής ιεραρχίας, στο τέλος οι τοπικές ιδιαιτερότητες, οι ομάδες συμφερόντων (τουριστική «βιομηχανία») και το κατά πόσο μία περιοχή ή μία άλλη ανήκουν στην κυβέρνηση ή στην αντιπολίτευση καθορίζει και τα κριτήρια του ποσού και του αποδέκτη της αναπτυξιακής βοήθειας- βλέπουμε λοιπόν ότι σε αυτή την περίπτωση οι πελατειακού χαρακτήρα πιέσεις και η επιρροή των τοπικών αρχών εξουσίας παίζει

⁴²⁰ Philip Fountain et al., «Christianity, Calamity, and Culture: The involvement of Christian Churches in the 1998 Aitape Tsunami disaster relief», *The Contemporary Pacific* 16/2 (2004), 340εξ.

⁴²¹ May Tan-Mullins et al., «Re-mapping the politics of aid: the changing structures and networks of humanitarian assistance in post-tsunami Thailand», *Progress in Development Studies*, 7/4 (2007), 337.

πολύ μεγαλύτερο ρόλο απ' τη γεωγραφική απομόνωση ή την ένοπλη σύρραξη όπως στην περίπτωση της γειτονικής Ινδονησίας.

Τα «χρήματα αίματος» που είδαμε πιο πριν περιγράφουν πολύ καλά το ανάλογο σύνδρομο της «απάντησης μέσω χρημάτων» (*cash-response*), του τρόπου εκείνου δηλαδή μέσω του οποίου πολλές κυβερνήσεις θεωρούν ότι επιλύουν το πρόβλημα με το να δίνουν κάποια χρήματα αποζημίωσης, χωρίς να ενδιαφέρονται για την περαιτέρω ανάπτυξη ενός τόπου. Στην περίπτωση, και πάλι, της τουριστικής Ταϊλάνδης «κρίθηκε» ότι το βασικό και κύριο μέλημα ήταν η συνέχιση των τουριστικών επενδύσεων με κάθε τρόπο· προς αυτή την κατεύθυνση στράφηκε η κυβέρνηση και με αυτό τον τρόπο διαχειρίστηκε την κατάσταση μετά την φυσική καταστροφή⁴²².

Καθώς στην Ταϊλάνδη η βοήθεια ήταν κρατική με την ενεργό ανάμιξη της κυβέρνησης και των υπουργείων και με μικρή παρουσία των διεθνών ή τοπικών μη κυβερνητικών οργανώσεων, δεν έλειπαν τα παράπονα για καθυστερήσεις, έλλειψη συντονισμού μεταξύ των διοικητικών οργάνων, αδιαφάνεια και περιορισμένη σε σχέση με τις καταστροφές οικονομική ενίσχυση. Αυτή η κατάσταση προκάλεσε μία παραλλαγή της αίσθησης που περιγράψαμε πιο πάνω σε σχέση με τις αντιδράσεις των κατοίκων της *Aitape*: στη συγκεκριμένη περίπτωση της Ταϊλάνδης οι ένοχοι αναζητήθηκαν και βρέθηκαν από τους ντόπιους στη στάση της κεντρικής κυβέρνησης, αφήνοντας πίσω τους την ίδια την φυσική καταστροφή και τις όποιες αιτιολογήσεις που θα έπρεπε να έχει αυτή. Δεν είναι τυχαία ότι για τέτοιες αντιδράσεις ότι το τσουνάμι αποτέλεσε για την κυβέρνηση μία καλή ευκαιρία δίνοντας κάποια ελάχιστα ποσά να αγοράσει από τους ιδιοκτήτες τους εκτάσεις γης και χωριά, με σκοπό να επεκτείνει την τουριστική επένδυση. Όμως το τσουνάμι ήταν μία καλή ευκαιρία και για άλλες δραστηριότητες. Υπήρξαν πολλές μαρτυρίες ότι στην περίοδο της αποκατάστασης μετά την καταστροφή αυξήθηκαν κατά πολύ τα καταγεγραμμένα περιστατικά του ανθρώπινου «δουλεμπορίου»: νεαρά κορίτσια και

⁴²² Μη χάνοντας και την ευκαιρία βέβαια να διώξει και εκατοντάδες μετανάστες από τη γειτονική Μπούρμα, οι οποίοι είχαν εισέλθει παράνομα στην Ταϊλάνδη και εργάζονταν στις εν λόγω τουριστικές επιχειρήσεις, αυτόθι, 338.

αγόρια οικογενειών διαλυμένων ή μετατοπισμένων σε κέντρα εγκατάστασης προσφύγων έπεφταν θύματα απαγωγής και ελάχιστα από αυτά ξαναγύριζαν στις οικογένειες τους⁴²³.

Στην Ινδονησία ήταν ο στρατός που συγκέντρωσε τα βέλη της δριμείας κριτικής από τον πληθυσμό του *Aceh*. Υπάρχουν μαρτυρίες ότι πολλοί κατηγορήθηκαν άδικα για συνεργασία με τους αυτονομιστές αντάρτες, χωριά που θεωρούνταν φιλικά προς το ένοπλο κίνημα δεν έτυχαν της απαιτούμενης φροντίδας μετά την καταστροφή, ο στρατός προέβαινε σε λεηλασίες και κλεψιές, ανάγκαζε τους ντόπιους πολλές φορές να καθαρίζουν οι ίδιοι τα ερείπια και τα πτώματα όπως και να συμμετέχουν σε κατασκευές γεφυρών κα. Το στοίβαγμα εκατοντάδων ατόμων σε πρόχειρα παραπήγματα, η έλλειψη συντονισμού και η ιδιοποίηση ποσών για βοήθεια από στελέχη του στρατού ήταν μερικά ακόμα προβλήματα, τα οποία επιβεβαιώνουν ότι η διαχείριση της ανθρωπιστικής βοήθειας μετά την φυσική καταστροφή δεν λαμβάνει χώρα σε κάποιο πολιτικό ή κοινωνικό «κενό»⁴²⁴.

Τόσο στην περίπτωση της Ταϊλάνδης όσο και στην περίπτωση της Ινδονησίας παρατηρούμε ότι λείπουν από τους τρόπους διαχείρισης της κρίσης η συνεργασία των κεντρικών αρχών με τις τοπικές κοινότητες ή με μη κυβερνητικές οργανώσεις για την αξιοποίηση του «κοινωνικού κεφαλαίου» και της «χρήσιμης γνώσης». Αντίθετα, παρατηρείται μία σωρεία νομοθετικών ρυθμίσεων (όπως οι κυβερνητικές ρυθμίσεις 24/2007, 23 και 22/2008 από την πλευρά της ινδονησιακής κυβέρνησης) που όμως δεν απαντούν στο καίριο ερώτημα για το πώς μπορούν να συνεργαστούν οι υπηρεσίες με τις οργανώσεις και την τοπική κοινωνία- είναι χαρακτηριστική η αντίθεση με τις «από κάτω» πρωτοβουλίες της ιαπωνικής κυβέρνησης στην

⁴²³ After the Tsunami: Human rights of vulnerable populations, Laurel Fletcher et. Al. (eds.), October 2005, Thailand, <http://www.eastwestcenter.org/fileadmin/stored/misc/AfterTsunami10Thailand.pdf>

⁴²⁴ After the Tsunami: Human rights of vulnerable populations, Laurel Fletcher et. Al. (eds.), October 2005, Indonesia, <http://www.eastwestcenter.org/fileadmin/stored/misc/AfterTsunami07Indonesia.pdf>

αντιμετώπιση ανάλογων δύσκολων περιπτώσεων⁴²⁵. Αν σκεφθεί κανείς ότι ειδικά η Ινδονησία είναι μία πολυπληθής χώρα με έντονο το μουσουλμανικό στοιχείο, μόνο απορία μπορεί να δημιουργήσει η μη διάθεση της κεντρικής κυβέρνησης να συνεργασθεί με οργανώσεις όπως η *Muhammadiyah*, η *Aisyiyah*, η *NU* (παραδοσιακή ισλαμική οργάνωση), η *DianDesa*, και η Ινδονησιακή εταιρεία/ κοινότητα για την αντιμετώπιση των κρίσεων. Πρόκειται για ένα υπαρκτό δίκτυο αλληλο-βοηθείας ισλαμικού χαρακτήρα που έδρασε στην περίοδο όλων των φυσικών καταστροφών που έπληξαν την χώρα.

Σε αυτό το Μέρος της παρούσας εργασίας είδαμε, με αφορμή τη φυσική καταστροφή σε Ινδονησία και Ταϊλάνδη, πως έγινε η διαχείριση της βοήθειας- είτε αυτή ήταν ανθρωπιστική είτε αναπτυξιακή. Θεωρήσαμε ότι βασική παράμετρος της εν λόγω διαχείρισης ήταν το πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο της κάθε περιοχής. Ένοπλο αυτονομιστικό κίνημα στη μία περίπτωση, τουριστική «βιομηχανία» και αυταρχικό κράτος στην άλλη περίπτωση. Το τσουνάμι αποτέλεσε ένα γεγονός που πυροδότησε θετικές και αρνητικές εξελίξεις, στη μία περίπτωση η επίτευξη της ειρήνης μετά από δεκαετίες μίας ένοπλης αναμέτρησης, στην άλλη περίπτωση μεροληπτική συμπεριφορά της κεντρικής κυβέρνησης σε βάρος των ντόπιων κατοίκων που δεν ασχολούνταν με τις τουριστικές δραστηριότητες. Οι μη κυβερνητικές οργανώσεις διαδραμάτισαν σημαίνοντα ρόλο στα τεκταινόμενα- ιδίως στην περίπτωση της Ινδονησίας, όμως δεν έλειψαν και για αυτές καταγγελίες για έλλειψη συντονισμού, απουσία της γνώσης της περιοχής, αδιαφανείς διαδικασίες, πλασματικά projects αποκατάστασης και ανάπτυξης των περιοχών.

⁴²⁵ David Efendi, *Community Roles, Government Failure, and Dual Natural Disasters in Yogyakarta, Indonesia*, https://www.academia.edu/890629/Community_Roles_Government_Failure_and_Dual_Natural_Disasters_in_Yogyakarta_Indonesia

Κεφάλαιο 4. Η παρουσία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Νοτιοανατολική Ασία

4α. Η Ιεραποστολή στη Νοτιοανατολική Ασία.

Η ευρύτερη περιοχή της Νοτιοανατολικής Ασίας ήταν πάντα στο επίκεντρο του κλασικού αποικιοκρατικού συστήματος των δυτικών ευρωπαϊκών δυνάμεων που ουσιαστικά έλαβε τέλος στη δεκαετία του 1960. Η δεκαετία του 1960 ήταν μία κρίσιμη δεκαετία, διότι το τέλος της αποικιοκρατίας συνόδευσε στη Δύση και η στροφή προς την πνευματικότητα (spirituality), ένα πολιτιστικό ρεύμα που διεκδικούσε και πρόβαλε την επιστροφή των λαών στις παραδοσιακές θρησκευτικές τους ρίζες⁴²⁶. Η ολλανδική Εταιρεία των Ανατολικών Ινδιών ήταν αυτή που κατάφερε στην Ινδονησία να απομακρύνει την ρωμαιοκαθολική επιρροή (18^{ος}-19^{ος} αιώνας), όπως αυτή είχε επεκταθεί κατά τα χρόνια που οι Πορτογάλοι ήταν η κυρίαρχη αποικιοκρατική δύναμη στην περιοχή (17^{ος} αιώνας). Η ολλανδική αποικιοκρατία θα έχει ως συνέπεια τη διάδοση και επέκταση των διαφόρων προτεσταντικών ιεραποστολών στην αχανή αυτή περιοχή. Στην περίπτωση της Ταϊλάνδης, η ρωμαιοκαθολική επιρροή λόγω της παρουσίας των Γάλλων ιεραποστόλων θα είναι σαφώς μεγαλύτερη, όμως δεν θα μπορέσει να επεκταθεί στο εσωτερικό της χώρας. Θυμίζουμε ότι ο Χριστιανισμός ήταν γνωστός σε εκείνη τη γεωγραφική περιοχή, διότι οι δρόμοι του εμπορίου είχαν ευνοήσει, πολύ πριν την ιεραποστολική δράση των αποικιοκρατικών δυνάμεων, τη μετακίνηση και σύντομη παραμονή Νεστοριανών χριστιανών τον 15^ο αιώνα στη Μπούρμα, στην Ayutia (Ταϊλάνδη), όπως και στα στενά της Melaka. Αραιές και σποραδικές επαφές είχαν, μάλιστα, λάβει χώρα με ρωμαιοκαθολικούς διπλωμάτες και ταξιδιώτες όπως ήταν Μάρκο Πόλο κατά την επιστροφή του από την Κίνα (1292), ο Orderic Pordenone (στις αρχές του 14^{ου} αιώνα), και ο John de Marignolli (1346). Φυσικά, κανένας από αυτούς δεν ενδιαφέρθηκε στο

⁴²⁶ Θαν. Παπαθανασίου, «Η γενιά του 60 και η Ιεραποστολή. Δυσπιστία. Δημιουργικότητα. Αμηχανία», στο *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία. Η «Θεολογία του '60»*, Ίνδικτος, Αθήναι 2009, 374.

να δημιουργήσει ισχυρές κοινότητες ιεραποστόλων, δηλαδή να δράσει ιεραποστολικά⁴²⁷.

Στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, όταν διαμορφώθηκαν και οι κρατικές οντότητες στην περιοχή της Νοτιοανατολικής Ασίας, παρατηρείται μία πιο ενεργή ανάμιξη των χριστιανικών ιεραποστολών σε θέματα κοινωνικής πρόνοιας και εκπαίδευσης. Στην περίπτωση της Ταϊλάνδης, για παράδειγμα, ενώ η ρωμαιοκαθολική παρέμβαση στην εκπαίδευση είναι ευδιάκριτη με την παρουσία ενός εκτενούς δικτύου σχολείων στην περιοχή, υπάρχει μία δυσπιστία απέναντι στις προτεσταντικές (πρεσβυτεριανές) ανάλογες πρωτοβουλίες, οι οποίες αναζητούν την έγκριση και την προστασία της πολιτείας⁴²⁸.

Η προτεσταντική ιεραποστολή θα προσπαθήσει να προσαρμοσθεί περισσότερο στην εθνοτική ιδιαιτερότητα και ιδιορρυθμία μίας πολυφυλετικής περιοχής. Πραγματικά, οι πιο σημαντικές προτεσταντικές εκκλησίες στην Ινδονησία είναι εδραιωμένες σε καθαρά εθνοτικές δομές. Υπάρχει η ΗΚΒΡ, οι εκκλησίες Batak, και άλλες αντίστοιχες εκκλησίες στη Βόρειο Σουμάτρα, επίσης η εκκλησία των Moluccas, η IrianJaya και άλλες. Οι εν λόγω εκκλησίες, καθώς βασίζουν την ύπαρξη τους, σε εθνοτικές και φυλετικές διαιρέσεις, έχουν τον τρόπο να επεκτείνουν την επιρροή τους και στα περιιαστικά ή αστικά κέντρα, στα οποία έχουν συρρεύσει άτομα (εσωτερικοί μετανάστες) από τις διάφορες περιοχές των διακριτών εθνοτήτων⁴²⁹.

Αυτό που παρατηρήθηκε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα από την πλευρά της προτεσταντικής ιεραποστολής, ήταν η εφαρμογή του ιεραποστολικού «μοντέλου» της «ιθαγενοποίησης» (indigenization), δηλαδή της πρόσληψης μεμονωμένων γηγενών στοιχείων και της ενσωμάτωσής τους στις εκκλησιαστικές τελετές και στην

⁴²⁷ Βλ. σχετικά, John Roxborough, «Contextualisation and re-contextualisation: Regional patterns in the history of Southeast Asian Christianity», *AJT*, 9/1 (1995), 30-46.

⁴²⁸ Horace Ryburn, «The challenge to the Church in Thailand to-day», *IRM*, 41/3 (1952), 257-432.

⁴²⁹ Sabam Siagian, «Signs of Possibilities. The hopes and struggles of the churches in Indonesia», *IRM*, 80/318 (1991), 203.

αμφίεση, στη εννοιολογική βάση ότι πρέπει ο λόγος του Ευαγγελίου να προσεγγίσει γηγενείς κοινότητες, που δεν έχουν άλλη φορά ακούσει αυτόν τον λόγο. Πρόκειται για την αντίστοιχη διαδικασία του μοντέλου της ρωμαιοκαθολικής «προσαρμογής» (adaptation/ accomodation), όπου σε μία πατερναλιστική οπτική η αποστέλλουσα εκκλησία αναλαμβάνει πρωτοβουλίες αποδοχής του τοπικού στοιχείου, χωρίς όμως την πραγματική επαφή με το ντόπιο ποίμνιο⁴³⁰.

Στη νέα εποχή, στην οποία εισέρχεται η περιοχή της Νοτιοανατολικής Ασίας (όπως και όλου του αναπτυσσόμενου κόσμου), τα ζητούμενα δεν είναι τόσο η ανταπόκριση στα εθνοτικά ακροατήρια των πολυεθνικών κοινωνιών, όσο η εκπομπή μηνυμάτων που θα έχουν να κάνουν με τη διογκούμενη φτώχεια στα μεγάλα αστικά κέντρα, με τον θρησκευτικό φανατισμό, την κοινωνία των πολιτών και τη δυνατότητα ειρηνικής συμβίωσης και ανάπτυξης. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι παραδοσιακές κοινότητες και γηγενείς πολιτισμοί έχουν εγκαταλειφθεί, με σκοπό τη μετοίκηση στα αστικά κέντρα σε συνθήκες ταχείας (και άναρχης) οικονομικής ανάπτυξης⁴³¹.

Αυτή η νέα εποχή αντανάκλαται ευδιάκριτα στο φαινόμενο των megachurches. Πρόκειται για μαζικές συναθροίσεις προτεσταντικού χαρακτήρα (πεντηκοστιανοί, ευαγγελιστές), που εντάσσονται σε ένα παγκόσμιο δίκτυο ανάλογων εκκλησιών, οι οποίες είναι διάσπαρτες σε όλο τον κόσμο. Η Σιγκαπούρη, η Μανίλα, η Μπανγκόγκ, η Τζακάρτα, είναι μερικές πόλεις, στις οποίες παρατηρείται έντονα το συγκεκριμένο φαινόμενο. Αυτές οι «εκκλησίες», μολονότι δεν περικλείονται δογματικά σε κάποια αυστηρή ομολογιακή πίστη, απευθύνονται στις ανερχόμενες μεσαίες τάξεις των χωρών της Νοτιοανατολικής Ασίας, δηλαδή σε εύπορα, αγγλομαθή κοινωνικά στρώματα. Σε αυτούς τους ανθρώπους απευθύνουν κηρύγματα, τα οποία υπόσχονται οικονομική ευμάρεια και ευτυχία, καθώς και μία νεωτερική ηθική, που είναι συμβατή με τη μεταμοντέρνα κατανάλωση. Τη μορφή των

⁴³⁰ Θαν. Παπαθανασίου, «Η Ορθόδοξη ιεραποστολή και οι ανθρώπινες συνάψεις», *Σύναξη*, 144 (2017), 32-33.

⁴³¹ Samuel Vinay, «Christian Mission in Contemporary Asia», *Transformation*, 15/3 (1998), 1-4.

megachurches παίρνουν και εκκλησίες επίσημων δογμάτων και ομολογιών, που ξεκινούν από το τοπικό περιβάλλον, όπως είναι στην περίπτωση της Μπανγκόκ το κίνημα Hope of God, το οποίο γρήγορα μετεξελίχθηκε σε μία από τις πλέον αναπτυσσόμενες ευαγγελικές εκκλησίες στην Ταϊλάνδη⁴³². Στην Ινδονησία, από την άλλη, συναντά κανείς τη Mawar Sharon εκκλησία (ή το «Ρόδο του Sharon»), η οποία είναι ιδιαίτερα ελκυστική στους νέους φοιτητές των ινδονησιακών πανεπιστημιακών κέντρων. Μολονότι στην εκκλησία αυτή υπάρχει μία ιδιαίτερη κινεζική εκπροσώπηση, όπως παρατηρείται να συμβαίνει και στο σύνολο των megachurches στη Νοτιοανατολική Ασία, το κυρίως ακροατήριο είναι πολυεθνικό, πολυπολιτισμικό και με μία θρησκευτική κατεύθυνση προς την χριστιανική αναγέννηση. Η Bethany Indonesian Church είναι μία ακόμη περίπτωση, που έχει στη διάθεσή της πάνω από 1.000 τοπικές εκκλησίες σε όλη την Ινδονησία, και διεκδικεί ως μέλη της περίπου 250.000 άτομα. Αυτές οι megachurches των πεντηκοστιανών επεκτείνουν τα κηρύγματα και την προσφορά τους σε πεδία που δεν ανήκουν καθόλου στη θρησκευτική «σφαίρα». Ζητήματα όπως είναι η αυτοβοήθεια για την επαγγελματική καριέρα, οι οικογενειακοί δεσμοί, τα γυναικεία προβλήματα, τα παιδιά και οι σχέσεις τους με τους γονείς, τα ναρκωτικά και οι εθισμοί, είναι θέματα της καθημερινής «ατζέντας» αυτών των θρησκευτικών οργανισμών, που υπερβαίνουν τα όρια των θρησκευτικών ομολογιών και καθιστούν αυτές τις εκκλησίες φορείς κοινωνικής βοήθειας και αρωγής⁴³³.

Κλείνοντας αυτό το κεφάλαιο, διαπιστώνουμε ότι η χριστιανική παρουσία στην περιοχή της Νοτιοανατολικής Ασίας, και ιδιαίτερα στην Ταϊλάνδη και την Ινδονησία, χώρες στις οποίες επικεντρωθήκαμε, ήταν ιδιαίτερα αισθητή από τον 17^ο αιώνα και μετά και συνδέθηκε με την ιεραποστολική δράση των αποικιοκρατικών δυνάμεων της εποχής. Κατά συνέπεια, ο Ορθόδοξος κόσμος έμεινε έξω από μία

⁴³² Jayeel Cornelio, «The diversity of contemporary Christianity in Southeast Asia», *JAFASA*, 2 (2018), 1-11, [file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/The diversity of contemporary Christianity in Sout%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/The%20diversity%20of%20contemporary%20Christianity%20in%20Southeast%20Asia.pdf)

⁴³³ En-Chieh Chao, «Counting Souls: numbers and mega-worship in the global Christian network of Indonesia», https://iias.asia/sites/default/files/IAS_NL75_1617.pdf

ιεραποστολή ιμπεριαλιστικού τύπου. Αυτό είναι ένα πολύ μεγάλο πλεονέκτημα, διότι βοηθά στην αποφυγή των διαφόρων παρεξηγήσεων και παρανοήσεων (πολιτικού ή άλλου) χαρακτήρα και ενισχύει τη «σάρκωση» του Ευαγγελίου στον πολιτισμό της περιοχής, στα πλαίσια της διαδικασίας του «εμπολιτισμού» (inculturation) και της «συναφειοποίησης» (contextualization)⁴³⁴. Σε αντίθεση με το φαινόμενο των megachurches, που τελικά είναι μία άλλη μορφή της εξωτερικής προσαρμογής του χριστιανικού μηνύματος στην εποχή και τις ανάγκες της, ή στην αυταρχική προσέγγιση μίας ιεραρχίας, η οποία δεν μπορεί να παρακολουθήσει την τρέχουσα όσμωση του παραδοσιακού και του σύγχρονου στις διάφορες κοινωνίες, η Ορθόδοξη Εκκλησία καλείται να εφαρμόσει την «περιεκτική» (inclusivist) στάση. Την στάση εκείνη, δηλαδή, σύμφωνα με την οποία ο Θεός δρα παντού, μέσα και έξω από την Εκκλησία και συναντά όλους τους ανθρώπους, όλους τους λαούς και όλες τις εποχές, καθώς το θέλημα του Θεού διαχέεται σε όλη την ιστορία και σε όλο τον κόσμο, επηρεάζει και καθορίζει τη ζωή και τη βιοθεωρία όλων των ανθρώπων. Αυτό το θέλημα του Θεού είναι η θεία πρόνοια, η έμπνευση, η καθοδήγηση. Και αυτό το θέλημα του Θεού δεν μπορεί να «σαρκωθεί» χωρίς αναφορά στην Εκκλησία. Αυτή η Εκκλησία δεν μπορεί να είναι μία ηθικιστική, καταναλωτική συνάθροιση (όπως οι megachurches), άλλος ένας θεσμός κοινωνικής αρωγής και βοήθειας, αλλά μόνο το «μυστήριο» της Βασιλείας που υπάρχει στο παρόν και επαγγέλλεται το εσχατολογικό μέλλον⁴³⁵.

4β. Η Ιερά Μητρόπολη Σιγκαπούρης και Νοτίου Ασίας.

Η παρουσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου στον χώρο της Νοτιοανατολικής Ασίας είναι ιδιαίτερα αισθητή, στις μέρες μας, μέσω των δύο Ιερών Μητροπόλεων

⁴³⁴ Θαν. Παπαθανασίου, «Η Ορθόδοξη ιεραποστολή και οι ανθρώπινες συνάφειες», ό.π., 34.

⁴³⁵ Θαν. Παπαθανασίου, «Η παράδοση ως ορμή για ανανέωση και μαρτυρία. Η είσοδος της Ορθόδοξης Ιεραποστολικής στη διεθνή σκηνή», *Σύναξη*, 123 (2012), 40.

που ίδρυσε. Από τη μία, έχουμε την Ιερά Μητρόπολη Σιγκαπούρης και Νοτίου Ασίας, η οποία, με έδρα τη Σιγκαπούρη, ιδρύθηκε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως το έτος 2008 διά της απόσπασής της από την Ιερά Μητρόπολη Χονγκ Κονγκ και Άπω Ανατολής. Έχει λάβει επίσημη αναγνώριση από την κυβέρνηση της Σιγκαπούρης. Υπό την πνευματική της δικαιοδοσία η Ιερά Μητρόπολη περιλαμβάνει την Σιγκαπούρη, την Ινδονησία, την Ινδία, την Μαλαισία, το Μπρουνέϊ, το Τιμόρ, τις Μαλδίβες Νήσους, το Μπαγκλαντές, το Νεπάλ, την Σρι Λάνκα, το Πακιστάν και το Αφγανιστάν, δηλαδή μία ιδιαίτερα εκτεταμένη γεωγραφική περιοχή⁴³⁶. Από την άλλη, είναι η Ιερά Μητρόπολη Χονγκ Κονγκ και Άπω Ανατολής, η οποία ιδρύθηκε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως το έτος 1996. Το ίδιο έτος αναγνωρίσθηκε επίσημα από την Κυβέρνηση του Χονγκ Κονγκ. Υπό την πνευματική της δικαιοδοσία η Ιερά Μητρόπολη περιλαμβάνει το Χονγκ Κονγκ, την Λαϊκή Δημοκρατία της Κίνας, το Μακάο, την Ταϊβάν, τις Φιλιππίνες, το Βιετνάμ, την Καμπότζη, το Λάος, την Ταϋλάνδη, την Μιανμάρ και την Μογγολία. Η έδρα της Ιεράς Μητροπόλεως είναι το Χονγκ Κονγκ.

Ενώ οι προτεσταντικές εκκλησίες και οι επιμέρους κλάδοι τους φαίνεται να διαχειρίζονται οικονομικό και τεχνικό πλούτο, οι ορθόδοξες παρουσίες δεν έχουν κινητή ή ακίνητη περιουσία, ούτε και κάποια πάγια πηγή εσόδων. Το όλο ιεραποστολικό και φιλανθρωπικό τους έργο στηρίζεται κατά βάση στις δωρεές εθελοντών και φίλων. Πρόκειται για ένα «τιτάνιο» έργο, καθώς οι δύο αυτές Ιερές Μητροπόλεις λειτουργούν 50 Ορθόδοξες κοινότητες σε συνολικά 23 χώρες της Νοτιοανατολικής Ασίας. Στα πλαίσια του φιλανθρωπικού τους έργου, επιβλέπουν και συντηρούν 8 ιατρεία στη Δυτική Βεγγάλη της Ινδίας, 1 κλινική στο νησί της Νίας της Σουμάτρας, 1 νοσοκομείο στο Μεντάν της Σουμάτρας, 1 οδοντιατρείο στην Καλκούτα της Ινδίας, 1 ορφανοτροφείο με 114 κορίτσια στην Καλκούτα της Ινδίας, 1 ορφανοτροφείο με 34 αγόρια στην Καλκούτα της Ινδίας, 2 οικοτροφεία με άπορα παιδιά στο Μεντάν και την Σινκαράγια της Ινδονησίας, 8 νηπιαγωγεία στην Ινδία, την

⁴³⁶ «Η Ορθοδοξία στην Άπω Ανατολή»,

<http://www.orthodoxchurchinasia.com/%CF%80%CE%BF%CE%B9%CE%BF%CE%B9-%CE%B5%CE%B9%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B5.html>

Ινδονησία και τις Φιλιππίνες, 10 δημοτικά σχολεία στην Ινδία και την Ινδονησία, 2 γυμνάσια στην Ινδονησία, 2 τεχνικές σχολές στην Ινδία και την Ινδονησία, 1 ανώτατη ακαδημία με δύο τμήματα Πληροφορικής και Διοίκησης Επιχειρήσεων στην Ινδονησία, 1 θεολογικό σεμινάριο στο Μεντάν της Ινδονησίας, στο οποίο διδάσκεται και η ελληνική γλώσσα. Περαιτέρω, αναπτύσσονται προγράμματα που ως στόχο τους έχουν την οικονομική ενίσχυση στους απόρους, την εβδομαδιαία διανομή τροφίμων, ιματισμού, ειδών προσωπικής υγιεινής και φαρμάκων, τη διανομή σχολικών ειδών και σχολικών βιβλίων σε άπορα παιδιά και την εκπαιδευτική υποστήριξη σε αναλφάβητους, την κατασκευή οικιών για οικογένειες που επλήγησαν από τις θεομηνίες, την παροχή ψυχολογικής και υλικής υποστήριξης σε κακοποιημένες γυναίκες και σε εγκαταλειμμένα παιδιά, και τις γεωτρήσεις σε υποβαθμισμένες περιοχές για την εξασφάλιση πόσιμου ύδατος⁴³⁷.

Οι δωρεές που συγκεντρώνονται δεν αφορούν μόνο στη φιλανθρωπική δράση και στην εκτέλεση των διαφόρων φιλανθρωπικών προγραμμάτων, αλλά εκτείνεται και σε θέματα μισθοδοσίας των κληρικών, μισθοδοσίας των εργαζομένων σε φιλανθρωπικά προγράμματα, ανέγερσης και συντήρησης Ιερών Ναών και Πνευματικών Κέντρων, αγοράς ιερών σκευών, μετάφρασης των λειτουργικών κειμένων και των πνευματικών βιβλίων σε τοπικές διαλέκτους.

Το φιλανθρωπικό έργο της Ιεράς Μητρόπολης Σιγκαπούρης και Νότιας Ασίας έχει κάνει, μάλιστα, τόση εντύπωση και έχει αποκτήσει μία τέτοια εμβέλεια, που στις 22 Δεκεμβρίου 2015, η Ακαδημία Αθηνών θα την τιμήσει με το «Βραβείο εις μνήμην Φωτεινής Κουνάδη-Κατσαρέλη», αναγνωρίζοντας με αυτό τον τρόπο το «υποδειγματικό ιεραποστολικό, κοινωνικό, φιλανθρωπικό και εκπαιδευτικό έργο που επιτελείται με πραγματική αυτοθυσία, κάτω από αντίξοες συνθήκες στην Νοτιοανατολική Ασία. Η τιμητική αυτή διάκριση ανήκει σε όλους εκείνους, οι οποίοι εργάζονται με ζήλο και φέρουν την μαρτυρία της Ορθοδόξου Εκκλησίας στις χώρες της Άπω Ανατολής και της Νοτίου Ασίας. Αυτή η τιμητική διάκριση, επίσης, ανήκει σε

⁴³⁷ «Ενημερωτικό φυλλάδιο για το φιλανθρωπικό και ιεραποστολικό έργο των δύο Μητροπόλεων», <http://greek.omhksea.org/wp-content/uploads/2015/06/Orthodoxy-in-Far-East-Brochure.pdf>

όλους εκείνους που βοήθησαν και συνεχίζουν να υποστηρίζουν την Ιερά Μητρόπολη Σιγκαπούρης και Νοτίου Ασίας στον αγώνα της να ανταπεξέλθει στις απαιτήσεις, τις προκλήσεις και τις δυσκολίες του ιεραποστολικού και φιλανθρωπικού έργου»⁴³⁸.

Αυτή η τιμητική διάκριση πραγματικά έρχεται να επιβεβαιώσει μία πολύ δύσκολη προσπάθεια, η οποία αναλαμβάνεται σε περιοχές που η Ορθόδοξη παρουσία δεν είναι τόσο αυτονόητη και τόσο άνετη. Στις περιοχές της Νοτιοανατολικής Ασίας επικρατεί πολιτική αστάθεια, φονταμενταλιστικές κινήσεις και εθνικιστικές αναβιώσεις, οι οποίες απειλούν το εκκλησιαστικό και ιεραποστολικό έργο της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η έλλειψη κατανόησης και η παρανόηση των κινήτρων των Ορθοδόξων ιερέων οδηγούν ακόμα και σε βίαιες επιθέσεις εναντίον τους⁴³⁹.

4γ. Χρονικό για το τσουνάμι στη Νοτιοανατολική Ασία.

⁴³⁸ «Τιμητικό βραβείο στην μητρόπολη Σιγκαπούρης για το έργο της από την Ακαδημία Αθηνών», <https://orthodoxia.info/news/%CF%84%CE%B9%CE%BC%CE%B7%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C-%CE%B2%CF%81%CE%B1%CE%B2%CE%B5%CE%AF%CE%BF-%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD-%CE%BC%CE%B7%CF%84%CF%81%CF%8C%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%B7-%CF%83%CE%B9%CE%B3%CE%BA/>

⁴³⁹ «Στην Νότιο Ασία υπάρχουν μεγάλες ανισότητες. Η αλαζονεία του πλούτου και η απόλυτη εξαθλίωση. Στην περιοχή αυτή του πλανήτη μας εκατομμύρια άνθρωποι παραμένουν άστεγοι, ζουν χωρίς τις στοιχειώδεις συνθήκες υγιεινής, χωρίς πρόσβαση σε καθαρό πόσιμο νερό, χωρίς ιατροφαρμακευτική περίθαλψη. Ο μέσος όρος ζωής είναι πολύ μικρός εξαιτίας των διαφόρων ασθενειών και της αβιταμίνωσης. Εκατομμύρια άνθρωποι, και κυρίως γυναίκες, δεν έχουν την δυνατότητα να μορφωθούν και να έχουν ίσες ευκαιρίες για μία ανθρώπινη ζωή», είναι τα λόγια που χρησιμοποιεί ο μητροπολίτης Σιγκαπούρης για να περιγράψει τις συνθήκες διαβίωσης στις περιοχές που διαποιμάινει», βλ. «Μητροπολίτης Σιγκαπούρης: Ο πρώην δημοσιογράφος που χτίζει ορφανοτροφεία στην Άπω Ανατολή», <https://www.newsbomb.gr/ellada/ekklhsia/story/768711/mitropolitissigkapoyris-o-proin-dimosiografos-poy-xtizei-orfanotrofeia-stin-apo-anatoli>

Υπάρχουν και κατατίθενται προσωπικές μαρτυρίες σχετικά με την αντίδραση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στα καταστροφικά γεγονότα της 26^{ης} Δεκεμβρίου του 2004. Ο πρωτοσύγκελος, τότε, της Ιεράς Μητρόπολης Χονγκ Κονγκ και Άπω Ανατολής ήταν στο νησί ΚοΣαμουι για την τέλεση του μυστηρίου του βαπτίσματός. Επειδή έγινε το τσουνάμι, όλες οι πτήσεις σταμάτησαν διότι τα αεροπλάνα επιστρατεύτηκαν για να μπορέσουν να πάνε στις πληγείσες περιοχές και να μεταφέρουν τους επιζώντες είτε για να μεταφέρουν τα θύματα από το τσουνάμι.

Την επόμενη μέρα που ξεκινήσανε πάλι οι πτήσεις και αποκαταστάθηκαν οι τηλεφωνικές επικοινωνίες, διότι τις πρώτες 12 ώρες δεν ήταν δυνατή ή εφικτή η επικοινωνία λόγω των καταστροφών, κατάφερε ο πρωτοσύγκελος να πάει στην πρωτεύουσα της Ταϊλάνδης στην Μπανγκόκ όπου εκεί σε συνεργασία με την ελληνική πρεσβεία διοργανώθηκε ένα δίκτυο διάσωσης και μεταφοράς των επιζώντων από το Πουκέτ και από τις άλλες πληγείσες περιοχές. Μεταφέρθηκαν πρώτα οι Έλληνες που βρισκότουσαν εκεί. Αυτοί ήταν κυρίως τουρίστες που είχαν μεταβεί με σκοπό τις διακοπές. Αλλά δόθηκε μέριμνα και για τους Ορθοδόξους άλλων κρατών. Η μεταφορά των πτωμάτων αυτών στην Ελλάδα και η παροχή των πρώτων βοηθειών, όπου απαιτείτο, ήταν η πρώτη προτεραιότητα.

Για τους διασωθέντες οργανώθηκε “γέφυρα” διάσωσης αφού με την επιστροφή τους στην Μπανγκόκ περίμεναν ασθενοφόρα για την άμεση μεταφορά τους σε νοσοκομεία και για την εκτίμηση της σωματικής και ψυχολογικής τους κατάστασης. Δυστυχώς, οι περισσότεροι διασωθέντες ήταν σε άσχημη ψυχολογική κατάσταση λόγω των τραγικών καταστάσεων που έζησαν. Παράλληλα έπρεπε να γίνει και η απαραίτητη γραφειοκρατική διαδικασία για την επανέκδοση των απαραίτητων εγγράφων για την επιστροφή τους στην Ελλάδα αφού οι περισσότεροι είχαν χάσει όλα τα έγγραφά τους αλλά και τις αποσκευές τους. Συνήθως τους μετέφεραν από τις πληγείσες περιοχές τυλιγμένους σε σεντόνια. Η καταστροφική ορμή των υδάτων κατέστρεφε τα πάντα στο πέρασμά τους.

Η πρώτη αυτή φάση διήρκησε 3 εβδομάδες αφού περίπου ήταν ο μέσος χρόνος νοσηλείας για τους διασωθέντες μέχρι η ιατρική και η ψυχολογική τους κατάσταση να τους επιτρέψει να επιστρέψουν με ασφάλεια πίσω στην πατρίδα.

Σ’ ορισμένες περιπτώσεις οι διασωθέντες επειδή είχαν χάσει φιλικά ή συγγενικά τους πρόσωπα επιθυμούσαν να παραμείνουν στην Ταϊλάνδη για να

βοηθήσουν στην ανεύρεση των αγαπημένων τους προσώπων ή στην αναγνώριση των πτωμάτων.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία ήταν παρούσα στις πληγείσες περιοχές. Στην Ταϊλάνδη παρέμεινε για τρεις πρώτες εβδομάδες ο Πρωτοσύγκελος της Ιεράς Μητροπόλεως Χονγκ Κονγκ, ενώ στην πληγείσα περιοχή Aceh στην Σουμάτρα της Ινδονησίας ταξίδεψε ο Υπεύθυνος Φιλανθρωπικών Προγραμμάτων της Μητροπόλεως Christopher Ebe.

Από τις πρώτες μέρες στην μεν Ταϊλάνδη έγινε παροχή πρώτων βοηθειών, ρουχισμού, ιατροφαρμακευτικής περίθαλψης και ψυχολογικής υποστήριξης στους διασωθέντες ενώ στην Ινδονησία έγινε η καταγραφή των ζημιών στην περιοχή αφού τα καταστροφικά κύματα ισοπέδωσαν ολόκληρη την περιοχή αφήνοντας χιλιάδες οικογένειες άστεγες.

Λόγω των καταστροφών ήταν απαραίτητη η παροχή πρώτων βοηθειών αλλά και ειδών πρώτης ανάγκης, όπως το πόσιμο νερό, γάλα για τα παιδιά και ρύζι. Επίσης έπρεπε να βρεθούν σκηνές για να μπορέσουν να διανυκτερεύουν η διασωθέντες αφού τα κύματα είχαν καταστρέψει τα πάντα.

Αν και οι τοπικές εταιρείες προθυμοποιήθηκαν αμέσως καθώς επίσης και πολλές εταιρείες τροφίμων από τη νότιο Ασία δημιουργήθηκαν σύντομα προβλήματα όσον αφορά την διανομή των τροφίμων. Δυστυχώς όταν τα τρόφιμα ερχόντουσαν από εταιρείες εκτός της Ινδονησίας ή από φορείς οι οποίοι δεν είχαν μουσουλμανική ταυτότητα ορισμένα φανατικά στοιχεία κρατούσαν τις βοήθειες και τις άφηναν στις αποθήκες για αρκετές ημέρες ή και εβδομάδες. Αυτό το γεγονός είχε αποτέλεσμα να δημιουργηθούν πολλά προβλήματα με τους πληγέντες αλλά και με τους φορείς οι οποίοι προσπαθούσαν να δώσουν βοήθεια.

Για το λόγο αυτό η Ιερά Μητρόπολις Χονγκ Κονγκ έκανε “καραβάνια αγάπης” για να μπορεί να παίρνει από τις αποθήκες των εταιρειών τα τρόφιμα πληρώνοντας τα από δωρεές και διανύοντας οδικώς δέκα ώρες για να τα μοιράσει άμεσα.

Παράλληλα, λόγω της διεθνούς ευαισθητοποίησης, πραγματοποίησε Ραδιομαραθώνιους στην Ελλάδα μέσω των εκκλησιαστικών ραδιοφωνικών σταθμών αλλά και έκκληση στις Μητροπόλεις του Οικουμενικού Πατριαρχείου για βοήθεια. Από το ραδιομαραθώνιο το ραδιοφωνικών σταθμών μαζεύτηκε το ποσό των 100.000

δολαρίων Αμερικής, ενώ από την συλλογή δωρεών μέσω του Οικουμενικού Πατριαρχείου το ποσό των 460.000 δολαρίων Αμερικής.

4δ. Αξιοποίηση των δωρεών για τους πληγέντες από το τσουνάμι στη Νοτιοανατολική Ασία.

Ήδη από την πρώτη εβδομάδα στην Ινδονησία μοιράστηκαν 10 τόνοι πόσιμο νερό και γάλα σε σκόνη για τα παιδιά κι άλλοι 15 τόνοι ρύζι. Επίσης, κουβέρτες και είδη υγιεινής για όλους τους πληγέντες.

Η παροχή βοήθειας στις πληγείσες περιοχές στην Ινδονησία ήταν σχετικά εύκολη αφού η Ορθόδοξη Εκκλησία είχε αναγνώριση και μπορούσε άμεσα να εγγραφεί στα μητρώα των φορέων που βοηθούν στην περιοχή και που η αστυνομία επέτρεπε χωρίς ιδιαίτερες διατυπώσεις. Δυστυχώς στην Ταϊλάνδη δεν υπάρχει επίσημη αναγνώριση της Ορθόδοξου Εκκλησίας από το κράτος με αποτέλεσμα να έπρεπε να συνεργαστεί με τοπικούς φορείς για να μοιραστεί άμεσα η βοήθεια.

Παράλληλα με την συνεργασία ιδιωτικού εκπαιδευτικού ιδρύματος στην Μπανγκόκ και του αμερικανικού οργανισμού βοήθειας για φυσικές καταστροφές IOCC έγινε η “υιοθεσία” ενός χωριού στην περιοχή Κάολάκ στην Ταϊλάνδη όπου έγινε η ανοικοδόμηση εξαρχής. Η ανοικοδόμηση κράτησε 14 μήνες. Τα εγκαίνια της κλινικής με την ονομασία “Ελπίδα” και του σχολείου της περιοχής πραγματοποιήθηκαν με επισημότητα και με παρουσία των τοπικών αρχών και των εκπροσώπων των φορέων που αποτέλεσαν τους χορηγούς.

Για τρία χρόνια τόσο στην Ταϊλάνδη όσο και στις πληγείσες περιοχές της Ινδονησίας πραγματοποιήθηκαν εβδομαδιαία σεμινάρια ψυχολογικής υποστήριξης από ειδικούς για παιδιά και ενήλικες τα οποία έζησαν την καταστροφή αυτή.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία έστειλε εκπροσώπους στο “πλοίο της αγάπης” το οποίο είχε προσφέρει βοήθεια στην Σρι Λάνκα για τρεις μήνες και αποτέλεσε την βοήθεια από την κυβέρνηση της Ελλάδας για τους πληγέντες.

Συμπερασματικά, η ορθόδοξη παρουσία στην περιοχή ήταν έντονη τόσο τις πρώτες εβδομάδες όσο και τα επόμενα χρόνια για τους πληγέντες από την φυσική αυτή καταστροφή. Λόγω ότι δεν υπάρχει χριστιανική παράδοση στις χώρες αυτές, η αναγνώριση από τους επίσημους φορείς δεν ήταν η αναμενόμενη. Στην Ινδονησία

υπήρξαν μόνο προφορικές ευχαριστίες από τους τοπικούς φορείς αλλά σημαντική αναφορά στις εφημερίδες και στους τοπικούς τηλεοπτικούς σταθμούς. Στην Ταϊλάνδη, καμία αναγνώριση. Η Ιερά Μητρόπολις Χονγκ Κονγκ μέσω του Έλληνα πρέσβη παρέδωσε δώρο μία εικόνα της Παναγίας στην βασιλική οικογένεια ως ένδειξη ευγνωμοσύνης που επέτρεψαν να βοηθήσουν τους πληγέντες στο βασίλειο της Ταϊλάνδης. Δυστυχώς, ποτέ δεν έστειλαν επίσημη απαντητική επιστολή. Μόνο δια στόματος εκπροσώπου του Παλατιού δήλωσαν ότι η Βασιλική οικογένεια έλαβε γνώση του δώρου.

Κεφάλαιο 5. Συνέπειες των φυσικών καταστροφών.

5α Γενικές παρατηρήσεις όσων αφορά στις συνέπειες των φυσικών καταστροφών.

Οι φυσικές καταστροφές δεν έχουν μόνο ανυπολόγιστες συνέπειες όσον αφορά στις απώλειες ζώων και περιουσιών. Επεκτείνονται και σε μία σειρά κοινωνικών επιπτώσεων που πολλές φορές έχουν και πολιτικό αντίκρυσμα.

Η περισσότερο αναμενόμενη συνέπεια έχει να κάνει με την απότομη πτώση του βιοτικού επιπέδου. Ολόκληρες οικογένειες μαθαίνουν να ζουν μόνιμα σε συνθήκες περιστασιακής και πρόχειρης ή χαμηλού επιπέδου και ασφάλειας στέγαση. Εργαλεία, μονάδες παραγωγής, εργαστήρια καταστρέφονται. Αυτές οι απώλειες δεν είναι εύκολο ν' αναπληρωθούν, γεγονός που οδηγεί σε μία ραγδαία πτώση του επιπέδου της κατανάλωσης. Αυτές οι τρόπον τινά κοινωνικο-οικονομικές επιπτώσεις γρήγορα παίρνουν τη μορφή πολιτικών παρενεργειών όταν η μετεγκατάσταση των πληθυσμών και η κατανομή της βοήθειας οδηγήσει κοινότητες, που ούτως ή άλλως έχουν προηγούμενα παράπονα ή διαφορετικούς αξιακούς κώδικες, σε συνεχείς και αλληπάλληλες διαμαρτυρίες. Η τοπική κοινοτική οργάνωση αποδεικνύεται ως η μόνη

που μπορεί να περιορίσει ή και να οξύνει τα κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα που προκύπτουν από τις φυσικές καταστροφές⁴⁴⁰.

Και εάν σε τοπικό επίπεδο τα προβλήματα είναι τεράστια, σε παγκόσμιο επίπεδο οι φυσικές καταστροφές ολοένα και περισσότερο ερμηνεύονται ως καταλύτες κλιμάκωσης επικίνδυνων φαινομένων όπως είναι η τρομοκρατία. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά ότι η επιστροφή στην Ινδονησία από την εξορία τους στη γειτονική Μαλαισία δύο ηγετών της μαχητικής οργάνωσης *JemaahIslamiyah* που θα αφιερωθούν στην οργάνωση βομβιστικών επιθέσεων, με αποκορύφωμα την επίθεση στο Bali στις 12 Οκτωβρίου του 2002 με περισσότερους από 200 νεκρούς, δεν μπορεί να εξηγηθεί χωρίς να ληφθεί υπόψη το ευνοϊκό για την τρομοκρατία κλίμα που δημιουργήθηκε την περίοδο μετά το 1998. Η περίοδος αυτή δεν χαρακτηρίστηκε μόνο από την ασιατική οικονομική κρίση, αλλά και από την εμφάνιση μία διαρκούς καταστροφικής ξηρασίας, σαν συνέπεια του κλιματικού φαινομένου του *ElNino*. Η ξηρασία ως φυσική καταστροφή προκάλεσε πτώση της παραγωγής τροφίμων, κενά στη διατροφική αλυσίδα, που με τη σειρά τους πυροδότησαν τις λεγόμενες «εξεγέρσεις πείνας» (foodriots), γεγονότα που αποσταθεροποίησαν το ήδη εξασθενημένο καθεστώς.

Η ξηρασία είναι ένα φυσικό φαινόμενο που συνδυάζεται με την εκδήλωση πολλαπλών πυρκαγιών. Αυτό πραγματικά συνέβη και στη διετία 1997-1998, στην οποία αναφερθήκαμε. Οι συνεχείς πυρκαγιές προκάλεσαν τη ραγδαία μείωση του δασικού πλούτου της χώρας, με απώτερες συνέπειες την ύφεση της οικονομικής παραγωγής που σχετιζόταν με τον δασικό πλούτο και τη μαζική μετεγκατάσταση πληθυσμών στα αστικά κέντρα. Οι εν λόγω πραγματικότητες ενισχύουν σενάρια που βλέπουν ανάλογες φυσικές καταστροφές όπως μία απότομη άνοδος της στάθμης της θάλασσας, σαν αποτέλεσμα τσουνάμι ή μίας σταδιακής υπερθέρμανσης του

⁴⁴⁰ Michael K. Lindell, Carla S. Prater, «Assessing Community Impacts of Natural Disasters», *Natural Hazards Review*, November 2003, 176-185.

πλανήτη, να πλήττουν πυκνοκατοικημένες περιοχές της Ινδονησίας, με τραγικά αποτελέσματα ακόμα και για την επέκταση της παγκόσμιας τρομοκρατίας⁴⁴¹.

Οι συνέπειες των φυσικών καταστροφών, πολιτικές, κοινωνικές ή οικονομικές, συναρτώνται ευθέως με τους τρόπους της κοινωνικής αντίδρασης απέναντι σε αυτές. Στις περιπτώσεις της Ινδονησίας και της Ταϊλάνδης που εξετάζουμε, έχει μεγάλη σημασία η κρατική δομή σε κάθε περίπτωση, αλλά μεγάλη σημασία έχει και ο τρόπος της κοινωνικής οργάνωσης των πληθυσμών που έχουν πληγεί από την φυσική καταστροφή, δηλαδή εάν υπάρχουν και λειτουργούν εκτεταμένα οικογενειακά δίκτυα ή εάν υφίστανται συγκεκριμένες θρησκευτικές παραδόσεις, όπως και οι προπαρασκευαστικές ενέργειες που έχουν αναληφθεί, τόσο μέσω επιστημονικών κέντρων παρατήρησης όσο και μέσω του τοπικού σεβασμού της γεωγραφίας και του περιβάλλοντος της περιοχής⁴⁴².

5β. Αποτελεσματική αντιμετώπιση της φυσικής καταστροφής – Η περίπτωση του τουρισμού στην Νότια Ταϊλάνδη

Μία φυσική καταστροφή πλήττει κύρια την παραγωγική δομή της τοπικής ή εθνικής κοινωνίας. Είδαμε σε προηγούμενα κεφάλαια πως αγροτικές κοινότητες και κοινότητες ψαράδων ήλθαν αντιμέτωπες με το συγκεκριμένο φαινόμενο.

Η περίπτωση των τουριστικών περιοχών της Νότιας Ταϊλάνδης είναι χαρακτηριστική για το πόσο αποτελεσματικά και καιρία παρενέβη η κυβέρνηση προκειμένου να ελαχιστοποιήσει τις συνέπειες του τσουνάμι στην τουριστική της βιομηχανία. Πρόκειται για έναν κλάδο της οικονομίας που το 2004 κάλυπτε το 7,7% του ΑΕΠ της χώρας και απασχολούσε περίπου 3 εκατομμύρια κατοίκους. Η επέλαση του τσουνάμι προκάλεσε μία πτώση της άφιξης των τουριστών μέσα σε ένα χρόνο

⁴⁴¹ Paul J. Smith, «Climate change, weak states and the ‘War on Terrorism’ in South and Southeast Asia», *CSA*, 29/2 (2007), 273-274.

⁴⁴² Είναι χαρακτηριστική η σχετική μελέτη για τον σεισμό στη Μανάγκουα, βλ. Robert W. Kates, et.al., «Human Impact of the Managua Earthquake. Transitional societies are peculiarly vulnerable to natural disasters», *Science* 182/7, 981-90.

της τάξης του 50%. Γρήγορα η πτωτική τάση αναστράφηκε χάρη στις συντονισμένες ενέργειες της κεντρικής κυβέρνησης, του στρατού και των ντόπιων εθελοντών, οι οποίοι βοηθούσαν τις ξένες οργανώσεις παροχής βοήθειας στο έργο τους, όντας εξοικειωμένοι με τις ξένες γλώσσες καθώς εργάζονταν σε τουριστικές περιοχές⁴⁴³.

Η ισχυρή κεντρική οργάνωση της επιχείρησης σε συνδυασμό με ένα κράτος που πάντοτε λειτουργούσε συγκεντρωτικά οδήγησε σε θετικά αποτελέσματα. Η ιδιωτική οικονομία της περιοχής, δηλαδή ο τουρισμός, μπόρεσε σε σύντομο χρονικό διάστημα να διαφοροποιήσει το προϊόν. Αυτό σημαίνει ότι δημιουργήθηκαν ακόμη και νέα τουριστικά «πακέτα» όπως ήταν αυτά που αφορούσαν διακοπές για εθελοντές φυσικών καταστροφών, δηλαδή εκδρομικές εξορμήσεις ανθρώπων που ήθελαν να συνδυάσουν τις διακοπές τους με την παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας, ή ακόμη με την προβολή από τα ΜΜΕ της χώρας μίας κατάστασης κανονικότητας μετά την καταστροφή στην περιοχή⁴⁴⁴.

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η κατάσταση μετά το τσουνάμι, δηλαδή η φάση της αποκατάστασης, έλαβε χώρα χωρίς σημαντικές δυσκολίες. Από τον ρουχισμό που κλήθηκε να μοιράσει ο στρατός και που δεν ήταν συμβατός με τα ισλαμικά ήθη των κατοίκων της περιοχής μέχρι τα πρόχειρα κατασκευασμένα καταλύματα που δεν ήταν λειτουργικά για την καθημερινή ζωή των ψαράδων, όλα αυτά μαρτυρούν ότι οι δυσχέρειες ήταν παρούσες και ότι η έμφαση της αποκατάστασης των ζημιών από την κεντρική κυβέρνηση αφορούσε κυρίως την τουριστική βιομηχανία.

Οι παρεμβάσεις ήταν στοχευμένες και επιλεκτικές. Είναι χαρακτηριστικό ότι η κυβέρνηση της Ταϊλάνδης δέχθηκε την τεχνική βοήθεια οργανώσεων από το εξωτερικό, όχι όμως και οικονομικά πακέτα βοήθειας. Η επίσημη αιτιολογία ήταν ότι έπρεπε αυτά να δοθούν σε χώρες που είχαν περισσότερη ανάγκη όπως ήταν η Σρι Λάνκα και η Ινδονησία. Ήταν όμως γνωστό σε αυτούς που γνώριζαν ότι η κυβέρνηση

⁴⁴³ Pongsak Hoontakul, Jukka Laitamaki, *Tourism crises Management Model: The Thai Experience*, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.381.5164&rep=rep1&type=pdf>

⁴⁴⁴ Αυτόθι.

της χώρας έστελνε ένα μήνυμα οικονομικής σταθερότητας που θα απέτρεπε την φυγή επενδυτικών κεφαλαίων στο εξωτερικό, με μακροπρόθεσμες συνέπειες για τον τουρισμό της ευρύτερης περιοχής⁴⁴⁵.

Στο πεδίο όμως της οικονομίας και της κοινωνίας τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Μπορεί η τουριστική βιομηχανία γρήγορα να αντέστρεψε την πτωτική της τάση, αυτό όμως δεν οφειλόταν μόνο στην ισχυρή βοήθεια που δέχθηκε από την κυβέρνηση της Ταϊλάνδης όσο και από το γεγονός ότι νοικοκυριά που ζούσαν από τις τουριστικές δραστηριότητες αναγκάστηκαν να αλλάξουν απασχόληση, να μετακινηθούν σε άλλες περιοχές ή να δεχθούν να συνεχίζουν να ασκούν το επάγγελμά τους με πολύ χαμηλότερους μισθούς. Η πρόσκαιρη κρίση στον κλάδο, σαν συνέπεια της φυσικής καταστροφής, προκάλεσε μία αναδιάταξη των κοινωνικοοικονομικών συσχετισμών που τελικά ευνόησε το ξεπέραςμα της κρίσης· δυστυχώς, το ίδιο δεν μπορεί να ειπωθεί για τις κοινότητες των ψαράδων που έχασαν τις βάρκες και τα εργαλεία τους και από τότε δεν μπόρεσαν να αποκαταστήσουν την προγενέστερη οικονομική τους ζωή⁴⁴⁶. Πρέπει να σημειωθεί ότι αρνητικές και θετικές συνέπειες σε οικονομικό επίπεδο αλληλοσυμπληρώνονται και σταδιακά ισορροπούν. Οι απώλειες εργασίας στο ψάρεμα και στον τουρισμό αντισταθμίζονται από αύξηση της ζήτησης εργατικού δυναμικού σε απασχόληση όπως οι κατασκευαστικές επιχειρήσεις και οι οικοδομικές εταιρείες που επιχορηγούνται από ξένα και ντόπια οικονομική βοήθεια για το στάδιο της ανοικοδόμησης.

Εάν θελήσουμε να απομακρυνθούμε από μία περιορισμένη εστίαση της προσοχής μας στα συγκεκριμένα οικονομικά και κοινωνικά αποτελέσματα της φυσικής καταστροφής, θα δούμε ότι ο τουρισμός σε χώρες όπως η Ταϊλάνδη επιτείνει τα προβλήματα της καταστροφής. Σε αυτές τις χώρες οι τουριστικοί προορισμοί είναι συνήθως σε περιοχές «ευαίσθητες» σε καταστροφικά φαινόμενα. Το πρόβλημα μεγεθύνεται, καθώς στην προσπάθεια τους να προσελκύσουν τουρίστες οι αρχές δεν

⁴⁴⁵ Bhanupong Nidhiprabha, *Adjustment and recovery in Thailand two years after the Tsunami*, August 2007, ADB Institute Discussion Paper No. 72, 15, <http://www.adb.org/sites/default/files/publication/156712/adbi-dp72.pdf>

⁴⁴⁶ Αυτόθι, 27.

ενημερώνουν για τους αναμενόμενους κινδύνους ούτε εγκαθιδρύουν κέντρα έγκαιρης πρόβλεψης και ενημέρωσης. Από εκεί και πέρα, φυσικά αναχώματα απέναντι στις φυσικές καταστροφές που προέρχονται από τη θάλασσα όπως βάλτοι, τροπική βλάστηση, ύφαλοι καταστρέφονται προκειμένου να χτισθούν υπερμεγέθη ξενοδοχεία, με αποτέλεσμα να είναι αυτά τα τελευταία επιρρεπή στα καταστροφικά κύματα.

Μιλήσαμε για εργαζόμενους- κατοίκους της περιοχής που μετά το τσουνάμι αναγκαστικά αποδέχθηκαν χαμηλότερους μισθούς, όμως το ίδιο μπορούμε να πούμε και για την περίοδο πριν την φυσική καταστροφή. Ανειδίκευτοι και φτωχοί κάτοικοι εισρέουν στην τουριστική βιομηχανία για καλύτερες απολαβές. Γρήγορο και σχετικά ασφαλές κέρδος- σε σχέση με τη ζωή των ψαράδων. Αυτή η υπερπροσφορά εργατικού δυναμικού θα αποτελέσει αρνητικό στοιχείο την ώρα της φυσικής καταστροφής, καθώς λίγοι μόνο θα είναι έμπειροι και εκπαιδευμένοι για να διαχειριστούν χτυπήματα, τραυματισμούς, πανικό από τουρίστες και ντόπιους, γεγονός που θα ανεβάσει ακόμη περισσότερο τις απώλειες σε ανθρώπινες ζωές⁴⁴⁷.

Καταλαβαίνουμε ότι αυτή η γρήγορη ανάπτυξη ενός τομέα της οικονομίας συνεπιφέρει κόστη τα οποία συναρτώνται με τις περιβαλλοντικές ή οικολογικές καταστροφές. Η επιτυχία της ταχείας ανοικοδόμησης και αποκατάστασης των ζημιών μετά το καταστροφικό τσουνάμι από την κυβέρνηση της Ταϊλάνδης δεν πρέπει να μας αποκρύπτει ότι ακριβώς οι ίδιες ανάγκες της τουριστικής βιομηχανίας οδήγησαν και πάλι στην ανέγερση ξενοδοχείων και καταλυμάτων στις ίδιες επικίνδυνες περιοχές όπως και προηγούμενα. Μάλιστα, η άρνηση των τραπεζών να χορηγήσουν δάνεια για τέτοιες επισφαλείς επενδύσεις ξεπεράστηκε από την χρηματοδότηση άλλων πηγών. Αυτή η κατάσταση περιγράφεται ενδεικτικά ως «έλλειψη μνήμης» (lack of memory)- η φυσική καταστροφή υπάρχει στη συλλογική μνήμη της κοινότητας και ως τέτοια «φιλτράρεται» μέσω των κοινών παραδόσεων και

⁴⁴⁷ Desiree Rosa, *The Boxing Day Tsunami and its Effects on Thailand's Tourism*, 53-54, <http://www.neumann.edu/academics/divisions/business/journal/Review2012/Rosa.pdf>

δοξασιών. Όταν αυτή η συλλογική μνήμη ατονεί ή εξαλείφεται, για παράδειγμα στο βωμό της οικονομικής ανάπτυξης, τότε οι αρνητικές εξελίξεις θα είναι πολλαπλές⁴⁴⁸.

5γ. Φυσικές καταστροφές και κοινωνικό κεφάλαιο

Η περίπτωση της Ινδονησίας αλλά όχι ανάλογα αυτή της Ταϊλάνδης αποκαλύπτουν και μία άλλη διάσταση όσον αφορά στις συνέπειες των φυσικών καταστροφών. Το ιδιαίτερο μουσουλμανικό στοιχείο με τη μακραίωνη παράδοση στην επαρχία *Aceh* είναι αυτό που έχει δημιουργήσει ένα μακρύ δίκτυο οικογενειακών ή άλλων κοινωνικών σχέσεων, σε αντίθεση με τις νότιες περιοχές της Ταϊλάνδης όπου η τουριστική εκμετάλλευση έφερε χιλιάδες εσωτερικούς μετανάστες, χωρίς ιδιαίτερους δεσμούς με τις τοπικές κοινότητες.

Όταν επέρχεται η φυσική καταστροφή, αυτή προκαλεί «στρες» στο σύστημα αλληλόδρασης και επικοινωνίας που είναι η οικογένεια και ο σύνδεσμος των οικογενειών σε τοπικό επίπεδο. Αυτό το «στρες» σημαίνει ότι οι απαιτήσεις προς την οικογένεια από το περιβάλλον υπερβαίνουν κατά πολύ τις δυνατότητες απόκρισης του οικογενειακού «συστήματος». Σε τέτοιες περιόδους κρίσης έχει αποδειχθεί ότι οι καταστροφές περισσότερο ενισχύουν τους ήδη υφιστάμενους δεσμούς μεταξύ των οικογενειακών ή των συγγενικών ομάδων⁴⁴⁹.

Τα κοινωνικά υποστηρικτικά δίκτυα λειτουργούν, λοιπόν, ως απομειωτές της έντασης (stress buffers), και βοηθούν στη στοιχειώδη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής και ισορροπίας. Η μεταφορά πληθυσμού και η εγκατάστασή του σε σπίτια

⁴⁴⁸ Paul Bishop et al., «Age-dating of tsunami deposits: lessons from the 26th December 2004 tsunami in Thailand», στο «The Indian Ocean tsunami: geographical commentaries One year on», *The Geographical Journal*, 12/2005 171/4, 2005, 381.

⁴⁴⁹ Robert C. Bolin, Patricia A. Bolton, *Race, religion and ethnicity in disaster recovery*, Program on Environment and Behavior Monograph 42, Institute of Behavioral Science University of Colorado 1986, 6.

συγγενών ή φυλετικά ή εθνοτικά ομοίων σε άλλες ασφαλέστερες περιοχές μπορεί ν' αποτελεί μία λύση στο πρόβλημα, όμως πολύ συχνά, με το πέρασμα του χρόνου, οι σχέσεις μεταξύ των φιλοξενούντων και των φιλοξενουμένων χειροτερεύουν και οι συνθήκες διαβίωσης χάνουν τη δυναμική τους. Αλλά και η εγκατάσταση των «αναγκαστικών προσφύγων» μίας φυσικής καταστροφής σε ειδικά διαμορφωμένα στρατόπεδα εγκατάστασης δημιουργούν κινδύνους που έχουν να κάνουν με βίαιες εκδηλώσεις και παραβατικές συμπεριφορές⁴⁵⁰.

Στην περίπτωση της Ινδονησίας η βοήθεια προς τους πληγέντες έλαβε χώρα μέσω της κύριας ισλαμικής οργάνωσης κοινωνικής βοήθειας, της *Muhammadiyah*. Η οργάνωση εκμεταλλεύτηκε την θρησκεία των κατοίκων της περιοχής αλλά και τις διεθνείς διασυνδέσεις της, με αποτέλεσμα να καταστεί ο κύριος διαμεσολαβητής της ανθρωπιστικής βοήθειας διεθνών (και χριστιανικών) οργανώσεων προς τους κατοίκους του *Aceh*. Η εν λόγω οργάνωση με το τεράστιο οικονομικό και στελεχιακό δυναμικό της είναι ένα παράδειγμα του πως οι παραδοσιακές απαντήσεις στις φυσικές καταστροφές όπως είναι τα συγγενικά δίκτυα ή η άμεση κρατική παρέμβαση ολοένα και περισσότερο ατονούν καθώς εμφανίζονται μη κυβερνητικές οργανώσεις, που στηρίζονται σε κοινότητες πίστης και οι οποίες παρέχουν αυτό το ελλείπον κοινωνικό κεφάλαιο. Ακόμα και την περιοχή του *Aceh*, με την ιδιαίτερη κουλτούρα και ιστορία, αυτές οι οργανώσεις λειτουργούν ως απομειωτές της έντασης, με απρόβλεπτα όμως αποτελέσματα, καθώς πολλές φορές η παρέμβασή τους έχει πολιτικό ή ριζοσπαστικό χαρακτήρα⁴⁵¹.

⁴⁵⁰Αυτόθι, 8.

⁴⁵¹ Robin Bush, «Muhammadiyah and Disaster Response: Innovation and change in humanitarian Assistance», Caroline Brassard et al. (eds.), *Natural Disaster Management in the Asia- Pacific. Policy and Governance*, Springer 2015, 44.

ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1. Οι φυσικές καταστροφές συναντιούνται στο μεταίχμιο μεταξύ του φυσικού συστήματος και των ανθρωπίνων δράσεων σε αυτό. Η καταστροφή είναι πάντα ένας παράγοντας συσχέτισης του φυσικού συμβάντος και της απόκρισης της ανθρώπινης κοινωνίας σε αυτό. Από το θεολογικό/ μεταφυσικό μοντέλο ερμηνείας των φυσικών καταστροφών περάσαμε στο φυσιοκρατικό/ επιστημονικό, και πλέον στην εποχή μας έχει αναδειχθεί η έννοια της κοινωνικής «ευπάθειας» απέναντι στα συγκεκριμένα φαινόμενα. Κοινωνιολογικές και οικολογικές κατηγορίες όπως η φτώχεια, η αστυφιλία, η άναρχη δόμηση, η πληθυσμιακή συσσώρευση, η ερημοποίηση κα. (συν)διαμορφώνουν την έννοια της «ευπάθειας».

2. Το κράτος ολοένα και περισσότερο καλείται να διαχειριστεί την κρίση που δημιουργούν οι φυσικές καταστροφές. Τα ανθρώπινα θύματα, οι αναγκαστικές μετακινήσεις πληθυσμών, η διακοπή της παραγωγής και της οικονομικής δραστηριότητας, η συγκέντρωση και διάθεση υλικών πόρων προς τις πληγείσες περιοχές, τα νέα αναπτυξιακά προγράμματα δημιουργούν μία «ατζέντα κρίσης» που υπερφορτώνει το πολιτικό σύστημα, ιδιαίτερα όταν ο λόγος είναι για αναπτυσσόμενες χώρες με αυταρχικά και συγκεντρωτικά πολιτικά συστήματα.

3. Η αποτυχία ή η αδυναμία του κράτους να αντιμετωπίσει την έκτακτη κατάσταση που δημιουργεί μία φυσική καταστροφή προκαλεί αποσταθεροποίηση που αυξάνεται όσο τα αιτήματα του λαού (και έχει αποδειχθεί των περισσότερο «μεσαίων» κοινωνικών στρωμάτων) συσσωρεύονται και γίνονται πιεστικά.

4. Η περίπτωση της Ινδονησίας είναι χαρακτηριστική για την κοινωνική διαμόρφωση πολλών αναπτυσσόμενων κρατών στην μετααποικιακή περίοδο· η κρατική οργάνωση βασίζεται στον πανίσχυρο στρατό, σε μία αυταρχική και γραφειοκρατική διοίκηση, με τελικό συνεπαγόμενο την κυριαρχία της διαφθοράς και του πελατειακού συστήματος σε κάθε κοινωνική ή παραγωγική δραστηριότητα. Η περίοδος των Μεταρρυθμίσεων θα είναι οπωσδήποτε μία περίοδος εδραίωσης των δημοκρατικών θεσμών, όμως και πάλι παρατηρείται να κυριαρχεί ένα μοντέλο εξουσίας που συνδυάζει νέους οικονομολόγους και τεχνοκράτες, πολιτική ελίτ και διαπλοκή, διαφθορά και παγκοσμιοποιημένη οικονομία, ενώ η κοινωνική δυσφορία διογκώνεται ολοένα και περισσότερο. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο οι σχέσεις με την φύση

και το περιβάλλον αποκτούν έναν εμπορικό/ εκμεταλλευτικό χαρακτήρα· τα δικαιώματα των ιθαγενών και η έννοια της «βιώσιμης ανάπτυξης» μόνο πρόσφατα έχουν βρεθεί στο προσκήνιο, κυρίως μετά από οικολογικές καταστροφές και υπό την πίεση του διεθνούς παράγοντα και των ΜΚΟ.

5. Η διαπλοκή και η ευνοιοκρατία είναι φαινόμενα που συναντούμε και στην Ταϊλάνδη. Και εδώ έχουμε αυταρχικές κυβερνήσεις, παντοδύναμο στρατό και στενή διασύνδεση της οικονομικής ανάπτυξης με στρώματα της ελίτ που διαμοιράζουν τα κέρδη. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό είναι ότι ο ταϊλανδικός εθνικισμός υπήρξε κυρίως μία «από τα πάνω προς τα κάτω» διαδικασία, που σαν κύριο μέλημά της είχε την συσπείρωση του λαού γύρω από τον βασιλιά και την εκ νέου νομιμοποίησή του.

6. Η αυταρχικότητα των καθεστώτων, ο ρόλος «εξω- πολιτικών» θεσμών (στην περίπτωση της Ινδονησίας ο στρατός, στην περίπτωση της Ταϊλάνδης η μοναρχία), η ραγδαία οικονομική ανάπτυξη, η άνοδος μίας νέας μεσαίας τάξης και η οικονομική κρίση του 1997 που έπληξε και τις δύο αυτές χώρες, είναι στοιχεία που ανέδειξαν την ιδιαίτερη παρουσία ενός μοντέλου καπιταλισμού, του λεγόμενου «καπιταλισμού της διαπλοκής»· αυτό είναι το πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο θα λάβουν χώρα τα έκτακτα συμβάντα των φυσικών καταστροφών.

7. Το Ισλάμ είναι μία βασική αρχή ενότητας διαφόρων λαών και εθνοτήτων που συναποτελούν την στην ουσία της ομοσπονδιακή φύση της ινδονησιακής δημοκρατίας. Ταυτόχρονα, με το πέρασμα του χρόνου και τη σταδιακή φιλελευθεροποίηση του καθεστώτος αρχίζουν και αναπτύσσονται τοπικά κινήματα εξεγέρσεων και ταραχών με κορυφαία περίπτωση το αυτονομιστικό κίνημα της επαρχίας του *Aceh*· πρόκειται για ένα σχετικά νέο κίνημα που βασίζεται στον εθνικισμό και στην ιδιαιτερότητα της επαρχίας, χρησιμοποιεί τον ισλαμικό νόμο και τη θρησκεία, ενώ διεκδικεί ολοένα και περισσότερο μεγαλύτερα μερίδια από την εκμετάλλευση των οικονομικών πόρων της περιοχής. Το τσουνάμι του 2004 υπήρξε καταλύτης που δημιούργησε καταστάσεις ειρήνευσης στην περιοχή και τελικά επέφερε μία σημαντική συμφωνία ειρήνης και ευρεία αυτονομία στην περιοχή. Στην συγκεκριμένη περίπτωση η φυσική καταστροφή δεν προκάλεσε αποσταθεροποίηση αλλά ενδυνάμωση του πολιτικού συστήματος.

8. Στις νότιες περιοχές της Ταϊλάνδης που και αυτές χτυπήθηκαν από την φυσική καταστροφή συναντούμε ένα μουσουλμανικό αποσχιστικό κίνημα, το οποίο όμως σε αντίθεση με ό,τι μπορεί να παρατηρηθεί ότι συμβαίνει στις Φιλιππίνες ή στην Ινδονησία, εστιάζει σε έναν εθνοτικό πατριωτισμό. Η ιδεολογία των εξεγερμένων δεν είναι τόσο η θρησκεία όσο είναι ο μαλαισιανός ή, καλύτερα, ο μαλαισιανός μουσουλμανικός εθνικισμός.

9. Ο εκδημοκρατισμός και η φιλελευθεροποίηση κοινωνιών όπως αυτές της Ινδονησίας και της Ταϊλάνδης, δηλαδή η ικανοποίηση των αιτημάτων/ προσδοκιών των ανερχόμενων μεσαίων τάξεων, πολλές φορές λειτουργεί ως στοιχείο αυταρχικής και συγκεντρωτικής ομογενοποίησης και ισοπέδωσης των τοπικών, εθνοτικών ιδιαιτεροτήτων· αυτό το συμπέρασμα ανιχνεύεται στην περίπτωση της Ινδονησίας με την επικράτηση σε κεντρικό επίπεδο ενός αυστηρού θεολογικά και κοινωνικά ισλαμισμού, στη δε περίπτωση της Ταϊλάνδης με την προσπάθεια επιβολής της κρατικής εκδοχής του βουδισμού.

10. Το τσουνάμι ως ένα βαθμό επηρέασε την κοινωνική λειτουργία του Ισλάμ στην περιοχή Aceh της Ινδονησίας· η κύρια συνέπεια ήταν η ισλαμική αυστηροποίηση του νομικού πλαισίου, κυρίως ως αποτέλεσμα της συμφωνίας ειρήνευσης που ακολούθησε. Η διεκδίκηση για τοπική αυτονομία μεταβλήθηκε σε καθιέρωση ενός ειδικού καθεστώτος με ισλαμιστικά χαρακτηριστικά. Αυτό το καθεστώς του ριζοσπαστικοποιημένου ορθόδοξου Ισλάμ υπήρξε η απάντηση της εν λόγω επαρχίας στην μετά την φυσική καταστροφή κατάσταση. Ολοένα και περισσότερο το παραδοσιακό νομικό σύστημα με τις πολλές και πολλαπλές προφορικές παραδόσεις τείνει να υποχωρήσει μπροστά σε αυτό το Ισλάμ που επιθυμούν οι μεσαίες τάξεις και η κεντρική κυβέρνηση της χώρας.

11. Αντίστοιχα, στις νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης το προϋπάρχον πλαίσιο θρησκευτικού συγκρητισμού στοιχείων Ισλάμ, βουδισμού, βραχμανισμού και ανιμισμού υποχωρεί σταδιακά μπροστά σε ένα αυστηρό Ισλάμ που προβάλλεται ως θρησκεία δημόσιας αρετής και θεωρείται ανάχωμα στον «ιμπεριαλιστικό» ταϊλανδικό πολιτισμό.

12. Τα πανάρχαια παραμύθια που μεταδίδονται από στόμα σε στόμα, οι αρχέγονοι μύθοι, οι μυθολογίες συντελούν με τον δικό τους τρόπο στην εξοικείωση του απειλητικού και ανοίκειου φαινομένου από τον ντόπιο πληθυσμό. Η ερμηνευτική των καταστροφών είναι πολυσυλλεκτική. Μπορεί να περιέχει και να περιλαμβάνει θρησκευτικές ή πολιτικές ερμηνείες, ή ακόμα και συνωμοσίες παγκόσμιας κλίμακας. Είναι και καθορισμένη κοινωνικά, καθώς δεν συμμετέχουν όλα τα κοινωνικά στρώματα στο ίδιο μυθολογικό ή συνωμοσιολογικό πλαίσιο ερμηνείας του φυσικού φαινομένου.

13. Τα ισλαμικά μοτίβα απάντησης στη φυσική καταστροφή είναι η εμπιστοσύνη στην παντοδυναμία και στο έλεος του Θεού, η ανακήρυξη ως «μαρτύρων» των αθών νεκρών που «συνωστίζονται» στις πύλες του Παραδείσου, η αποδοχή του μαρτυρίου και της ανελέητης δοκιμασίας από τον Θεό, αλλά και τα «σημεία» προειδοποίησης ή τιμωρίας για συγκεκριμένες ανθρώπινες ενέργειες που ξεφεύγουν από την οδό του Θεού και την ηθική της κοινότητας· η θεολογική ερμηνεία του τσουνάμι από το Ισλάμ ήταν, στην πράξη, ένα κράμα ορθολογικής ερμηνείας και ηθικής αξιολόγησης.

14. Παρηγοριά προσφέρει και η βουδιστική διδασκαλία των Ταϊλανδών διδασκάλων και μοναχών. Οι συλλογικές τελετές και οι ομάδες αυτοβοήθειας ήταν σημαντικές παράμετροι παραμυθίας και παρηγοριάς για τους επιζώντες του τσουνάμι. Αυτό έχει να κάνει κυρίως με το γεγονός ότι οι ίδιοι οι μοναχοί αιτιολογούσαν την φυσική καταστροφή ως κάτι που ανάγεται εντελώς σε φυσικές αιτίες και σε φυσικές ροές. Άλλωστε, για τον βουδισμό η ανθρώπινη ζωή είναι πόνος και οδύνη αφού τα ανθρώπινα όντα είναι επιρρεπή στη διαρκή αστάθεια. Αποφεύγοντας η θρησκεία να δώσει κάποια παραδειγματική, τιμωρητική ή ηθικολογική αιτία για την φυσική καταστροφή, αφήνει το άτομο σχετικά μόνο του, με αποτέλεσμα η αναζήτηση παρηγοριάς να κατευθύνεται προς τις λατρευτικές τελετές και τις άλλες πρακτικές της κοινότητας.

15. Η φυσική καταστροφή ήταν μία ευκαιρία για την επίλυση μίας κρίσης και ως τέτοια αντιμετωπίστηκε από όλους τους εμπλεκόμενους παράγοντες στην περιοχή του *Aceh*. Το διακύβευμα της ειρήνης και της ανασυγκρότησης της επαρχίας

επιτεύχθηκε στα πλαίσια παραχωρήσεων του πατερναλιστικού- πελατειακού κράτους, καθώς το πρόβλημα διεθνοποιήθηκε λόγω της σημασίας που πήρε η περιοχή μετά το τσουνάμι και μεγάλη οικονομική βοήθεια έρρευσε προς τους εμπλεκόμενους φορείς.

16. Η ανθρωπιστική βοήθεια μετά από μία μεγάλη φυσική καταστροφή είναι μία πολύ δύσκολη επιχείρηση διαχείρισης. Το συνολικό πλαίσιο της περιοχής (πολιτικό, κοινωνικό, νομικό και αξιακό) παίζει έναν σημαντικό ρόλο στις όποιες προσπάθειες, ίσως πολύ περισσότερο από την κεντρική κυβέρνηση και από τις ίδιες τις διεθνείς οργανώσεις. Τα αποτελέσματα είναι πολλές φορές διαφορετικά από τα αναμενόμενα ή σχεδιασμένα σε γραφεία επιχειρήσεων, με τη χρήση οικονομετρικών και στατιστικών στοιχείων.

17. Η αξιοποίηση της βοήθειας μετά την φυσική καταστροφή έχει να κάνει με την παρουσία του λεγόμενου «κοινωνικού κεφαλαίου»: οργανωμένες εκκλησιαστικές κοινότητες και ιεραρχίες, άτυπες θρησκευτικές, μη κυβερνητικές οργανώσεις, άτυπα κοινωνικά δίκτυα πίστης, όλα αυτά είναι φορείς αυτού του «κοινωνικού κεφαλαίου». Τζαμιά, βουδιστικοί ναοί, τοπικά ανιμιστικά και ινδουιστικά ιερά, χριστιανικές ενορίες είναι σε θέση να ανταποκριθούν άμεσα στα επείγοντα προβλήματα μίας φυσικής καταστροφής, να διαθέσουν πολιτικό, κοινωνικό, πνευματικό κεφάλαιο για μία μακρά περίοδο αποκατάστασης της κανονικότητας, να δημιουργήσουν τις μεταβατικές εκείνες συνθήκες διαβίωσης ανθρώπων εκτοπισμένων από την τεράστια καταστροφή. Αυτό έγινε περισσότερο στην περίπτωση της Ινδονησίας με τις δραστήριες τοπικές κοινότητες του *Aceh* και τη δραστηριοποίηση ισλαμικών ανθρωπιστικών οργανώσεων.

18. Αρνητικό πρόσημο για την περίοδο της αποκατάστασης εντοπίσαμε χαρακτηριστικά στις νότιες επαρχίες της Ταϊλάνδης. Η επιτυχία της ταχείας ανοικοδόμησης και αποκατάστασης των ζημιών μετά το καταστροφικό τσουνάμι από την κυβέρνηση της Ταϊλάνδης δεν πρέπει να μας αποκρύπτει ότι ακριβώς οι ίδιες ανάγκες της τουριστικής βιομηχανίας οδήγησαν και πάλι στην ανέγερση ξενοδοχείων και καταλυμάτων στις ίδιες επικίνδυνες περιοχές όπως και προηγούμενα. Αυτή η κατάσταση περιγράφεται ενδεικτικά ως «έλλειψη μνήμης» και πολλές φορές έχει

μεγάλο ανθρώπινο και υλικό κόστος για την κοινωνία, καθώς όταν επαναληφθεί το φυσικό φαινόμενο δεν θα έχει εμπεδωθεί ο κίνδυνος και οι δυνατότητες αποτροπής του.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

DuruyJean-Pierre, Ελάσσων Μεταφυσική των Τσουνάμι, εκδόσεις Άγρα, 2008
(αρχική γαλλική έκδοση 2005)

EliadeMircea, Πραγματεία πάνω στην Ιστορία των Θρησκειών, εκδόσεις Ι.
Χατζηνικολή, 1981 (1964)

EliadeMircea, CoulianoIoan, Λεξικό των Θρησκειών, εκδόσεις Χατζηνικολή
«Ινδονησία. Ζην επικινδύνως», *NationalGeographic*, Μάρτιος 2001, 136-159

Κονδύλης Παναγιώτης, Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή,
Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2015

Λαλιώτου Ιωάννα, «Πώς ο άνθρωπος προκαλεί τις φυσικές καταστροφές»,
<http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=115570>

Μόργκαν Γκάρεθ, Οι όψεις της Οργάνωσης. Εισαγωγή στις θεωρίες Οργάνωσης
και Διοίκησης, μετ. Μ. Γιαμαλίδου, ΕκδόσειςΚαστανιώτη, 2000 (1997)

Μπεκ Ούλριχ, *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση. Λανθασμένες αντιλήψεις και
απαντήσεις*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2002,

ΝταβούτογλουΑχμετ, Εναλλακτικές κοσμοθεωρίες. Η επίδραση της Ισλαμικής
και της Δυτικής κοσμοθεωρίας στην πολιτική θεωρία, εκδόσεις Ποιότητα, 2011

Παναγιωτόπουλος Παναγής, *Τεχνολογικές καταστροφές και πολιτικές κινδύνου.
Παλινδρομήσεις του κοινωνικού εκσυγχρονισμού στην Ελλάδα, 1947-2000*,
εκδόσεις Πόλις, 2013,

Παπαθανασίου Θανάσης, «Η γενιά του 60 και η Ιεραποστολή. Δυσπιστία.
Δημιουργικότητα. Αμηχανία», στο *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία. Η
«Θεολογία του '60»*, ΘεολογικόΣυνέδριο, Βόλος, 6-8 Μαΐου2005, Ίνδικτος,
Αθήνα 2009, 367-428

Παπαθανασίου Θανάσης, «Η παράδοση ως ορμή για ανανέωση και μαρτυρία. Η είσοδος της Ορθόδοξης Ιεραποστολικής στη διεθνή σκηνή», *Σύναξη*, 123 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2012): Καταθέσεις, 33-48

Παπαθανασίου Θανάσης, «Η Ορθόδοξη ιεραποστολή και οι ανθρώπινες συνάφειες», *Σύναξη*, 144 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2017): Μαρτυρία. Δίνοντας λόγοστοσήμερα, 27-40

Taylor Charles, Μία κοσμική εποχή, μετ. Ξενοφών Κομνηνός, Ίνδικτος, Αθήναι 2015

ΧελντΝτ., Μοντέλα Δημοκρατίας, εκδόσεις Στάχυ, 2000

II. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

AdiyosoWignyo, Kanegae Hidehiko, «The preliminary study of the role of Islamic teaching in the disaster risk reduction (a qualitative case study of Banda Aceh, Indonesia)», *Procedia Environmental Studies*, 17 (2013), 918-927

Akasoy Anna, «Islamic attitudes to disasters in the Middle Ages: a comparison of earthquakes and plagues», *The Medieval History Journal*, 10/1-2 (2007), 387-410

AkkayaGülcan, Nichtregierungs-organisationenalsAkteure der Zivilgesellschaft. Eine Fallstudieüber die Nachkriegsgesellschaftim Kosovo, Springer, Berlin 2012

Aldrich Daniel, «Between Market and State: Directions in Social Science Research on Disaster», *Perspectives on Politics* 9/1 (2011), 61-68

Ali Lynne, «Symbolic planning and disaster preparedness in developing countries: the Presbyterian church in Vanuatu», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 10/2 (1992), 293-314

Anderson Benedict R., «The idea of power in Javanese culture», Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Equinox Publishing 2007 (1972), 1-70

Aragon Lorraine V., «Elite competition in central Sulawesi», *Renegotiating Boundaries. Local politics in post- Soeharto Indonesia*, Henk Schulte Nordholt& Gerry van Klinken (eds.), Verhandelingen 238, Leiden 2007, 39-66

Araújo Ana Cristina, «The Lisbon Earthquake of 1755- Public Distress and Political Propaganda», *e- Journal of Portuguese History*, 4/1 (2006), 1-11

Arnscheidt J., 'Debating' Nature Conservation: Policy, Law and Practice in Indonesia. A discourse analysis of history and present, Leiden University Press, 2009

Aspinall Edward, «The Irony of Success», *Journal of Democracy*, 21/2, 2010, 20-34

Aspinall Eduard, «From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia», *Nations and Nationalism*, 13/2 (2007), 245-263

- Bankoff Greg, «The historical Geography of Disaster: ‘Vulnerability’ and ‘Lokal Knowledge’ in western Discourse», Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (eds.), 2004, 25-36
- Bankoff Greg, «In the eye of the storm: the social construction of the forces of the nature and the climatic and seismic construction of God in Philippines», *Journal of Southeast Asian Studies*, 35/1 (2004), 91-111
- Barker Joshua, «Beyond Bandung: developmental nationalism and (multi) cultural nationalism in Indonesia», *Third World Quarterly*, 29/3 (2008), 521-540
- Barron Patrick, Burke Adam, «Supporting Peace in Aceh: Development agencies and international involvement», *Policy Studies*, 47, 2008, 1-73
- Barton Greg, «Indonesia’s Year of living normally: taking the long view on Indonesia’s Progress», *Southeast Asian Affairs*, 2008, 123-145
- Bhavnani Rakhi, *Natural Disaster Conflicts*, Harvard University Cambridge, Massachusetts, February 2006
- U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage Publications, 1992 (M. Ritter, transl.),
- Bernard Eddie, «Tsunami», *Natural Disaster Management*, Jon Ingleton (ed.), Tudor Rose 1999, 58-60
- Bertrand Jacques, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, 2004
- Billon Philippe Le, Waizenegger Arno, «Peace in the wake of disaster? Secessionist conflicts and the 2004 Indian Ocean tsunami», *Transactions*, 32/3 (2007), 411-427
- Bishop Paul, Sanderson David, Hansom Jim, ChaimaneeNiran, «Age-dating of tsunami deposits: lessons from the 26th December 2004 tsunami in Thailand», στο «The Indian Ocean tsunami: geographical commentaries One year on», *The Geographical Journal*, 12/2005 171/4, 379-384

- Blong Russell, «Volcano», *Natural Disaster Management*, Jon Ingleton (ed.), Tudor Rose 1999, 55-57
- Boland B.J., *The struggle of Islam in modern Indonesia*, Springer 1971
- Bolin Robert C., Bolton Patricia A., Race, religion and ethnicity in disaster recovery, Program on Environment and Behavior Monograph 42, Institute of Behavioral Science University of Colorado 1986
- Bowen John R., *Islam, Law, and Equality in Indonesia. An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge University Press, 2003
- Bowie Alasdair, Unger Danny, *The Politics of Open Economies. Indonesia, Malaysia, the Philippines, and Thailand*, Cambridge University Press, 2002 (1997)
- Braithwaite John, Braithwaite Valerie, Cookson Michael, Dunn Leah, *Anomie and Violence*, 2010 ANU E-press
- Brakel L. F., «Islam and local traditions: syncretic ideas and practices», *Indonesia and the Malay World*, 32/92 (2004), 5-20
- Bryant Edward, *Natural Hazards*, Cambridge University Press, 2005²
- Burke Adam and Afnan, *Aceh: Reconstruction in a conflict environment. Views from Civil Society, Donors and NGO's*, Indonesian Social Development Paper No. 8, October 2005
- Burton Ian, Kates Robert K., White Gilbert F., *The Environment as Hazard*, The Guilford Press, New York/London, 2005 (1993)
- Bush Robin, «Muhammadiyah and Disaster Response: Innovation and change in humanitarian Assistance», Brassard Caroline, Giles David W., Howitt Arnold M. *Natural Disaster Management in the Asia- Pacific. Policy and Governance*, Springer 2015, 33-48
- Cannon Terry, «Vulnerability, 'inocent' disasters and the imperative of cultural understanding», Jean- Christophe Gaillard, Pauline Texier (eds.), *Disaster*

Prevention and Management. An International Journal. Social perspectives on disasters in Southeast Asia, 17/3 (2008), 350-357

Cardona Omar D., «The Need or rethinking the concepts of Vulnerability and Risk from a Holistic Perspective: A necessary review and criticism for effective Risk Management», στο Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (eds.) *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, Earthscan, London, Sterling, VA, 2004, 37-51

Carlin Ryan E., Love Gregory J., Zechmeister Elisabeth J., «Natural Disaster and democratic Legitimacy: the public opinion consequences of Chile's 2010 earthquake and Tsunami», *Political Research Quarterly*, 67/1 (2014), 3-15

Chalk Peter, «Separatism and Southeast Asia: the Islamic factor in southern Thailand, Mindanao, and Aceh», *Studies in Conflict and Terrorism*, 24/4 (2001), 241-269

Chester D.K., Degg M., Duncan A.M., Guest J.E., « The increasing exposure of cities to the effects of volcanic eruptions: a global survey», *Environmental Hazards*, 2 (2001), 89-103

Chester David, Dunkan Angus, «Responding to disasters within the Christian tradition, with reference to volcanic eruptions and earthquakes», *Religion* 40 (2010), 85-95

Chester David, «Theology and disaster studies: the need for dialogue», *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 146 (2005), 319-328

Christoplos Ian, «Actors in Risk», Pelling Mark (ed.), *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 2003, 95-109

Cobb Roger, Ross Jenie-Keith, Ross Marc Howard , «Agenda building as a comparative political process», *The American Political Science Review*, 70/1 (1976), 126-138

Collins Steven, *Selfless persons. Imagery and thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University Press, 1982

Comfort L., Wisner B., Cutter S., Pulwarty R., Hewitt K., Oliver-Smith A., Wiener J., Fordham M., Peacock W., Krimgold F., «Reframing disaster policy: the global evolution of vulnerable communities», *Environmental Hazards*, 1 (1999), 39-44

Condominas Georges, «A few remarks about Thai political systems», G.B. Milner (eds.), *Natural Symbols in South East Asia. Collected Papers in Oriental and African Studies*, School of Oriental and African Studies, London 2005 (1978), 104-110

Connors Michael Kelly, *Democracy and National Identity in Thailand*, RoutledgeCurzon Taylor & Francis Group, New York and London 2003

Connors Michael K., «Thailand's Emergency State: Struggles and Transformations», *Southeast Asian Affairs*, 2011, 285-305

Cornelio Jayeel, «The diversity of contemporary Christianity in Southeast Asia», *Journal of Archaeology and Fine Arts in Southeast Asia*, 2 (2018), 1-11,
[file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/The_diversity_of_contemporary_Christianity_in_Sout%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/The_diversity_of_contemporary_Christianity_in_Sout%20(1).pdf)

Cribb Robert, Kahin Audrey, *Historical Dictionary of Indonesia*, Historical Dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East, No 51, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, Toronto, Oxford 2004

Cribb Robert, «A system of exemptions: historicizing state illegality in Indonesia», *The State and Illegality in Indonesia*, Edward Aspinall, Gerry Van Klinken (editors), Leiden 2011, 31-44

Crouch Harold, *The Army and the Politics in Indonesia*, Equinox Publishing (Asia) Pte Ltd, 2007 (1978 & 1988)

Dahl R.A., *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven: Yale University Press (1971)

Dick Howard Mulholland , Jeremy, «The State as marketplace: slush funds and intra- elite rivalry», *The State and Illegality in Indonesia*, Edward Aspinall, Gerry Van Klinken (editors), Leiden 2011, 65-88

Dorothea Hilhorst (eds.) Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People, Earthscan, London, Sterling, VA, 2004,25-36

Falk Monica Lindberg, «Recovery and Buddhist practices in the aftermath of the Tsunami in Southern Thailand», *Religion* 40 (2010), 96-103

Fountain Philip, Kindon Louise Sara, Murray Warwick E., «Christianity, Calamity, and Culture: The involvement of Christian Churches in the 1998 Aitape Tsunami disaster relief», *The Contemporary Pacific* 16/2 (2004), 321-355

Fukuoka Yuki, «Politics, Business and the State in Post- Soeharto Indonesia», *Contemporary Southeast Asia: A Journal of international and Strategic Affairs*, 34/1 (2012), 80-100

Furedi Frank, «The changing meaning of disaster», *Area*, 39/4 (2007), 482-489

Gaillard Jean-Christophe, «Resilience of traditional societies in facing natural hazards», *Disaster Prevention and Management*, 16/4 (2007), 522-544

Gaillard Jean- Christophe, Clave Elsa, Vibert Ocean, Azhari, Dedi, Denain Jean-Charles, Efendi Yusuf, Grancher Delphine, Liamzon Catherine C., Sari RosnitaDesy, Setiawan Ryo «Ethnic groups' response to the 26 December 2004 earthquake and tsunami in Aceh, Indonesia», *Natural Hazards*, 47/2008, 17-38

Geertz Clifford, «Afterword: the politics of meaning», Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Equinox Publishing 2007 (1972), 319-336

Goldammer Johann, «Wildfire», *Natural Disaster Management*, Jon Ingleton (ed.), Tudor Rose 1999, 67-69

GranotHayim, «Disaster Subcultures», *Disaster Prevention and Management* 5/4 (1996), 36-40

Gross Max L., *A Muslim Archipelago. Islam and Politics in Southeast Asia*, National Defence Intelligence College, Washington DC, 2007

Hadi Amirul, *Islam and State in Sumatra. A study of seventeenth- century Aceh, Islamic History and Civilization. Studies and Texts.* eds. By Wahad Kadi and Rotraud Wielandt, vol. 48, Brill, Leiden- Boston, 2004

Handley Paul M., *The King never smiles. A biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej*, Yale University Press, New Haven and London, 2006

Harish S. P., «Ethnic or religious cleavage? Investigating the nature of the conflict in southern Thailand», *Contemporary Southeast Asia: A Journal of international and Strategic Affairs*, 28/1 (2006), 48-69

Hefner Robert W., *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, 2000

Heryanto Ariel, «The years of living luxuriously: identity politics of Indonesia's new rich», *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, edited by Michael Pinches, Routledge 1999, 160-188

Hirschman Charles, Edwards Jennifer, «Social change in South East Asia», George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford: Blackwell Publishing, 9, 4374-4380

Homer- Dixon Thomas F., *Environment, scarcity and violence*, Princeton University Press, 1999

Horstmann Alexander, «Living together: the transformation of multi- religious coexistence in southern Thailand», *Journal of South East Asian Studies*, 42/3 (2011), 487-510

Jackson Peter A., «Autonomy and subordination in Thai history: the case for semicolonial analysis», *Inter-Asia Cultural Studies*, 8/3 (2007), 329-348

Jackson Peter A., «Markets, Media and magic: Thailand's monarch as 'virtual deity'», *Inter-Asia Cultural Studies*, 10/3 (2009), 361-380

Juneja Monica, Mauelshagen Franz, «Disasters and Pre- Industrial Societies: Historiographic trends and Comparative Perspectives», *The Medieval History Journal*, 10/1-2 (2007), 1-31

Kanti Paul Bismal, Nadiruzzaman MD., «Religious interpretations for the causes of the 2004 Indian Ocean Tsunami», *Asian Profile*, 41/1 (2013), 67-77

KartodirdjoSartono, «Agrarian radicalism in Java: its setting and development», Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Equinox Publishing 2007 (1972), 71-125

Kates Robert W. Haas Eugene J, Amaral Daniel J., Olson Robert A., Ramos Reyes, Olson Richard, «Human Impact of the Managua Earthquake. Transitional societies are pecuriarly vulnerable to natural disasters», *Science* 182/7, 981-990

Kelmanllan, «Beyond disaster, beyond diplomacy», Pelling Mark (ed.), *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 2003, 110-123

Keys Angela, Masterman-Smith Helen, Cottle Drew, «The political economy of a natural disaster: The boxing day Tsunami, 2004», *Antipode* 38/2 (2006), 195-204

Khalid Fazlun M., «Applying Islamic Environmental Ethics», *Environmentalism in the Muslim World*, Richard C. Foltz (ed.), Nova Science Publishers, New York, 2005, 87-111

Kingsbury Damien, *Power Politics and the Indonesian Military*, RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, London and New York, 2005

Kingsbury Damien, «The Free Aceh Movement: Islam and democratization», *Journal of Contemporary Asia*, 37/2 (2007), 166-189

Klinken Gerry van, *Communal violence and Democratization in Indonesia. Small town wars*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2007

- Knauft Bruce, «Trials of the Oxymodern. Public practice at nomad station», *Critically Modern Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bruce Knauft (ed.), Indiana University Press, 2002, 105-143
- Kreps Gary A., Drabek Thomas E., «Disasters are Nonroutine Social Problems», *International Journal of Mass Emergency Disasters*, 14/2 (1996), 129-153
- Kroll-Smith J. Stephen, Couch Stephen R., «What is a disaster? An ecological-symbolic approach to resolving the definitional debate», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 9/3 (1991), 355-366
- IrmanLanti, «Indonesia: Accomplishments amidst Challenges», *Southeast Asian Affairs*, 2006, 91-110
- Lavigne Franck, Coster Benjamin De, Juvin Nancy, Flohic Francois, Gaillard Jean-Christophe, Texier Pauline, Morin Julie, SartohadiJunun, «People's behavior in the face of volcanic hazards: perspectives from Javanese communities, Indonesia», *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 1/72 (2008), 273-287
- Levy Becca R., Slade Martin D., Ranasinghe Padmini, «Causal thinking after a tsunami wave: Karma beliefs, Pessimistic explanatory style and health among Sri Lankan survivors», *Journal of Religion and Health*, 48 (2009), 38-45
- Lindblom Charles E., «Another State of Mind», *American Political Science Review*, 76/1 (1982), 9-21
- Lindell Michael K., Prater Carla S., «Assessing Community Impacts of Natural Disasters», *Natural Hazards Review*, November 2003, 176-185
- Liow Joseph Chinyong, «Religious education and reformist Islam in Thailand's southern border provinces: the roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya», *Journal of Islamic Studies*, 21/1 (2010), 29-58
- Liow Joseph Chinyong, «The security situation in Southern Thailand: toward an understanding of domestic and international dimensions», *Studies in Conflict and Terrorism*, 27/6 (2004), 531-548

Liow Joseph Chinyong, Pathan Don, *Confronting ghosts. Thailand's shapeless southern insurgency*, Lowy Institute Paper 30, Lowy Institut for International Policy, 2010

MangunjayaFachruddinMajeri, «Developing environmental awareness and conservation through Islamic teaching», *Journal of Islamic Studies*, 22/1 (2011), 36-49

MardhatillahFuad, «Ethno- methodological reflection on the case of Acehnese Conflict», *The making of Ethnic and Religious Conflicts in southeast Asia: Cases and Resolutions*, eds. Frans de Djalong, LambangTriyono, CSPA Books, 2004, 205-230

McCargo Duncan, «Network monarchy and legitimacy crises in Thailand», *The Pacific Review*, 18/4 (2005), 499-519

McCargo Duncan, HongladaromKrisadawan, «Contesting isan-ness: Discourses of Politics and Identity in Northeast Thailand», *Asian Ethnicity*, 5/2, 2004, 219-234

McLeod Ross H., «Institutionalized public sector corruption: a legacy of the Suharto franchise», *The State and Illegality in Indonesia*, Edward Aspinall, Gerry Van Klinken (editors), Leiden 2011, 45-64

Mead KulladaKesboonchoo, *The Rise and Decline of Thai Absolutism*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2004

Merli Claudia, «Context- bound Islamic theodicies: the tsunami as supernatural retribution vs. natural catastrophe in Southern Thailand», *Religion* 40 (2010), 104-111

Merli Claudia, «Religious interpretations of Tsunami in Satun province, Southern Thailand: reflections on ethnographic and visual materials», *SvenskReligionshistoriskArsskrift*, 14 (2009), 154-181

Miller Michelle Ann, *Rebellion and reform in Indonesia. Jakarta's security and autonomy policies in Aceh*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2009

Mishra PatitPaban, *The History of Thailand*, Greenwood, 2010

Morin Julie, Coster Benjamin, Paris Raphael, Lavigne Franck, Flohic Francois, Floch Damien Le, «Tsunami- resilient communities' development in Indonesia through educative actions: lessons from the 26 December 2004 tsunami», Jean- Christophe Gaillard, Pauline Texier (eds.), *Disaster Prevention and Management. An International Journal. Social perspectives on disasters in Southeast Asia*, 17/3 (2008), 430-445

Mujani Saiful, Liddle William R., «Politics, Islam and Public Opinion», *Journal of Democracy*, 15/1 (2004), 109-123

Müller Manfred J.,
«NaturkatastrophenalsgeophysikalischeVorgänge», *GeographischeHeute*, 183/2000, 1-19

Norris Pippa (ed.), *Critical Citizens. Global Support for democratic government*, Oxford University Press, 1999

Oliver-Smith Anthony, «Theorizing vulnerability in a globalized world: a political ecological perspective», Greg Bankoff, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst (eds.) *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, Earthscan, London, Sterling, VA, 2004, 10-24

Olson Richard Stuart, «Toward a Politics of Disaster: Losses, Values, Agendas and Blame», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18/2 (2000), 265-287

Olson Richard Stuart, Gawronski Vincent T., «From disaster event to political crisis: a '5C+A' framework for Analysis», *International Studies Perspectives*, 11/2010, 205-221

Olson Richard Stuart, Drury A. Cooper, «Un- therapeutic Communities: a cross-national analysis of post- disaster political unrest», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 15/2 (1997), 221-238

- Osman Mohamed Nawab Mohamed, «Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's mobilization strategy and its impact in Indonesia», *Terrorism and Political Violence*, 22/4 (2010), 601-622
- Parker Dennis, «Floods», *Natural Disaster Management*, Jon Ingleton (ed.), Tudor Rose 1999, 38-40
- Peleggi Maurizio, Thailand. The wordly Kingdom, Reaktion Books, 2007
- Pelling Mark (ed.), *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 2003
- Pfister Christian, «Learning from Nature- Induced Disasters: Theoretical considerations and case studies from western Europe», Christof Mauch, Christian Pfister (eds.), *Natural Disasters, Cultural Responses. Case Studies toward a global environmental history*, Lexington Books, 2009, 17-40
- Pongsudhirak Thitinan, «Thailand since the coup», *Journal of Democracy*, 19/4 (2008), 140-153
- Pongsudhirak Thitinan, «Thailand: democratic Authoritarianism», *Southeast Asian Affairs*, 2003, 275-290
- Raquiza Antoinette R., *State Structure, Policy Formation, and Economic Development in Southeast Asia. The political economy of Thailand and the Philippines*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2012
- Robison Richard, *Indonesia. The rise of Capital*, Equinox Publishing, Jakarta Kuala Lumpur, 2009 (1986)
- Ryburn Horace, «The challenge to the Church in Thailand to-day», *International Review of Mission*, 41/3 (1952), 257-432,
- Schiller Jim, «Civil society in Jepara: Fractious but inclusive», *Renegotiating Boundaries. Local politics in post- Soeharto Indonesia*, Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken (eds.), *Verhandeligen* 238, Leiden 2007, 327-348

Schlehe Judith, «Anthropology of Religion: Disasters and the representation of tradition and modernity», *Religion* 40 (2010), 104-111

Schneider Ann, Ingram Helen, «Social Construction of Target Populations: implications for Politics and Policy», *The American Political Science Review*, 87/2 (1993), 334-347

Schulze Kirsten, «The struggle for an independent Aceh: the ideology, capacity, and strategy of GAM», *Studies in Conflict and Terrorism*, 26/4 (2003), 241-271

Scott James C., *Domination and the arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven and London, 1990

Sebastian Leonard C., «The Paradox of Indonesian Democracy», *Contemporary Southeast Asia: A Journal of international and Strategic Affairs*, 26/2 (2004), 256-279

Shefner Jon, «Pre- and post- disaster political instability and contentious supporters: a case study of political ferment», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 17/2 (1999), 137-160

Siegel James, «The idea of Indonesia continues: the middle class ignores Acehnese», *Archipel*, 64/2002, 199-229

Singh Udai Bhanu, «Disaster Management in South- East Asia», *Perspectives*, 6/1 (2012), 1-16

Smith Anthony-Oliver, «Anthropological research on Hazards and Disasters», *Annual Review of Anthropology*, 25 (1996), 303-328

Smith Keith, Petley David N., *Environmental Hazards. Assessing risk and reducing disaster*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, 2009(1991)

Smith Paul J., «Climate change, weak states and the 'War on Terrorism' in South and Southeast Asia», *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and strategic Affairs*, 29/2 (2007), 264-285

Spence Robin, Adams Robin, «Earthquake», *Natural Disaster Management*, Jon Ingleton (ed.), Tudor Rose 1999, 52-54

SteckleyMarylynn ,Doberstein Brent, «Tsunami survivors' perspectives on vulnerability and vulnerability reduction: evidence from Koh Phi Phi Don and Khao Lak, Thailand», *Disasters* 35/3 (2011), 465-487

Steinberg Ted, *Acts of God. The unnatural History of Natural Disaster in America*, Oxford University Press, 2000

Stern Gary, *Can God Intervene? How Religion explains natural disasters*, Praeger, Westport, Connecticut London, 2007

Svensen Henrik, *The End is Nigh. A History of Natural Disasters*, Reaktion Books, 2009 (2006)

TacconiL.,Moore P.F., Kaimowitz D. , «Fires in tropical forests-what is really the problem? Lessons from Indonesia», *Mitigation and Adaptation Strategies for Global Change*, 12 (2007), 55-66

Tan Andrew T.H., «Terrorism, Insurgency and Religious Fundamentalism in Southeast Asia», *Defence Studies*, 8/3 (2008), 311-325

Tan-Mullins May, Rigg J., Law L., Grundy-Warr C., «Re-mapping the politics of aid: the changing structures and networks of humanitarian assistance in post-tsunami Thailand», *Progress in Development Studies*, 7/4 (2007), 327-344

Tanamal Pieter, TrijonoLambang, «Religious conflict in Maluku: in search of religious community peace», », *The making of Ethnic and Religious Conflicts in southeast Asia: Cases and Resolutions*, eds. Frans de Djalong, LambangTrijono, CSPS Books, 2004, 231-256

Twyrdy Verena, «Die Bewältigung von Naturkatastrophen in mitteleuropäischenAgrargesellschaftenseit der FrühenNeuzeit», Patrick Masius, Jana Sprenger, und Eva Mackowiak (hg.), *KatastrophenmachenGeschichte. UmweltgeschichtlicheProzesseimSpannungsfeld von Ressourcennutzung und Extremereignis*, Universitätsverlag Göttingen, 2010, 13-30

- Ungpakorn Giles Ji, A coup for the rich. Thailand's political crisis, Worker's Democracy publishing, 2007
- Vatikiotis Michael, «Resolving Internal Conflicts in Southeast Asia: Domestic challenges and regional perspectives», *Contemporary Southeast Asia*, 4/1 (2006), 27-47
- Vinay Samuel, «Christian Mission in Contemporary Asia», *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 15/3 (1998), 1-4
- Walters Jonathan S., «Communal Karma and Karmic community in Theravada Buddhist History», *Constituting Communities. Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard, Jonathan S. Walters (eds.), State University of New York Press, 2003, 9-40
- Waizenegger Arno, Hyndman Jennifer, «Two solitudes: post- tsunami and post-conflict Aceh», *Disasters* 34/3 (2010), 787-808
- Wieringa Edwin, «God speak through natural disasters, but what does he say? Islamic interpretations in Indonesian Tsunami Poetry», *Aceh. History, Politics and Culture*, Arndt Graf, Susanne Schröter, Edwin Wieringa (eds.), Institute of Southeast Asian Studies, 2010, 316-334
- Wisner Ben, «Disaster Vulnerability: Scale, Power and Daily Life», *GeoJournal* 30.2 (1993)
- Wisner Ben, «Risk and the Neoliberal State: Why post- Mitch lessons didn't reduce El Salvador's earthquake losses», *Disasters*, 25/3 (2001), 251-268
- Wisner Ben, Blaikie Piers, Cannon Terry, Davis Ian, At Risk. Natural Hazards, people's vulnerability and disasters, Routledge. Taylor and Francis Group, London and New York, 2004 (1994)
- Wisner Ben, «Changes in capitalism and global shifts in the distribution of hazard and vulnerability», *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, Pelling Mark (ed.), 43-56

Yusuf Imtiyaz, «Islam and Democracy in Thailand: reforming the office of Chularajmontri/Shaiikh al- Islam», *Journal of Islamic Studies*, 9/2 (1998), 277-298

Zeccola Paul, «Dividing disasters in Aceh, Indonesia: separatist conflict and tsunami, human rights and humanitarianism», *Disasters* 35/2 (2011), 308-328

ZineckerHeidrun, «Civil Society in Developing Countries- Conceptual Considerations», *Journal of Conflictology*, 2/1 (2011), 1-18

III. ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ-ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ

«A model of tolerance. Indonesia's large Muslim majority has traditionally been moderate. But will it stay that way?», *The Economist*, Time to deliver. A survey of Indonesia, December 11th 2004, 11-12

Afif Syaiful Mr., The rising of middle class in Indonesia: Opportunity and Challenge, 5,

<http://www.umdcipe.org/conferences/DecliningMiddleClassesSpain/Papers/Afif.pdf>

After the Tsunami: Human rights of vulnerable populations, Laurel Fletcher et. Al. (eds.), October 2005, Thailand,

<http://www.eastwestcenter.org/fileadmin/stored/misc/AfterTsunami10Thailand.pdf>

After the Tsunami: Human rights of vulnerable populations, Laurel Fletcher et. Al. (eds.), October 2005, Indonesia,

<http://www.eastwestcenter.org/fileadmin/stored/misc/AfterTsunami07Indonesia.pdf>

Aldrich Daniel, The externalities of strong social capital: post- tsunami recovery in southeast India,

<http://www.purdue.edu/discoverypark/climate/assets/pdfs/Externalities-of-Strong-Social-Capital-Journal-of-Civil-Society.pdf>

Ali Muhamad, «Categorizing Muslims in postcolonial Indonesia», *Moussons* 11/2007, 33-62, <http://moussons.revues.org/1746>

Ali Muhamad, «Muslim diversity: Islam and local tradition in Java and Sulawesi, Indonesia», *Indonesian Journal of Islam and Muslim societies*, 1/1 (2011), 19 εξ.,

<http://eprints.perpus.iainsalatiga.ac.id/150/1/1-MUH%20ALI%20-%20Muslim%20diversity.pdf>

Asian Development Bank, *Civil Society Briefs*,

<http://www.adb.org/sites/default/files/publication/29149/csb-tha.pdf>

Bernhard Richard, Yritsilpe Yada PetchkulOrn-usa, *Philanthropy in Disasters: Tsunami and After, Case Study: Corporate Philanthropy in Thailand*, 1 November 2005,

file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/issuelab_asian_pacific_philanthropy_consorium_6343.pdf

Bernstein Richard, «Thailand: Revolution or Motorcycle?», *The New York Review of Books*, 23.7.2014,

<http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2014/jul/23/thailand-revolution-motorcycle/>

Bonnet François- Xavier, «Déplacés aux Philippines: l' exemple du typhoon Haiyan», *Diplomatie/22* (Août- Septembre 2014), 68-71

Broadway Bill, «Divining a reason for devastation. Followers of various faiths differ on natural, supernatural explanations for Tsunami», *The Washington Post*,

8/01/2005, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A57758-2005Jan7.html>

Buruma Ian, «Thailand: All the King's men», *The New York Review of Books*, March 1, 2007, 43-45

Campbell- Nelson John, *Religion and Disaster: a critical reflection from Alor earthquake 2004*, Working Paper, No. 8, Institute of Indonesia Tenggara Timur Studies, February 2008, 10, <http://www.ntt-academia.org/files/WP8-JCN-Religion-Disaster-02-2008.pdf>

Camroux David, «Douzième coup d' EtatenThaïlande», *Le Monde Diplomatique*, Juillet 2014, 16

Camroux David, Golub Philip, « "Rouges" contre "jaunes", affrontements de classe à Bangkok», *Le Monde Diplomatique*, Juillet 2010, 16-17

Cannon Terry, *Reducing People's Vulnerability to Natural Hazards. Communities and Resilience*, Research Paper, No 2008/34, United Nations University, UNU-WIDER, April 2008, 10, <file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/rp2008-34.pdf>

Casey Michael, «Tsunami aid challenges include corruption, poor planning», *The Seattle Times*, 5/10/2006, <http://www.seattletimes.com/nation-world/tsunami-aid-challenges-include-corruption-poor-planning/>

Chao En-Chieh, «Counting Souls: numbers and mega-worship in the global Christian network of Indonesia», *News from Southeast Asia, The Newsletter*, 75 (2016), https://iias.asia/sites/default/files/IIAS_NL75_1617.pdf

Coomaraswamy Ananda, «The flood in Hindu Tradition», *Studies in Comparative Religion*, 7/4 (1973),
http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/The_Flood_in_Hindu_Tradition-by_Ananda_Coomaraswamy.aspx

CouzinFlavie, «Menace “séparatiste” au nord, un ressac de l’ histoire», 14/03/2014, <http://www.thailande-fr.com/politique/29367-menace-separatiste-au-nord-le-revelateur-dune-realite-thailandaise>

DarmiAfridal, Civil society engagement in the peace process, http://www.c-r.org/sites/default/files/accord%2011civil%20society%20engagement%20in%20the%20peace%20process_2008_ENG.pdf

David Bettina, «Machtverschiebungen zwischen Indonesiens Zentrum und Peripherie», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 62/11-12/2012, «Indonesien»,
file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/APuZ_2012-11-12_online-2.pdf

«De tout temps, la mer a fait peur. Elle était le refuge des puissances infernales», Interview Jean Delumeau, *Le Point*, 1686/6.01.2005

Donahue Donald A., Cunnion Stephen O., Balaban Carey D., , All Needs approach to Emergency Response, Monterey California, Calhoun Institutional Archive of the Naval Post Graduate School, 1/2/2012,
<http://calhoun.nps.edu/bitstream/handle/10945/24996/124.pdf?sequence=1>

Doniger Wendy, «Tsunami myths», *Times Literary Supplement*, January 14, 2005,
11

DrieschnerFrank, «Naturkatastrophen. Leben mit den neuen Stress. Der Klimawandel wird zur katastrophalen Normalität», *Die Zeit*, 45/2011, <http://www.zeit.de/2011/45/P-Klimawandel>

Efendi David, Community Roles, Government Failure, and Dual Natural Disasters in Yogyakarta, Indonesia, https://www.academia.edu/890629/Community_Roles_Government_Failure_and_Dual_Natural_Disasters_in_Yogyakarta_Indonesia

Elias Derek, Rungmanee Soimart and Cruz Irwin, «The knowledge that saved the sea gypsies», *A world of Science*, 3/2 (April- June 2005), http://portal.unesco.org/science/en/ev.php-URL_ID=4533&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Emerging Asia S.W.O.T. Report, Comparing Risks and Opportunities in: China, India, Indonesia, Malaysia, Philippines, Thailand, Vietnam, Political & Economic Risk Consultancy Ltd., August 2011, <http://www.asiarisk.com/library2.pdf>

«Ενημερωτικό φυλλάδιο για το φιλανθρωπικό και ιεραποστολικό έργο των δύο Μητροπόλεων», <http://greek.omhksea.org/wp-content/uploads/2015/06/Orthodoxy-in-Far-East-Brochure.pdf>

Falk Lindberg, Post- tsunami in Thailand. Socio- cultural responses, Routledge 2015, 126-127, <https://books.google.gr/books?id=26CQBAAAQBAJ&pg=PA126&lpg=PA126&dq=natural+disasters+and+cosmology+in+Thailand&source=bl&ots=qi3vii02w2&sig=G2ikNeSkqTOID67H1ES38iqERz0&hl=el&sa=X&ved=0CFIQ6AEwBmoVChMI-OnX6ITbxgIVBPEUCh2FzwKU#v=onepage&q=natural%20disasters%20and%20cosmology%20in%20Thailand&f=false>

Falk Monica Lindberg, «Merit, gender, and Theravada Buddhist practices in times of crisis», *Studying Buddhism in practice*, John S. Harding (ed.), Routledge 2012, 104εξ., <https://books.google.gr/books?id=GC2EliXbensC&pg=PA104&lpg=PA104&dq=Theravada+Buddhism+and+Tsunami&source=bl&ots=ZY4LHMXPri&sig=GBvborvrgX>

[uH6RxsAaXEdYFQWc&hl=el&sa=X&ved=0CD0Q6AEwBGoVChMIufXN2J3kxgIVzF4UCh15ewCI#v=onepage&q=Theravada%20Buddhism%20and%20Tsunami&f=false](http://www.nytimes.com/2014/04/13/world/asia/thailands-political-tensions-are-rekindling-ethnic-and-regional-divisions.html?_r=0)

Favier René, «Dieu, l' expert et les cataclysmes», *L' Histoire*, 304 (2005), 34-45

Ferris Elizabeth, «La vulnérabilité des personnes déplacées en raison des conflits», *Diplomatie/22* (Août- Septembre 2014), 22-25

Fuller Thomas, «Thailand's Political Tensions are rekindling ethnic and regional divisions», *The New York Times*, April 12, 2014,
http://www.nytimes.com/2014/04/13/world/asia/thailands-political-tensions-are-rekindling-ethnic-and-regional-divisions.html?_r=0

Funatsu Tsuruyo, Kagoya Kazuhiro, «The middle classes in Thailand: the rise of the urban intellectual elite and their social consciousness», *The Developing Economies*, June 2003, 262,
http://www.ide.go.jp/English/Publish/Periodicals/De/pdf/03_02_07.pdf

Gamino Doris K., «Annäherung an ein unbekanntes Land», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 62/11-12/2012, «Indonesien»,
<http://www.bpb.de/apuz/75760/annaeherung-an-ein-unbekanntes-land-essay?p=all>

Gershman John, «Indonesia: Islands of Conflict», *Southeast Asia*, 26/10/2002,
http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/DJ26Ae05.html

«Great Expectations», *The Economist*, 30.08.2014,
<http://www.economist.com/news/asia/21614236-indonesias-constitutional-court-has-confirmed-joko-widodo-will-be-next-president-he-faces>

GueldenMarlane, Ancestral spirit mediumship in southern Thailand: the Nora performance as a symbol of the south on the periphery of a Buddhist nation-state, August 2005, 277,
<http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/12071>

Guerin Bill, «After the Tsunami, waves of Corruption», *Asia Times*, 20/9/2006,
http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/HI20Ae01.html

«Η Ορθοδοξία στην Άπω Ανατολή»,
<http://www.orthodoxchurchinasia.com/%CF%80%CE%BF%CE%B9%CE%BF%CE%B9-%CE%B5%CE%B9%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B5.html>

Haas Peter, «When does power listen to truth? A constructivist approach to the policy process», *Journal of European Public Policy* 11/4 (2004), 574-575,
<http://www.glerl.noaa.gov/seagrant/ClimateChangeWhiteboard/Resources/Uncertainty/climatech/haas04PR.pdf>

Harney Stefano Olivia Rita, Civil Society and Civil Society Organizations in Indonesia, International Labour Office , Geneva, August 2003, 3,
<http://www.ilo.org/public/english/protection/ses/download/docs/civil.pdf>

Hefner Robert, «Where have all the abangan gone? Religionization and the decline of non- standard Islam in contemporary Indonesia», *The politics of religion in Indonesia. Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, Michel Picard & Remy Madinier (eds.), Routledge, 2011, 71-91

Hertel Jeannine, Die Rolle der
Zivilgesellschaft im indonesischen Demokratisierungsprozess,
<http://www.grin.com/de/e-book/51668/die-rolle-der-zivilgesellschaft-im-indonesischen-demokratisierungsprozess>

Hodson Jeff, «They're haunted by the lost on Thailand's coast of death», *The Seattle Times*, 1.1.2005, <http://www.seattletimes.com/nation-world/theyre-haunted-by-the-lost-on-thailands-coast-of-death/>

Hoontakul Pongsak, Laitamaki Jukka, Tourism crises Management Model: The Thai Experience,
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.381.5164&rep=rep1&type=pdf>

Horstmann Alexander, Hybrid processes of modernization and globalization: the making of consumers in South Thailand, Working Paper NO 283, University of Bielefeld, Bielefeld 1997, 6-10, [https://www.uni-bielefeld.de/\(de\)/tdrc/ag_soanth/publications/working_papers/WP283.PDF](https://www.uni-bielefeld.de/(de)/tdrc/ag_soanth/publications/working_papers/WP283.PDF)

Horstmann Alexander, Dual ethnic minorities and the local reworking of citizenship at the Thailand- Malaysian border, CIBR Working Papers in Border Studies, 7, <http://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Filetoupload,174412,en.pdf>

Horstmann Alexander, Religion: Why and to what ends? Discussing changing modes of religious authority in Southern Thailand and beyond, https://www.academia.edu/1446669/RELIGION_WHY_AND_TO_WHAT_ENDS_DISCUSSING_CHANGING_MODES_OF_RELIGIOUS_AUTHORITY_IN_SOUTHERN_THAILAND_AND_BEYOND

Horstmann Alexander, «Magic and Modernity in Southern Thailand: Reconfigurations of a performance and art genre», workshop «Human security and religious certainty in Southeast Asia», Chiang- Mai, 15-17 January 2010, 8, <http://rcsd.soc.cmu.ac.th/InterConf/paper/paper232.pdf>

Horstmann Alexander, «Nostalgia, Resistance, and Beyond: Contested uses of Jawi Islamic Literature and the political identity of the Patani Malays», *The Journal of Sophia Asian Studies*, No. 20 (2002), 118, http://repository.cc.sophia.ac.jp/dspace/bitstream/123456789/5230/1/200000079942_000122000_111.pdf

Iglesias Sol, The role of Civil Society in Peacebuilding: Southeast Asia in Focus, http://www.eplo.org/assets/files/2.%20Activities/Civil%20Society%20Dialogue%20Network/Geographic%20Meetings/Myanmar/EPLO_CSDN_Myanmar_RoleOfCivilSocietyInPeacebuilding_Sglesias.pdf

Ikhwan, The implementation of Sharia in Aceh: dilemma of establishing an Islamic state (Dar as-salam), Aletheia University, June 2013, 30,
<http://ir.lib.au.edu.tw/bitstream/987654321/3890/1/FH000086.pdf>

Illy Hans Ferdinand, Conflict resolution, political decentralization, disaster risk management and the practice of Sharia Law: The case of Aceh, Indonesia, Southeast Asian Studies at the University of Freiburg (Germany), Occasional Paper Series, 7, January 2012, 8, https://www.southeastasianstudies.uni-freiburg.de/Content/files/occasional-paper-series/op7_illy_january-2012

«Indonesia: Aceh's new Islamic laws violate rights. Same- sex relations banned. Whipping imposed as punishment», *Human Rights Watch*, 2.10.2014,
<https://www.hrw.org/news/2014/10/02/indonesia-acehs-new-islamic-laws-violate-rights>

«Indonesian CSOs call to save Indonesia's remaining forests», *Down to Earth*, March 2013, <http://www.downtoearth-indonesia.org/story/indonesian-csos-call-save-indonesia-s-remaining-forests>

«Indonésie: Là où s' invente l' Asie de Demain» ,*Courrier International*, 1235 (3-9 Juillet 2014), 28-33

James Elizabeth, Clean or Corrupt: Tsunami aid in Aceh, Asia Policy School of Economics and Government. Discussion Papers, Policy and Governance, 9,
<http://ancorage-net.org/content/documents/pdp06-04.pdf>

Joll Christopher Dr., The transmission of Sufi Tariqa in Thailand, Paper presented at the 12th International Thai Studies Conference University of Sydney, April 22-4, 2014, <http://sydney.edu.au/southeast-asia-centre/documents/pdf/joll-chris.pdf>

Johnson Dominic D.P., «God's Punishment and Public Goods. A Test of the supernatural punishment hypothesis in 186 world cultures», *Human Nature*, 16/4 (2005), 410-446,
<http://www.dominicdpjohnson.com/publications/pdf/2005JohnsonGodsPunishmentAndPublicGoods.pdf>

Kappelhof A.C.M., The Dutch and radical Islam in nineteenth-century Sumatra. The Padri War (1821-1837), the Aceh War (1873-1903) and their aftermath, November 2011,
https://www.academia.edu/1120746/The_Dutch_and_radical_Islam_in_nineteenth-century_Sumatra_The_Padri_War_1821-1837_the_Aceh_War_1873-1903_and_their_aftermaths

Knör Jacqueline, «Einheit in Vielfalt? ZumVerhältnisethnischer und nationalerIdentität in Indonesien», *AusPolitik und Zeitgeschichte* , 62/11-12/2012, <http://www.bpb.de/apuz/75764/einheit-in-vielfalt-zum-verhaeltnis-ethnischer-und-nationaler-identitaet-in-indonesien?p=all>

Kristianasen Wendy, «EnIndonésie, musulmanscontreislamistes», *Le Monde Diplomatique*, Novembre 2010, 16-17

Lasswell Harold D., Politics. Who gets What, When, How,
<http://www.policysciences.org/classics/politics.pdf>

Le nouvelObservateur, Atlas économiquemondial (Atlaséco) 2003

Le nouvelObservateur, Atlas économiquemondial (Atlaséco) 2007

Le nouvelObservateur, Atlas économiquemondial (Atlaséco) 2005

Le nouvelObservateur, Atlas économiquemondial (Atlaséco) 2009

Le nouvelObservateur, Atlas économiquemondial (Atlaséco) 2006

«L' indonésienmalmené par l' anglais», *Kompas- Courier International*, No 783, 3- 9 Novembre 2005, 37

Liow Joseph Dr., «The truth about pondok schools in Thailand», *Asia Times Online*, 3/9/2004,
http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/FI03Ae04.html

LitnerBertil, «The battle for Thailand. Can democracy survive?», *Foreign Affairs*, July/August 2009, <https://www.foreignaffairs.com/articles/thailand/2009-07-01/battle-thailand>

Local Faith Communities and the promotion of resilience in humanitarian situations. A scoping study, Elena Fiddian-Qasmiyeh (eds.), Refugee Studies Center, February 2013, <http://www.rsc.ox.ac.uk/publications/local-faith-communities-and-the-promotion-of-resilience-in-humanitarian-situations-a-scoping-study>

Masyrafah Harry, McKeon Jock, Post-Tsunami Aid Effectiveness in Aceh. Proliferation and Coordination in Reconstruction, Wolfensohn Center for Development, Working Paper No 6, November 2008, 2, http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2008/11/aceh%20aid%20masyrafah/11_aceh_aid_masyrafah.pdf

McGregor J. Allister, «Wellbeing, Development and social change in Thailand», *Thammasat Economic Journal*, 26/2 (2008), 9, <https://www.ids.ac.uk/files/dmfile/wellbeingdevelopmentandsocialchangeinthailand.pdf>

Malesky Edmund, SamphantharakKrislert, Understanding Thailand's ongoing political crisis. Wider implications for Southeast Asia and the West, Democratic Asia and the West Paper Series, 2011, GMF (The German Marshall Fund of the United States), <http://sites.duke.edu/malesky/files/2014/07/Understanding-Thailand-Crisis.pdf>

«Maslow's hierarchy of needs», [http://fileserv.net-texts.com/asset.aspx?dl=no&id=7153](http://fileserv.net/texts.com/asset.aspx?dl=no&id=7153)

Monthéard Xavier, «Le roi, les élites et le peuple thaï», *Le Monde Diplomatique*, Juillet 2010, 1.16-17

McKie Robin, «Climate change: melting ice trigger wave of natural disasters», *The Observer*, 6/9/2009, <http://www.theguardian.com/environment/2009/sep/06/global-warming-natural-disasters-conference>

«Μητροπολίτης Σιγκαπούρης: Ο πρώην δημοσιογράφος που χτίζει ορφανοτροφεία στην Άπω Ανατολή»,
<https://www.newsbomb.gr/ellada/ekklhsia/story/768711/mitropolitissigkapoyris-o-proin-dimosiografos-poy-xtizei-orfanotrofeia-stin-apo-anatoli>

“NaturkatastrophendurchKlimawandelverdoppelt», *Die Welt*, 21/01/2008,
<http://www.welt.de/politik/article1576996/Naturkatastrophen-durch-Klimawandel-verdoppelt.html>

NidhiprabhaBhanupong, Adjustment and recovery in Thailand two years after the Tsunami, August 2007, ADB Institute Discussion Paper No. 72, 15,
<http://www.adb.org/sites/default/files/publication/156712/adbi-dp72.pdf>

Nilsson Erik, Waves of change. Traditional religion among the UrakLawoi, sea nomads of Ko Lanta, Thailand, Januar 2010, 42, <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:292880/FULLTEXT02.pdf>

Paddock Richard C., «In Indonesia’s Aceh stricter Islam followed Tsunami. A test from God. Disaster paved way for leaders to widen religious law», *The Wall Street Journal*, 24.12.2014, <http://www.wsj.com/articles/in-indonesias-aceh-stricter-islam-followed-tsunami-1419453104>

Palawi Ari, The dynamic development of adat Aceh: a case study of marriage ritual,
https://www.academia.edu/10984074/THE_DYNAMIC_DEVELOPMENT_OF_ADAT_ACEH_A_CASE_STUDY_OF_MARRIAGE_RITUAL

Pandya Chhandasi, «Private authority and disaster relief. The cases of post-Tsunami Aceh and Nias», *Critique-Critical Asian Studies* 38/2 (2006),
<http://www.cs.cmu.edu/~iliano/courses/07F-CMU-CS502/papers/Pandya.pdf>

Pelling Mark, Dill Kathleen, ‘Natural Disasters’ as catalysts of political action, Chatham House, ISP/NSC Briefing Paper 06/01,
<https://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/public/Research/International%20Security/bpresilience.pdf>

- Perkins Sid, «Tsunami Disaster. Scientists model the big quake and its consequences», *ScienceNews*, 167/ 8 January 2005, 19,
<http://www.readcube.com/articles/10.2307/4016151>
- Pearlman Jonathan, «Tsunami-ravaged Aceh in Indonesia now faces rising Islamic fundamentalism», *The Telegraph*, 25.12.2014,
<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/indonesia/11312688/Tsunami-ravaged-Aceh-in-Indonesia-now-faces-rising-Islamic-fundamentalism.html>
- Principalesstatistiques sur les catastrophes naturelles dans le monde en 2014,
<http://www.notre-planete.info/actualites/4350-catastrophes-naturelles-2014>
- QuenetGrégory, «1755: la terre tremble à Lisbonne», *L' Histoire*, 304 (2005), 48-53
- RealeAndreana, «Act of God(s): the role of religion in disaster risk reduction», *Humanitarian Exchange Magazine*, 45 (2010),
<http://www.odihpn.org/humanitarian-exchange-magazine/issue-48/acts-of-gods-the-role-of-religion-in-disaster-risk-reduction>
- «Reflections on Thai Civil Society», *KEPA*, December 2011,
<https://www.kepa.fi/tiedostot/reflections-on-thai-civil-society-2011.pdf>
- «Religion in the southern Thailand conflict», *The Interpreter*, 10/10/2014,
<http://www.lowyinterpreter.org/post/2014/10/10/Religion-in-the-southern-Thailand-conflict.aspx?COLLCC=1211286204&>
- Rieffel Lex, «Indonesia's Quiet Revolution», *Foreign Affairs*, 83/5, September-October 2004, 98-110
- Rokib Mohammad, «The importance of faith-based organization in shaping natural disaster: case study of Muhammadiyah», *JurnalStudi Masyarakat Islam* 15/2 (2012), <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/view/1669>
- Rosa Desiree, The Boxing Day Tsunami and its Effects on Thailand's Tourism,
<http://www.neumann.edu/academics/divisions/business/journal/Review2012/Rosa.pdf>

Roux Pierre Le, Gens de savoir, gens de pouvoir. Les bohmo chez les Jawi (Patani, Thaïlande du Sud),

https://www.academia.edu/4214073/1997_Gens_de_savoirs_gens_de_pouvoir_les_bohmo_chez_les_Jawi_Patani_Tha%C3%AFlande_du_Sud_p._53-72_carte_photos_ill

Roxborough John, «Contextualisation and re-contextualisation: Regional patterns in the history of Southeast Asian Christianity», *Asian Journal of Theology*, 9/1 (1995), 30-46,

Sapirstein Guy, *Social Resilience: The forgotten element in disaster reduction*, 7, http://www.oriconsulting.com/social_resilience.pdf

Schenk Anfrid, «So Gott will. Indonesien, das größtemuslimische Land der Welt, war lange Zeit in Glaubensfrage liberal und weltoffen. Nun drängen Islamisten an die Macht», *Die Zeit*, Nr 51/14.12.2006, <http://www.zeit.de/2006/51/Indonesien>

Schröter Susanne Dr., *Acehnese Culture(s): Plurality and Homogeneity, Normative Orders*, 12, file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/Acehnese_cultures.pdf

Shadbolt Peter, «Explainer: Thailand's deadly southern insurgency», *CNN International*, February 19, 2013, <http://edition.cnn.com/2013/02/18/world/asia/thailand-explainer/>

Shaw Robert, «Aceh's struggle for Independence: Considering the role of Islam in a Separatist», *The Fletcher School Online Journal on Southwest Asia and Islamic Civilization*, Fall 2008, <http://fletcher.tufts.edu/~media/Fletcher/Microsites/al%20Nakhlah/archives/pdfs/Aceh.pdf>

Shiraishi Takashi, *The rise of new urban middle classes in southeast Asia: what is its national and regional significance?*, RIETI Discussion Paper Series, <http://www.rieti.go.jp/en/publications/summary/04020010.html>

SiagianSabam, «Signs of Possibilities. The hopes and struggles of the churches in Indonesia», *International Review of Mission*, 80/318 (1991), 199-209

Solihu Abdul Kabir Hussain, «Making sense of natural disasters: an Islamic hermeneutics of malevolent phenomena in nature and its implication for sustainable development», *The American Journal of Islamic Social Science*, 24/1, http://www.i-epistemology.net/v1/attachments/916_ajiss24-1-stripped%20-%20Solihu%20-%20Making%20Sense%20of%20Natural%20Disasters.pdf

Sugirtharajah R.S., «Tsunami, text and trauma: hermeneutics after the Asian Tsunami», *Biblical Interpretation* 15 (2007), <http://static1.squarespace.com/static/500ee7f0c4aa5f5d4c9fee39/t/53e92408e4b06ce828ec832f/1407788040826/Tsunami%2C+Text+and+Trauma...+Hermeneutics+after+the+Asian+Tsunami.pdf>

Surviving a Tsunami. Lessons from Aceh and Southern Java, Indonesia, Examples from eyewitness accounts of Indonesian Tsunamis in 2004 and 2006, Jakarta Tsunami Information Center, UNESCO 2008, <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001831/183133e.pdf>

Tabani Marc, What the matter with Cargo Cults today?, [https://www.academia.edu/3508989/What s the Matter with Cargo Cults Today](https://www.academia.edu/3508989/What_s_the_Matter_with_Cargo_Cults_Today)

Tacconi Luca, Fires in Indonesia: Causes, costs, and policy implications, CIFOR, Occasional Paper No. 38, 2003, <http://www.cifor.org/fire/pdf/pdf23.pdf>

Tackling Illegal Logging in Ulu Masen, Aceh. Strategy, action and future direction, November 2011, Fauna & Flora International, 7, <file:///C:/Users/My%20PC/Downloads/Tackling-Illegal-Logging-in-Ulu-Mased-Aceh.pdf>

«Thailand. Not yet reconciled», *The Economist*, June, 4th 2005, 56

«The mosque killings criticized», *BBC News*, 28/7/2004, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/3932323.stm>

«The Tsunami Story», http://www.tsunami.noaa.gov/tsunami_story.html

Thouny Laura, «Les récentes catastrophes sont-elles dues au réchauffement climatique?», *L'Express*, 10/8/2010,

http://www.lexpress.fr/actualite/societe/environnement/les-recentes-catastrophes-sont-elles-dues-au-rechauffement-climatique_911635.html

Tima Raffy, «Tales from the Past save lives», *Disasters in Southeast Asia: stories of struggle, resilience, greed*, SEAPA, 2006, 9, <http://v2.seapa.org/wp-content/uploads/freport-disasters-2005.pdf>

«Time to deliver. A survey of Indonesia», *The Economist*, December 11th, 2004, 13, <http://www.economist.com/sites/default/files/special-reports-pdfs/3444215.pdf>

«Τιμητικό βραβείο στην μητρόπολη Σιγκαπούρης για το έργο της από την Ακαδημία Αθηνών»,

<https://orthodoxia.info/news/%CF%84%CE%B9%CE%BC%CE%B7%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C-%CE%B2%CF%81%CE%B1%CE%B2%CE%B5%CE%AF%CE%BF-%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD-%CE%BC%CE%B7%CF%84%CF%81%CF%8C%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%B7-%CF%83%CE%B9%CE%B3%CE%BA/>

Trckova Dita, «Metaphorical representation of a natural phenomenon in newspaper discourse on natural catastrophes», *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines*, 5/2 (2012), 137-144,

http://cadaad.net/files/journal/CADAAD%202012_Trckova.pdf

UN/ISDR, Hyogo Framework for Action 2005-2015: Building the Resilience of Nations and Communities to Disasters, 4,

http://www.unisdr.org/files/1037_hyogoframeworkforactionenglish.pdf

Waizenegger Arno, «Armed Separatism and the 2004 Tsunami in Aceh», *Canada Asia Commentary* 43/ February 2007, 3,

<http://www.asiapacific.ca/sites/default/files/cac43.pdf>

What is Disaster Reduction?, <http://www.unisdr.org/who-we-are/what-is-drr>

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΚΟ ΥΛΙΚΟ

Η καταστροφή στην περιοχή Aceh, Sumatra



Η καταστροφή στην περιοχή Aceh, Sumatra



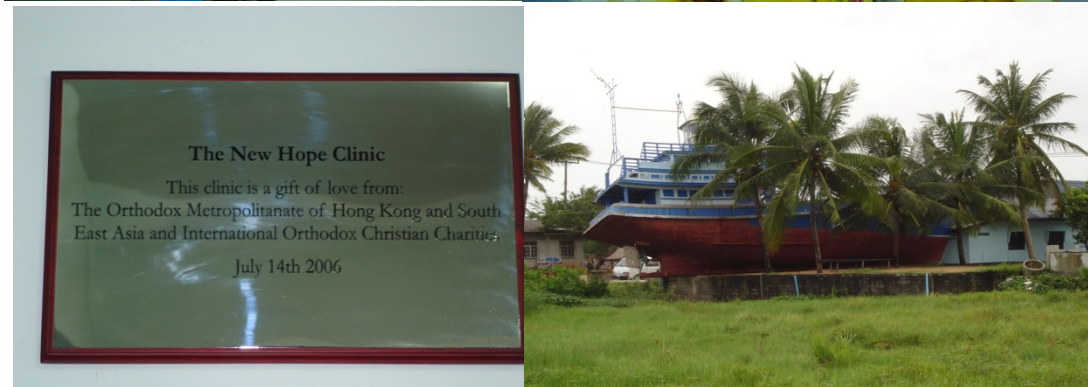
Η βοήθεια έφθασε στην περιοχή Aceh, Sumatra



Έργα Βοηθείας στην Ταϊλάνδη – Κλινική “HOPE” στο Khao Lak



Έργα Βοηθείας στην Ταϊλάνδη – Κλινική “HOPE” στο Khao Lak



Έργα Βοηθείας στην Ταϊλάνδη – Σχολεία και άλλα κτήρια στο Khao Lak



Σεμινάρια ψυχικής αποκατάστασης σε παιδιά - πληγέντες από το τσουνάμι στην Ταϊλάνδη

