

Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

Σημειώσεις του Μαθήματος

**520051 Εθνογραφίες Άλλων Κοινωνιών
(Γ. Μακρής)**

*Οι Merina της Μαδαγασκάρης και άλλοι λαοί υπό το πρίσμα της θεωρητικής προσέγγισης
του Maurice Bloch:*

Μια ανθρωπολογική ερμηνεία των θρησκευτικών τελετουργιών

Εθνογραφίες Άλλων Κοινωνιών

(Γ. Μακρής)

Ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα στην εθνογραφία είναι ο προσδιορισμός της μονάδας μελέτης που θα αποτελέσει τον πυρήνα του έργου του ανθρωπολόγου, της λεγόμενης μονογραφίας και που αργότερα θα χρησιμεύσει ως μονάδα σύγκρισης για την εξαγωγή γενικότερων συμπερασμάτων ή για τη διεξαγωγή πλατύτερων συζητήσεων. Θα ξεκινήσω με κάποια παραδείγματα από τη βιβλιογραφία και θα προχωρήσω στην επισήμανση ενός αριθμού γενικότερων προβλημάτων. Κατόπιν θα αναφερθώ στη δική μου εθνογραφική δουλειά περιγράφοντας πως και γιατί εμφανίστηκαν αυτές οι δυσκολίες προσδιορισμού του αντικειμένου που μελετούσα. Μετά, με αυτά κατά νου, θα προχωρήσω στο κύριο μέρος της συζήτησης μας που αφορά την όσο το δυνατόν πληρέστερη ανάλυση της κοινωνίας των Merina της Μαδαγασκάρης. Το ότι ο ανθρωπολόγος που την έχει κάνει, ο M. Bloch, δεν φαίνεται να έχει αντιμετωπίσει προβλήματα όπως αυτά που θα αναφέρουμε αμέσως πιο κάτω, αυτό οφείλεται μάλλον στην ιστορική διάσταση και θεωρητικό πλαίσιο που έχει προσδώσει στη δουλειά του παρά σε οτιδήποτε άλλο.

I.

Μια από τις πρώτες μονογραφίες στην ανθρωπολογία ήταν αυτή του Malinowski *Αργοναύτες του Δυτικού Ειρηνικού Ωκεανού* (1922 [1983]). Εκεί ο Malinowski περιγράφει και αναλύει διεξοδικά τον κύκλο του Kula, ένα διευρυμένο σύνολο τελετουργικών ανταλλαγών μεταξύ πληθυσμιακών ομάδων. Αυτές οι ομάδες αποτελούν κατά τα φαινόμενα ξεχωριστές φυλές ή εθνότητες που κατοικούν στην ίδια γεωγραφική περιοχή και συνδέονται μεταξύ τους τόσο πολιτισμικά όσο και πολιτικά.

Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του ο Malinowski ονομάζει αυτές τις φυλές κατοίκους της περιφέρειας Kula, της περιοχής δηλαδή όπου ο θεσμός αυτός απαντάται. Στις αμέσως επόμενες σελίδες, ο συγγραφέας προχωρά σε μία γενική και επιφανειακή όπως λέγει ο ίδιος περιγραφή των φυλών αυτών που θα του επιτρέψει να προχωρήσει στη λεπτομερέστερη περιγραφή ορισμένων από αυτές, έτσι ώστε να καταλήξει στους κατοίκους

των νησιών Trobriand μέσα από τα μάτια των οποίων θα αναλύσει το Kula στις υπόλοιπες 500 σελίδες του βιβλίου του. Σημειώνει όμως ο Malinowski (σελ. 32-33) ότι αν και θα αναλύσει το Kula από τη μεριά των Trobriands θα μελετήσει *ipso facto* το φαινόμενο και από τη μεριά των άλλων φυλών της περιφέρειας που περνούν μέρος σε αυτό. Άλλωστε, συνεχίζει ο συγγραφέας, τα έθιμα και οι φυλετικοί κανόνες που διέπουν την ανταλλαγή είναι βασικά ίδια σε όλη την περιφέρεια Kula.

Πολλά έχουν λεχθεί για τον Malinowski και για τη λειτουργική του προσέγγιση· δεν χρειάζεται να αναφερθούμε σε αυτά εδώ. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι τα εξής:

- Ο Malinowski θεωρεί ότι όλες οι ομάδες της περιοχής βλέπουν το Kula με τον ίδιο τρόπο. Άρα, ότι θα μας πει αυτός για το Kula ανταποκρίνεται απόλυτα στην «αλήθεια» είναι εξ ορισμού αντικειμενικό.
- Η αλήθεια αυτή της ανάλυσης κατασκευάζεται έξω από την ιστορία και εμφανίζεται ως διαχρονική. Αυτό είναι αποτέλεσμα της έμφασης που ο Malinowski και η λειτουργική και, αργότερα, η δομολειτουργική σχολή δίνουν στη συγχρονικότητα.
- Ο τρόπος με τον οποίο ο Malinowski δομεί τη δουλειά του είναι αυτός του παραδείγματος/πειράματος. Με άλλα λόγια, έχοντας αναπτύξει μια θεωρία αναγκών για τον άνθρωπο και έχοντας επεξεργαστεί τη θεωρία αυτή περισσότερο για τον λεγόμενο «πρωτόγονο» άνθρωπο (savage), ο Malinowski χρησιμοποιεί τους Trobriands ως πειραματόζωα που θα αποδείξουν ή θα αναιρέσουν τη θεωρία του.
- Οι πληθυσμιακές λοιπόν ομάδες, εθνότητες, φυλές ή κοινωνίες στις οποίες αναφέρεται ο συγγραφέας δεν αποτελούν μέρος του προβλήματος αλλά αντίθετα εμφανίζονται ως μέρος της λύσης του: θεωρούνται δεδομένες ουσιαστικά --ακόμη και ο διαχωρισμός σε εθνοφυλές (tribe-nations) ή πολιτειαφυλές (tribe-states) που ο Malinowski έκανε στο έργο του *Μια Επιστημονική Θεωρία του Πολιτισμού* (1944) δεν λύνει το πρόβλημα.

Με άλλα λόγια, οι όροι που μόλις τώρα χρησιμοποίησα -πληθυσμιακές ομάδες, εθνότητες, φυλές ή κοινωνίες- δεν ορίζονται επιστημονικά, αλλά χρησιμοποιούνται συμβατικά ως ετικέτες που με ευκολία θα δώσουν στον αναγνώστη να καταλάβει για ποιους μιλάμε. Ο λόγος για τον οποίο διάλεξα τον Malinowski και το κλασικό του έργο δεν είναι διότι εκεί εντοπίζω το πρόβλημα παρά σε άλλες περιπτώσεις, ούτε διότι στο έργο του Malinowski το πρόβλημα αυτό είναι πιο εμφανές από αλλού. Απλώς θέλησα να δώσω το στίγμα του προβλήματος τη στιγμή που για πολλούς θεωρείται ότι γεννήθηκε η σύγχρονη ανθρωπολογία.

Ένα δεύτερο παράδειγμα από τα πολλά που θα μπορούσε κάποιος να χρησιμοποιήσει είναι το επίσης κλασικό βιβλίο του Evans-Pritchard *The Nuer* (1940[1969]). Στην εισαγωγή του βιβλίου οι Nuer ονομάζονται λαός, ένας όρος που για τον Evans-Pritchard περιλαμβάνει όλα τα πρόσωπα που μιλούν της ίδια γλώσσα και έχουν κατά τα άλλα την ίδια κουλτούρα και θεωρούν τους εαυτούς τους διαφορετικούς από άλλα αντίστοιχα σύνολα. Όταν ένας τέτοιος λαός παρουσιάζει μια πολιτική οργάνωση συγκεντρωτική, όταν δηλαδή εμφανίζεται μια πολιτική ιεραρχία, τότε θα μπορούμε να μιλούμε για ένα έθνος (nation). Στο εσωτερικό ενός λαού σαν τους Nuer ή του Dinka έχουμε την ύπαρξη ενός αριθμού φυλών χωρίς κεντρική οργάνωση και χωρίς κεντρική διοίκηση. Με άλλα λόγια, ένας λαός μπορεί να αποτελείται από μια χαλαρή ομοσπονδία τέτοιων φυλών.

Όλοι ξέρουμε λίγο ως πολύ τι λέγει ο Evans-Pritchard στο βιβλίο του. Και όλοι θα έχουμε ακούσει και τα πιο βασικά σημεία κριτικής: ότι (1) η ανάλυση στερείται πλήρως διαχρονικότητας, ότι (2) αποτελεί ένα ιδεατό μοντέλο που κατασκεύασε ο Evans-Pritchard και που δεν αποτελεί μέρος της πραγματικότητας, και ότι (3) δεν παρουσιάζει τις σχέσεις που είχαν οι Nuer με την περιρρέουσα πραγματικότητα, δηλαδή τις άλλες Νειλωτικές φυλές της ευρύτερης περιοχής, τους κυρίαρχους Άραβες του Βορείου Σουδάν που κυνηγούσαν τους Nuer τα τελευταία 100 χρόνια για δούλους, και τους Βρετανούς αποικιοκράτες που για μεγάλα διαστήματα είχαν βομβαρδίσει τους Nuer προσπαθώντας να τους φέρουν στη γραμμή της κυβέρνησης όσον αφορούσε τους φόρους και τη βία στο εσωτερικό της κοινωνίας τους και σε σχέση με άλλες γειτονικές κοινωνίες.

Τα δύο αυτά παραδείγματα που πολύ σύντομα ανέφερα φέρνουν στην επιφάνεια ένα σημαντικό πρόβλημα στην ανθρωπολογία. Είτε μιλάμε για σύνολα που κατά βάσει εμείς οι ερευνητές «κατασκευάζουμε» είτε μιλάμε για σύνολα που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο υπάρχουν ως τέτοια στα μάτια των μελών τους αλλά εμείς τα περιχαράκωνουμε από το γύρω κόσμο και αρνούμαστε να τα δούμε στη δυναμική τους πορεία στον χρόνο. Φυσικά, στις περισσότερες περιπτώσεις είμαστε υπόλογοι και για τις δύο κατηγορίες.

Το 1954 (1977) ο Edmund Leach παρουσίασε μian άλλη εκδοχή του τι ακριβώς σημαίνει κοινωνία, ποια είναι η μονάδα ανάλυσης μιας εθνογραφικής δουλειάς και πως η ανάλυση μπορεί να περιλαμβάνει την έννοια της δυναμικής και του χρόνου. Θεωρώντας ότι η δημογραφική, οικολογική, οικονομική και εξωτερική πολιτική κατάσταση αποτελούν ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο περιβάλλον που επιδρά στη δομή μιας κοινωνίας, ο Leach ακολουθεί δύο τρόπους ορισμού της κοινωνίας. Ο πρώτος ορισμός έρχεται από τον Radcliffe-Brown που αποδέχεται ως κοινωνία κάθε λογική και εύκολα οριζόμενη τοποθεσία -- εννοώντας τους ανθρώπους που κατοικούν σε μία περιοχή ή τοποθεσία που μπορεί να περιχαρακωθεί εύκολα

από τον ερευνητή σε σχέση με άλλα αντίστοιχα σύνολα. Ο δεύτερος ορισμός έρχεται από τον Nadel που αντιλαμβάνεται ως κοινωνία κάθε κλειστή, αυτοτελή πολιτική μονάδα.

Ο Leach ευκολύνεται από την υιοθέτηση και των δύο αυτών ορισμών διότι έχει σκοπό να περιγράψει μια κατάσταση που αλλάζει στον χρόνο μέσα σε ορισμένα πλαίσια. Πρόκειται για τους Kachin της Βόρειας Βιρμανίας των οποίων η κοινωνία μεταλλάσσεται μέσα από τη διαδοχική επικράτηση πολιτικών συστημάτων που δεν θα μπορούσαν να ειπωθούν ως ανεξάρτητα μεταξύ τους φαινόμενα. Αντίθετα, αποτελούν σημεία ενός μεγαλύτερου γενικού συστήματος που βρίσκεται σε διαρκή κίνηση. Οι Kachin λοιπόν πρέπει να μελετηθούν σε όρους αυτού του συστήματος και σε σχέση με άλλες ομάδες ή κοινωνίες της περιοχής όπως οι Shan. Το πρόβλημα λοιπόν που ο Leach θέτει είναι ότι θα ήταν το λιγότερο παράδοξο να θεωρήσουμε τους Kachin ως ένα κοινωνικό σύστημα με μία και μόνον κουλτούρα που ζει σε μια συγκεκριμένη περιοχή την οποία ο ανθρωπολόγος μπορεί εύκολα να χρησιμοποιήσει ως βάση της επιτόπιας έρευνας του. Αντίθετα, η μελέτη των Kachin θα πρέπει να γίνει στα πλαίσια ενός ευρύτερου συστήματος που περιλαμβάνει και άλλα υποσυστήματα που αλληλοεξαρτώνται και που αλλάζουν στον χρόνο. Οποιαδήποτε κατάσταση ισορροπίας εμφανίζεται πρέπει να θεωρείται παροδική και επισφαλής και να μη λαμβάνεται ως δεδομένη. Επίσης κανείς δεν πρέπει να ξεχνά σε καμία στιγμή την αλληλεξάρτηση μεταξύ των υποσυστημάτων και να είναι έτοιμος να αλλάζει πεδίο αναφοράς για να ερμηνεύσει καταστάσεις που αλλιώς θα φαίνονταν πέραν κάθε ερμηνείας.

Με αυτό τον τρόπο πολλά χρόνια μετά ο Leach ορίζει την κοινωνία ως μια πολιτική μονάδα κάποιου είδους που έχει εδαφική βάση αλλά ασαφή σύνορα. Τα τελευταία προσδιορίζονται εξαιτίας κάποιων λειτουργικών ευκολιών παρά επί τη βάσει κάποιου λογικού επιχειρήματος. Αυτό δεν τα καθιστά λιγότερο αντικειμενικά από ότι είναι. Τα μέλη μιας κοινωνίας μπορούν να ειπωθούν σε μία δεδομένη στιγμή ως άτομα που βρίσκονται κοντά το ένα με το άλλο σε γεωγραφικούς όρους και πού έχουν κάποια κοινά συμφέροντα.

II.

Τα προβλήματα που αντιμετώπισα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας μου στο Σουδάν την περίοδο 1988-90 είναι συνδεδεμένα με κάποια από τα θέματα που θίξαμε πιο πάνω. Τα τέσσερα σημεία στα οποία θα αναφερθώ στις επόμενες σελίδες θα αφορούν το προσδιορισμό της μονάδας μελέτης μου, του κοινωνικού δηλαδή συνόλου στο οποίο εστιάζεται η ανάλυση μου, (α) στον χώρο (β) στον ιστορικό χρόνο (γ) στην κατάσταση στην οποία το υποκείμενο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του και (δ) στην κατάσταση στην οποία ο ανθρωπολόγος αντιλαμβάνεται το υποκείμενο του. Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

Όταν πρωτοπήγα στο Σουδάν τον Οκτώβριο του 1988 για να μελετήσω την tumbura, μια σχετικά άγνωστη λατρεία πνευματοληψίας στην οποία λάμβαναν μέρος φτωχοί «μαύροι» που ανήκαν στις κατώτερες κοινωνικές τάξεις είχα να αντιμετωπίσω τρία προβλήματα, το ένα μετά το άλλο. Πρώτον, δεν μπορούσα να εντοπίσω τις λατρευτικές ομάδες. Απ' ότι καταλάβαινα, παραδοσιακά η tumbura λειτουργούσε με έναν υπόγειο, περίπου παράνομο τρόπο στα βάθη των πυκνοκατοικημένων και χαοτικών παραγκουπόλεων που περιέβαλαν την ευρύτερη περιοχή της πρωτεύουσας, του Khartoum. Δεύτερον, όταν μετά από δύο αγωνιώδεις μήνες κατάφερα επιτέλους να έλθω σε επαφή με τους ανθρώπους της tumbura μέσω γνωριμιών στο Ινστιτούτο Αφρικανικών και Ασιατικών Μελετών του Πανεπιστημίου του Khartoum, ανακάλυψα ότι τα μέλη των λατρευτικών ομάδων δεν είχαν καμία διάθεση να μου δώσουν πληροφορίες για την ταυτότητα τους και ειδικότερα για τη λατρεία της tumbura.

Οι συνεχείς επισκέψεις μου στα σπίτια τους που ήταν μισοκατεστραμμένα από τις καταρρακτώδεις βροχές των προηγούμενων μηνών (Αύγουστος και Σεπτέμβριος), και οι ατέρμονες γενικές και ανούσιες συζητήσεις πίνοντας γλυκό τσάι δεν με βοηθούσαν στο να καταλάβω τι ακριβώς τους έφερνε μαζί στα πλαίσια της tumbura. Το μόνο που ήταν σίγουρο ήταν ότι ήταν απελπιστικά φτωχοί και σε εμφάνιση φαίνονταν ότι προέρχονταν από το Αφρικανικό Νότιον και Δυτικό Σουδάν και όχι από τον αραβικό Βορρά. Τρίτον, τρεις μήνες μετά από την «υιοθεσία» μου στη θέση του εγγονού από την Halima Bashir Idris Juma, μια από τις σημαντικότερες αρχηγούς της tumbura, και από την είσοδο μου μέσω αυτής στον κόσμο της tumbura, απογοητευτικά τελείως από το γεγονός ότι οι εξηγήσεις και οι διηγήσεις των μελών της λατρείας δεν είχαν καμία σχέση με την καθημερινή τους πραγματικότητα πέρα και έξω από τα πλαίσια της tumbura.

Για να κατανοήσουμε τους λόγους ύπαρξης αυτής της αντίφασης πρέπει να ανοίξουμε λίγο το πεδίο της έρευνας μας και να μιλήσουμε κατ' αρχήν για την ιστορία του Σουδάν αρχίζοντας από τον 19ο αιώνα. Μόνον έτσι θα κατανοήσουμε την φύση των προβλημάτων που αναφέραμε πιο πάνω. Μετά από αυτήν τη γενική ιστορική ανάλυση, θα επανέλθουμε στον λόγο των ανθρώπων της tumbura και θα τον παρουσιάσουμε με περισσότερες λεπτομέρειες. Τέλος θα καταλήξουμε με ορισμένες σκέψεις που απασχολούν τον ανθρωπολόγο αναφορικά με τον τρόπο προσέγγισης τους όλου ζητήματος.

Η πνευματοληπτική Λατρεία Tumbura του Σουδάν

I. Πρακτικές και ιδεολογίες

Η ανακατάληψη του Σουδάν το 1898 από τα Αγγλο-Αιγυπτιακά στρατεύματα βρήκε τη χώρα κατεστραμμένη. Η Τουρκο-Αιγυπτιακή κατοχή (1821-1885) και το σκληρό ισλαμικό καθεστώς του Mahdi (1885-1898) που ακολούθησε είχαν οδηγήσει στην κατάρρευση των τοπικών φυλετικών κοινωνιών. Κεντρικής σημασίας και για τα δύο καθεστώτα ήταν η υποδούλωση χιλιάδων παγανιστών Αφρικανών από το Νότιο και το Δυτικό Σουδάν από Βορειο-Σουδανούς δουλεμπόρους, με την άμεση ή την έμμεση αρωγή των κυβερνητικών αρχών. Το μέτωπο του δουλεμπορίου μετατοπιζόταν ανάλογα με της επιχειρήσεις μεταξύ του ένατου και του δωδέκατου Βορείου παραλλήλου.

Στο μεγαλύτερο μέρος της Σουδανικής ζώνης, στην περιοχή δηλαδή που εκτείνεται νότια από την Σαχάρα έως τις παρυφές της κεντρικής Αφρικής και από την Ερυθρά Θάλασσα μέχρι τον Ατλαντικό Ωκεανό, η δουλεία ήταν χαρακτηριστικό της κοινωνικής ζωής από αρχαιοτάτων χρόνων. Οι Μουσουλμανικές αραβικές ή εξαραβισμένες φυλές, αλλά και οι παγανιστικές Αφρικανικές φυλές της περιοχής χρησιμοποιούσαν πάντοτε δούλους. Εδώ θα αναφερθώ μόνον στις αραβικές φυλές του παραποτάμιου βόρειου και κεντρικού Σουδάν. Οι φυλές αυτές από τον 16ο αι. μέχρι τα τέλη του 18ου βρισκόντουσαν κάτω από την πολιτική ηγεμονία του ισλαμικού σουλτανάτου του Sinnar, στον σουλτάνο του οποίου πλήρωναν φόρους. Οι φυλές ήταν είτε νομάδων-εκτροφών ζώων, είτε εδραίων καλλιεργητών. Μέχρι τις αρχές του 19ου αι., η θέση των δούλων στη γεωργία των φυλών αυτών ήταν σημαντική αν και οι ιδιοκτήτες τους ήταν οι ίδιοι καλλιεργητές της γης τους. Με τη σταδιακή ανάπτυξη της γεωργίας και τη χρησιμοποίηση μεγάλων εκτάσεων για καλλιέργεια, άνοιξε ο δρόμος για την απορρόφηση πολύ μεγαλύτερων αριθμών δούλων στη γεωργία, απασχολουμένων κυρίως στη λειτουργία των πρωτόγονων αρδευτικών συστημάτων με τα οποία το νερό του Νείλου έφτανε στους αγρούς.

Η αποφασιστική καμπή που επηρέασε την οικονομία της περιοχής και μετέβαλλε προς το χειρότερο τη θέση των δούλων ήταν η σταδιακή μείωση της κυριαρχίας του Sinnar και η εισβολή των Τουρκο-Αιγυπτιακών δυνάμεων στο Σουδάν το 1821. Ένας από τους βασικούς σκοπούς της εισβολής ήταν η αιχμαλωσία δούλων από τις παγανιστικές φυλές της περιφέρειας του πρώην σουλτανάτου και η επιστράτευση τους στο Τουρκο-Αιγυπτιακό στρατό. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ένας Μουσουλμάνος δεν μπορεί να υποδουλώσει άλλον Μουσουλμάνο. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, μέσα στα πρώτα πέντε χρόνια μετά από την

εισβολή ο αριθμός αιχμαλωτισμένων δούλων στο Σουδάν να γίνει δεκαπλάσιος έως εικοσαπλάσιος από αυτόν που ήδη υπήρχε. Το κράτος αποσπούσε δούλους με δύο τρόπους:

- Αμέσως μόλις δημιουργήθηκε ένα στοιχειώδες γραφειοκρατικό διοικητικό σύστημα η νέα κυβέρνηση επέβαλλε τρομερά σκληρούς φόρους στον πληθυσμό. Οι δούλοι απετέλεσαν ένα από τα μέσα πληρωμής αυτών των φόρων με αποτέλεσμα οι παραδοσιακές κοινωνικοοικονομικές δομές της περιοχής να καταστραφούν και να μειωθεί επικίνδυνα η γεωργική παραγωγή.
- Από την πρώτη στιγμή της κατάκτησης μέχρι περίπου το 1850 οι Τουρκο-Αιγυπτιακές αρχές οργάνωναν συνεχείς επιδρομές εναντίον πληθυσμών που κατοικούσαν στις παρυφές της επικράτειας τους και κατά κανόνα δεν ήταν Μουσουλμάνοι. Οι επιδρομές αυτές είχαν ως κύριο σκοπό την αιχμαλωσία δούλων και πολλές φορές κατέληγαν σε ερήμωση ολόκληρων περιοχών. Οι πλειοψηφία αυτών των δούλων κατέληγαν στον Τουρκο-Αιγυπτιακό στρατό ενώ οι υπόλοιποι κατέληγαν στους κατά τόπους ιθαγενείς άρχοντες και στα άτακτα σώματα Μουσουλμάνων στρατιωτών που βοηθούσαν τον τακτικό στρατό στις επιδρομές (O'Fahey, 1973; Spaulding, 1982; Hargey, 1981; Warburg, 1981).

Από το 1850 έως το 1885 το θέατρο των επιδρομών μετακινήθηκε στα νότια τμήματα της χώρας, που μέχρι τότε ήταν πέρα από τη σφαίρα επιρροής του κράτους (Gray, 1961). Οι λογιστικές δυσκολίες και η αδυναμία του κράτους να επιβάλλει και να διατηρήσει μία νόμιμη τάξη στις νέες περιοχές είχε ως αποτέλεσμα η εμπορική και αργότερα η στρατιωτική εκμετάλλευση των νέων εδαφών να περάσει στα χέρια ιδιωτών εμπόρων και τυχοδιωκτών που ασχολήθηκαν με την κύρια πηγή πλούτου της περιοχής, το ελεφαντοστό. Σταδιακά το εμπόριο αυτό παρουσίασε σημαντική κάμψη κερδών, κάτι που έκανε το δουλεμπόριο τη μοναδική εναλλακτική κερδοφόρα ασχολία. Την ίδια στιγμή, η κυβέρνηση πιεζόμενη από τους Βρετανούς προσπαθούσε με κρύα καρδιά και χωρίς ιδιαίτερη θέληση να καταπνίξει το δουλεμπόριο.

Αυτό είχε ως αποτέλεσμα το δουλεμπόριο να διακινείται από ιδιώτες και όχι όπως πριν από το κράτος. Πολλοί από τους εμπόρους δημιούργησαν στρατούς από δούλους οι οποίοι τους επέτρεπαν να διοικούν ολόκληρες περιοχές. Με αυτόν τον τρόπο, σε πολλές περιπτώσεις ανάγκασαν το επίσημο κράτος που δεν είχε καμία δύναμη στις τρομερά απομακρυσμένες εκείνες περιοχές να τους αναγνωρίσει ως αντιπροσώπους του. Η όλη κατάσταση δημιούργησε μία άνευ προηγουμένου καταστροφή των ιθαγενών πληθυσμών, ερήμωσε την επαρχία και

ανήγαγε τη βία ως μόνο διαιτητή στις διαφορές μεταξύ των δουλεμπόρων. Κάθε έννοια νομιμότητας καταστρατηγήθηκε και η ανθρώπινη δυστυχία έφτασε σε απελπιστικό βαθμό.

Τελικά η διαμάχη μεταξύ του κράτους και των ιδιωτικών συμφερόντων έφθασε στο αποκορύφωμα της το 1885. Τα διάφορα Σουδανικά στοιχεία που θεωρούσαν ότι τα συμφέροντα τους κινδυνεύουν από τις αντι-δουλεμπορικές πολιτικές και τη δυσβάστακτη φορολογία της αποικιακής κυβέρνησης ενώθηκαν και επαναστάτησαν εναντίον των Τουρκο-Αιγυπτίων. Εγκαθίδρυσαν ένα θεοκρατικό καθεστώς, την Mahdiyya, το οποίο έμεινε για αρκετά χρόνια απομονωμένο από τον έξω κόσμο. Το 1898 το καθεστώς αυτό κατεστράφη πλήρως από τις Αγγλο-Αιγυπτιακές δυνάμεις και το Σουδάν ήλθε υπό την επιρροή της Βρετανικής Αυτοκρατορίας. Κατά τη διάρκεια της Σουδανικής θεοκρατίας, το δουλεμπόριο συνέχισε αμείωτο με μία ουσιώδη διαφορά από το παρελθόν. Η πλειοψηφία των δούλων κατέληγε στον στρατό. Οι μεραρχίες μαύρων δούλων απετέλεσαν τη ραχοκοκαλιά του στρατού και δημιούργησαν μία νέα τάξη ανθρώπων. Μαζί με τους δούλους του γεωργικού τομέα και αυτούς που ήταν οικιακοί βοηθοί, στις αρχές του 20ου αι. οι δούλοι αποτελούσαν περίπου το 25 με 30% του συνολικού πληθυσμού της χώρας.

Με όρους ιδεολογίας, κατά τη διάρκεια, όλης αυτής της περιόδου μέχρι το 1898 το μέτωπο του δουλεμπορίου οριζόταν από τους ίδιους του τους παράγοντες, δουλεμπόρους και δούλους, σε όρους ισλαμικής ή μη-ισλαμικής παράδοσης, σκούρου ή μαύρου δέρματος, αραβικής ή μη-αραβικής καταγωγής. Κάθε μία κατηγορία από αυτές αντλούσε αλλά και έδινε στην αντίθετη της νόημα με έναν τέτοιο τρόπο που δεν θα μπορούσε η μια να ειπωθεί ανεξάρτητα από την άλλη. Ειδικά οι δύο τελευταίες κατηγορίες, η αραβική και η μη-αραβική καταγωγή, πρέπει να σχολιαστούν αναλυτικά μιας και όπως θα δούμε θα βρεθούν στο κέντρο της συλλογιστικής μας. Στα πλαίσια στα οποία αναφέρεται, η αραβική καταγωγή δεν πρέπει να γίνει αντιληπτή σε γενεαλογικούς όρους ή όρους αίματος, αντίθετα, πρέπει να ειπωθεί ως ένας ιδεολογικός πόλος που ένωνε με την ισλαμική Αραβία τις μουσουλμανικές εξαραβισμένες φυλές του Βορείου Σουδάν που διατηρούσαν δούλους.

Δίπλα σε αυτές τις φυλές υπήρχαν και πολλές άλλες που δεν ισχυρίζονταν ότι έχουν αραβική καταγωγή όπως οι Fur, Zaghawa, Beja, και οι Nubians, παρόλο που και αυτές είχαν ως ένα βαθμό εξαραβισθεί. Όλες αυτές οι φυλές βρισκόντουσαν σε ανταγωνισμό μεταξύ τους για οικονομικά κυρίως θέματα, αλλά παράλληλα αισθάνονταν ότι ανήκαν σε μία κοινότητα ή μάλλον πιο σωστά σε μια φαντασιακή κοινότητα. Λαμβάνοντας υπ' όψιν μας το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια όλου του 19ου αιώνα η μια δεκαετία μετά την άλλη ήταν μάρτυρες της ανόδου των αυτοαποκαλούμενων Αράβων και της κυριαρχίας τους τόσο στο πολιτικό όσο και στο πολιτισμικό επίπεδο επί των αυτοπροσδιοριζόμενων μη-αραβικών μουσουλμανικών

πληθυσμών, μπορούμε να πούμε ότι αυτή η φαντασιακή κοινότητα ελευθέρων Μουσουλμάνων ήταν στη βάση της μία αραβική φαντασιακή κοινότητα.

Το επιχείρημα αυτό γίνεται ακόμη πιο ισχυρό όταν τοποθετήσουμε αυτήν την κοινότητα μέσα στον ευρύτερο κοινωνικό και ιστορικό της πλαίσιο και αναλογιστούμε τον ιδεολογικό ρόλο της καταγωγής στον ορισμό των συνόρων της. Αυτό λοιπόν που έδινε σε αυτήν την αραβική φαντασιακή κοινότητα ελευθέρων Μουσουλμάνων μια αύρα μονιμότητας και της καθόριζε ως το πεδίο της ελευθερίας, της ανθρώπινης φύσης και της ισλαμικής παράδοσης, ήταν η κατασκευή έξω από το πλαίσιό της του ειδώλου της: μια επίσης φαντασιακή κοινότητα μαύρων παγανιστών Αφρικανών που εξ ορισμού μπορούσαν να γίνουν αντικείμενο δουλεμπορίου. Σε αυτό το είδωλο, οι όποιες πολιτισμικές διαφορές υπήρχαν μεταξύ αυτών των Αφρικανών περνούσαν σε δεύτερη μοίρα μπροστά στην αναπαράσταση τους ως αρχέτυπο δούλων. Οι Nuer έπαιναν να είναι Nuer, όπως οι Azande έπαιναν να είναι Azande: γινόντουσαν δούλοι και τίποτε άλλο. Ως δούλοι θεωρούντο ομιλούντα ζώα χωρίς θρησκεία, ιστορία ή καταγωγή. Υποβιβασμένοι στο επίπεδο απλών εμπορευμάτων ταξινομούνταν όχι με τους ανθρώπους αλλά με τα αιγοπρόβατα, τις καμήλες και τα άλλα κατοικίδια ζώα.

Στην πραγματικότητα, αυτή η θεωρητικά απόλυτη διαφοροποίηση μεταξύ των δύο φαντασιακών κοινοτήτων ήταν αντικείμενο μιας διαδικασίας συνεχούς διαπραγμάτευσης που δημιουργούσε κανάλια μέσω των οποίων ένας χαμηλών τόνων διάλογος λάμβανε χώρα. Κεντρική σημασία σε αυτή τη διαδικασία που όριζε την ταλάντευση των συνόρων μεταξύ των δύο κοινοτήτων έπαιζαν ο εξισλαμισμός και εξαραβισμός των δούλων που φυσικά γίνονταν αντιληπτές με τελείως διαφορετικούς τρόπους από τα δύο ενδιαφερόμενα μέρη.

Από την πλευρά των ιδιοκτητών δούλων, ο σχεδόν αυτόματος προσηλυτισμός των δούλων στο Ισλάμ δεν αποτελούσε απλά και μόνον μια συνειδητή πράξη εισαγωγής τους στη σφαίρα της θρησκείας και του «πολιτισμού» πέρα από αυτό θεωρείτο επίσης και ως μια πρακτική ανάγκη. Οι δούλοι, πρέπει να θυμόμαστε, μεταξύ άλλων πραγμάτων έσφαζαν ζώα, ετοίμαζαν το φαγητό, είχαν σεξουαλικές σχέσεις με τους ιδιοκτήτες, και πολεμούσαν κάτω από τις διαταγές Μουσουλμάνων αξιωματικών. Αν είχαν παραμείνει παγανιστές δεν θα μπορούσαν να τελέσουν όλα αυτά και εν πολλοίς θα ήταν άχρηστοι. Αλλά ακόμη περισσότερο από αυτό, ο προσηλυτισμός των δούλων στο Ισλάμ παρουσίαζε ως ένα βαθμό τη δουλική τους κατάσταση σε αποδεκτούς θρησκευτικούς όρους ως τα «λύτρα» που έπρεπε να πληρώσουν για να γνωρίσουν το θεό. Το Ισλάμ λοιπόν εμφανιζόταν ως ένα όχημα πολιτισμικής ηγεμονίας που βοηθούσε στην υποταγή των υποδουλωμένων πληθυσμών. Αντίστοιχα, η υιοθέτηση από τους δούλους αραβικών εθίμων και συμπεριφορών που

περιελάμβαναν και την αραβική γλώσσα τους έφερναν από τη μια κοντύτερα στους κυρίαρχους Άραβες υπογραμμίζοντας από την άλλη τις διαφορές τους από αυτούς. Σε αυτό ακριβώς το σημείο είναι που η έννοια της καταγωγής όπως παρουσιάστηκε πιο πάνω κάνει την εμφάνιση της.

Στα μάτια των ιδιοκτητών δούλων, ο εξαραβισμός σηματοδοτούσε βελτίωση που όμως δεν μπορούσε ποτέ να φτάσει το επίπεδο της ισότητας. Αυτό που την εμπόδιζε ήταν τα φυσικά χαρακτηριστικά, το χρώμα και η καταγωγή. Σύμφωνα με όλα αυτά, οι δούλοι μπορούσαν να γίνουν Μουσουλμάνοι αλλά όχι τόσο καλοί όσο οι ιδιοκτήτες τους. Αυτό που τους έλειπε ήταν η καταγωγή: δεν ήταν και δεν μπορούσαν να γίνουν ποτέ μέλη της φαντασιακής αραβικής κοινότητας. Ο εξισλαμισμός λοιπόν και ο εξαραβισμός είχαν κάποια πολύ σαφή όρια. Όπως και όλα τα υβρίδια, οι προσηλυτισμένοι δούλοι θεωρούντο μη αυθεντικοί και συγκρίνονταν με την υποθετικά δεδομένη πρωτόγονη φύση τους.

Για τους δούλους τώρα, ο προσηλυτισμός τους στο Ισλάμ και ο εξαραβισμός τους επέτρεπε πρώτον, να μάχονται την κυρίαρχη ιδεολογία στους δικούς της όρους και δεύτερον, τους άνοιγε κάποιους δρόμους για περιορισμένη κοινωνική και οικονομική ανάδειξη στην ευρύτερη κοινωνία σε μια βάση σχετικής ισότητας με τους κυρίαρχους Άραβες. Ακόμη περισσότερο, ως θρησκευτικό σύστημα το Ισλάμ αποτελούσε για τους δούλους το μόνο βιώσιμο σύστημα μεταφυσικής προστασίας στο νέο εχθρικό προς αυτούς περιβάλλον στο οποίο έπρεπε να επιβιώσουν. Όπως μας θυμίζει ο Levtzion (1985: 189) «το Ισλάμ αποτελούσε μια ακόμη πηγή ευλογίας, παράλληλης με τα παραδοσιακά μαγικά τεχνάσματα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να ξεπεραστούν εντάσεις που είχαν δημιουργηθεί κατά τη διάρκεια της επέκτασης της κλίμακας της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης.»

Όπως και να έχει το πράγμα όμως, όλα αυτά ότι οι σκλάβοι ήταν έτοιμοι να ξεχάσουν, να περιφρονήσουν ή να μειώσουν σε σημασία το δικό τους πολιτισμικό παρελθόν χάριν μιας νεοαποκτηθείσας κοινωνικής ταυτότητας. Η αναδυόμενη ισλαμική/Αραβοποιημένη παράδοση τους ήταν λοιπόν διαφορετική από αυτή των ιδιοκτητών τους καθώς και των άλλων κυρίαρχων πληθυσμών περιελάμβανε πρακτικές και αντιλήψεις όπως εκστατικούς χορούς, τραγούδια και τελετές πνευματοληψίας σαν την *tumbura* που είχαν τις ρίζες τους στις αντίστοιχες ιθαγενείς κουλτούρες από τις οποίες προήρχοντο. Οι ερμηνείες λοιπόν που έδιναν στο Ισλάμ οι σκλάβοι ήταν συγκριτικού χαρακτήρα την ίδια στιγμή επεδίωκαν να παρουσιάσουν τους υπόδουλους και τους κυρίους τους ως απλούς ανθρώπους στα μάτια του Θεού, αλλά και να επιβεβαιώσουν τη θετική φύση της πολιτισμικής κληρονομιάς των πρώτων που την ηρνούντο οι δεύτεροι.

Μπροστά σε τόσο διαφορετικές ερμηνείες που φαίνεται να βασίζονται σε πρακτικούς

παράγοντες και ένα καλώς εννοούμενο προσωπικό συμφέρον, σε θρησκευτική ευσέβεια, αλλά και ιδεολογική ηγεμονία, ο εξισλαμισμός και ο εξαραβισμός των δούλων δείχνουν δύο αντιθετικά μεταξύ τους πράγματα: από τη μια αποδεικνύουν το διάτρητο και πορώδες της φύσης του μετώπου του δουλεμπορίου και δίνουν έμφαση στη μείωση της απόστασης μεταξύ των δύο φαντασιακών κοινοτήτων. από την άλλη, αποδεικνύουν αυτή καθ' αυτή την ύπαρξη του συνόρου μεταξύ των δύο πλευρών, ενός συνόρου που τις κρατά μακριά τη μια από την άλλη.

II. Η Περίοδος της Απελευθέρωσης

Κατά την περίοδο της ανακατάληψης του Σουδάν από τις Αγγλο-Αιγυπτιακές δυνάμεις το 1898, οι δούλοι αποτελούσαν περίπου το 25% του πληθυσμού του Βορείου Σουδάν. Μπροστά σε μια τέτοια κατάσταση, οι αποικιοκρατική κυβέρνηση κατήργησε τη δουλεία σταδιακά. Ο βασικός φόβος της κυβέρνησης ήταν ότι η ξαφνική και χωρίς όρους απελευθέρωση μεγάλων αριθμών δούλων θα οδηγούσε στη οικονομική αποσύνθεση της γεωργίας και του αγροτικού τομέα γενικότερα καθώς και στην εξέγερση αυτών των πληθυσμών που διατηρούσαν δούλους στο κάτω-κάτω της γραφής «αυτοί είχαν αγοράσει τους δούλους τους και είχαν πληρώσει για αυτούς» (Jackson, 1955: 93-94). Άρα λοιπόν η κυβέρνηση δεν έκανε τίποτε άλλο από το να συμπλεύσει με τον υπάρχοντα κοινωνικό κώδικα που έβλεπε τη δουλεία ως φυσικό περίπου φαινόμενο (Hargey, 1981: 74). Πρακτικά, αυτό σήμαινε ότι αν και η νομική θέση των απελευθέρων ήταν σημαντικά καλύτερη από αυτή των δούλων του παρελθόντος, τα κατά παράδοση αρνητικά αισθήματα που έτρεφαν οι πολιτικά και οικονομικά κυρίαρχοι Βόρειοι Σουδανοί προς αυτούς και τους απογόνους τους έμειναν από αυτή την άποψη τα ίδια.

Στη διάρκεια των πενήντα οκτώ ετών αποικιοκρατίας, η φαντασιακή αραβική κοινότητα για την οποία μιλήσαμε πιο πάνω έγινε ακόμη περισσότερο αραβική -άρα λιγότερο φαντασιακή- καθώς οι πληθυσμοί εκείνοι που περιέγραφαν τους εαυτούς τους ως Άραβες απέκτησαν ακόμη μεγαλύτερη δύναμη. Αυτό οφείλεται σε εσωτερικά αίτια που σχετίζονται με την εμφάνιση ενός Σουδανικού εθνικιστικού κινήματος το 1920 που ήταν κάτω από την αιγίδα, για να μην πούμε κάτω από τις επιταγές, των πολιτικών και άλλων βλέψεων των πλούσιων αραβικών φυλών που διέμεναν κατά μήκος των όχθων του Νείλου, καθώς και με την ύπαρξη μιας άδηλης συμφωνίας μεταξύ των φυλών αυτών και της αποικιοκρατικής κυβέρνησης.

Η ανεξαρτησία του 1956 σηματοδότησε τη μεταφορά της εξουσίας στα χέρια αυτών των φυλών φέρνοντας στην κυβέρνηση (υπό την ευρεία έννοια) τους ίδιους πληθυσμούς που πριν από περίπου εξήντα χρόνια ήταν άμεσα συσχετισμένοι με το δουλεμπόριο. Θα περίμενε

λοιπόν κανείς ότι το ρήγμα μεταξύ των κυρίαρχων Αράβων από τη μια και των απογόνων δούλων και των άλλων μη αραβικών μουσουλμανικών πληθυσμών που ζούσαν στο βορρά από την άλλη να βαθύνει και να πάρει μια πιο βίαιη μορφή. Στην πραγματικότητα, αυτό δεν συνέβη για τους εξής δύο λόγους.

Πρώτον, ήδη από τη δεκαετία του 1950 οι απόγονοι δούλων ανήκουν σε γενιές που είχαν γεννηθεί στο βορρά. Αυτό σήμαινε ότι ήταν πολύ περισσότερο εξαραβισμένοι από τους γονείς τους και τους γονείς των γονέων τους. Δεύτερον, το 1956 οι μη-Μουσουλμάνοι Νότιοι Σουδανοί, οι αρχετυπικοί δηλαδή σκλάβοι του παρελθόντος που μέχρι τότε είχαν απομονωθεί από τους Βρετανούς από όλες τις πολιτικές διαδικασίες σε εθνικό επίπεδο, έκαναν την εμφάνιση τους στην Σουδανική πολιτική σκηνή. από εκείνη την ημέρα, οι Νότιοι γίνονται αντιληπτοί - και ως ένα βαθμό αντιλαμβάνονται και τους εαυτούς τους- ως μία μονολιθική κατηγορία που έχει εμπλακεί σε έναν δολοφονικό εμφύλιο πόλεμο με τους Βόρειους. Ο πόλεμος αυτός διεκόπη μόνο για ένα μικρό χρονικό διάστημα στη δεκαετία του 1970 και από τότε συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Μπροστά σε αυτή την κατάσταση, οι Άραβες Βόρειοι Σουδανοί και οι αραβοποιημένοι απόγονοι δούλων έχουν πλησιάσει περισσότερο μεταξύ τους -- αν και οι πρώτοι θεωρούν ακόμη τους δεύτερους κατώτερους- εξαιτίας της εμφάνισης αυτής της τρίτης περιθωριακής μη-μουσουλμανικής κατηγορίας, των Νοτίων.

Η αλλαγή αυτή θέσης των απογόνων των δούλων στον κοινωνικό σχηματισμό και η προσέγγιση τους με τους πρώην ιδιοκτήτες τους ενάντια σε μία άλλη νεοανερχόμενη περιθωριακή ομάδα δείχνει πόσο δυναμικές είναι οι απόψεις περί ταυτότητας στο Σουδάν. Έχοντας όλα αυτά στο πίσω μέρος του μυαλού μας, θα προχωρήσουμε τώρα στην προσπάθεια μας να ορίσουμε καλύτερα τις συντεταγμένες της ταυτότητας ενός μικρού αριθμού απογόνων δούλων, των μελών των λατρευτικών ομάδων της tumbura.

III. Οι Άραβες και οι Sudani

Τα μέλη των λατρευτικών ομάδων της tumbura έχουν μια καταστασιακή ταυτότητα (situational identity) που αλλάζει σύμφωνα με τις τοπικές πολιτικές συνθήκες. Η ανάλυση που ακολουθεί βασίζεται στις απόψεις και ιδέες των γεροντότερων σε ηλικία μελών της tumbura, και των ανδρών και των γυναικών, όπως μου είχαν παρουσιαστεί μέσα από συζητήσεις που είχα μαζί τους την περίοδο της επιτόπια έρευνας μου στην ευρύτερη περιοχή του Khartoum το 1988-89. Το λέω αυτό διότι έχει τεράστια σημασία στον τρόπο με τον οποίο εγώ ως ανθρωπολόγος ορίζω την κοινότητα που μελετώ, τα όριά της και την ίδια της την φύση. Για τους ανθρώπους αυτούς, τους γεροντότερους ακόλουθους της tumbura, η λατρεία του είναι μια ισλαμική θεραπευτική πρακτική που σχετίζεται στενά με μια συγκεκριμένη κοινωνική

κατηγορία, τους Sudani. Σύμφωνα με τα ίδια τους τα λόγια «η tumbura είναι ένα πράγμα των Sudani, ο Θεός έδωσε στους Sudani μόνον την tumbura.» Πέραν όμως από αυτό, και εδώ έγκειται όλη η δυσκολία της ανάλυσης, υποστηρίζουν οι άνθρωποι αυτοί ότι αποτελούν την τελευταία γενιά των ακολούθων της tumbura, άρα κατ' επέκταση και την τελευταία γενιά των Sudani. Όπως λένουν, όταν οι Βρετανοί έφυγαν από το Σουδάν το 1956 πολλά πράγματα άλλαξαν και ο κόσμος άρχισε να σκέφτεται διαφορετικά. Σε μια εποχή σαν τη δική μας που έχουμε συνηθίσει να βλέπουμε λαούς και εθνότητες ως αιώνιες και αναλλοίωτες οντότητες που πάντοτε υπήρχαν και πάντοτε θα υπάρχουν, η ρήση αυτή φαντάζει το λιγότερο περίεργη και υπερφίαλη και το περισσότερο ποιητική και μεταφορική -- κάτι σαν το «ο τελευταίος των Μοϊκανών.» Είναι όμως όπως θα δούμε πιο σημαντική και πιο μελαγχολική από κάτι τέτοιο.

Από την άλλη τώρα μεριά, οι νεότεροι σε ηλικία ακόλουθοι της tumbura, που στην πλειοψηφία τους είναι γυναίκες, δεν φαίνεται να συμφωνούν με όλα αυτά. Χωρίς να απορρίπτουν, ανοικτά τουλάχιστον, τις ιδέες των γεροντότερων, τις μετακινούν απαλά αλλά σταθερά στην άκρη του λόγου που εκφράζουν. Έτσι παρουσιάζουν την tumbura όχι ως μία ισλαμική θεραπευτική πρακτική των Sudani, αλλά ως μια ισλαμική θεραπευτική πρακτική. Όπως θα δούμε, αυτή η μετατόπιση της έμφασης από το Sudani στο ισλαμική είναι πολύ σπουδαία διότι δείχνει ότι τα μέλη της tumbura έχουν αρχίσει να βλέπουν το εαυτό τους με ένα τελείως διαφορετικό μάτια από ότι σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους.

Για μένα, αυτού του είδους η πολυφωνία, παρότι διαψεύδεται από τους άμεσα ενδιαφερομένους είναι υπαρκτή και δείχνει ότι δεν υπάρχει μια αληθινή ή αν θέλετε αυθεντική tumbura που μπορεί να περιγραφεί ή να αναλυθεί από τον ανθρωπολόγο. Υπάρχουν μόνον, διαφορετικές ερμηνείες του φαινομένου, ερμηνείες που αλλάζουν με τον χρόνο --ίσως και με την τοποθεσία. Με αυτή όμως την ίδια λογική, ακόμη και ο σχηματικός αναλυτικός διαχωρισμός μεταξύ δύο τύπων ερμηνειών της tumbura, αυτού των γεροντότερων και αυτού των νεότερων μελών των λατρευτικών ομάδων είναι σε ένα βαθμό παραπλανητικός. Ο λόγος είναι ότι ο πρώτος τύπος ερμηνείας πρέπει λογικά να αποτελεί αποκρυστάλλωση άλλων διαφορετικών απόψεων που στο παρελθόν ανήκαν σε συγκεκριμένες ομάδες ή ίσως και μεμονωμένα άτομα. Ποτέ η tumbura δεν υπήρξε ένα μονολιθικό σύνολο πεποιθήσεων και πρακτικών.

Λαμβάνοντας όλα αυτά υπ' όψιν μου, το γεγονός ότι ενσυνείδητα ακολουθώ την άποψη των γεροντότερων μελών για το τι είναι η tumbura και ποιοί είναι οι άνθρωποι της και όχι αυτή των νεοτέρων, δεν σημαίνει ότι βλέπω αυτή την άποψη σαν κανόνα αληθείας και ορθοδοξίας, κάτι που θα έκανε κάθε άλλη άποψη που θα διαφωνούσε με αυτή αιρετική και παρεκκλίνουσα. Ο λόγος για τον οποίο ακολουθώ αυτή την άποψη είναι απλά διότι μέσω

αυτής μπορώ να κατανοήσω την πορεία της tumbura και των ανθρώπων της στη διάρκεια του χρόνου πολύ καλύτερα από ότι αν είχα ακολουθήσει μια οποιαδήποτε άλλη άποψη. Στο κάτω-κάτω, με κάποιο περίεργο τρόπο, όλα τα μέλη της λατρείας φαίνεται να συμφωνούν με ότι οι γεροντότεροι εξ αυτών θεωρούν ως καταστάλαγμα της «αρχαίας αλήθειας» (al-Haqq al-Qadim) που τους έχει δοθεί παρακαταθήκη από τις προηγούμενες γενιές. Σχετικοποιώντας έτσι τη βάση της ανάλυσης μου, παρουσιάζω τον λόγο των γεροντότερων ακολούθων της tumbura ως κάτι που φωτίζει την πραγματικότητα και τις μεταλλαγές της και όχι ως κάτι που ανταγωνίζεται άλλες απόψεις για το ίδιο θέμα. Μετά από αυτά τα λίγα εισαγωγικά, ας προχωρήσουμε τώρα στην εθνογραφική παρουσίαση.

Σύμφωνα με τους γεροντότερους ακολούθους της λατρείας, οι άνθρωποι της tumbura (nas tumbura) είναι οι Sudani. Ο όρος καλύπτει δύο συγκεκριμένες ομάδες ανθρώπους που αν και διαφέρουν μεταξύ τους, η ιστορία τις έχει φέρει άθελα τους κοντά. Η πρώτη αποτελείται από τους απογόνους των αποκαλούμενων «πρώτων ανθρώπων» (nas asli), αυτών που εμείς θα ονομάζαμε ιθαγενείς ή αυτόχθονες. Οι άνθρωποι αυτοί εμφανίζονται ως θύματα των Αράβων δουλεμπόρων του 19ου αιώνα. Με τα ίδια τους τα λόγια, «οι Sudani είναι από τον Νότο και τη δύση, από τη γη των Fartit, Kara, Banda, Nyam-Nyam. Οι Άραβες πήγαν εκεί όταν οι Τούρκοι ήταν ακόμη στη χώρα και έκαναν τους Sudani δούλους... Τους πουλούσαν στην αγορά λες και ήταν κατσίκες.»

Η δεύτερη ομάδα ανθρώπων που ο όρος Sudani φαίνεται να καλύπτει είναι οι απόγονοι μη-Αράβων Μουσουλμάνων μεταναστών από τον Νότο και τη δύση που ήλθαν στις μεγάλες πόλεις του Βορρά μετά από την Αγγλο-Αιγυπτιακή ανακατάληψη του Σουδάν το 1898, όταν δηλαδή το δουλεμπόριο είχε κριθεί παράνομο. Παρόλο που αυτοί οι μετανάστες δεν είχαν ποτέ υποδουλωθεί οι ίδιοι ή οι προγονοί τους, αυτό που τους ενώνει με τους απογόνους δούλων είναι η μη-αραβική τους καταγωγή, το γεγονός ότι προέρχονται από φυλές που κατά παράδοση προμήθευαν το βορρά με δούλους, και ότι κατέχουν πολύ χαμηλή θέση στην κοινωνία του Βορείου Σουδάν. Αυτό ακριβώς το συναίσθημα μιζέριας και εξαθλίωσης οφειλόμενης σε αληθινή ή ιδεολογική υποδούλωση είναι αυτό που θέτει στο παρασκήνιο όλες τις πολιτισμικές διαφορές μεταξύ των ατόμων και των ομάδων που αποτελούν τους Sudani και τους εμφανίζει ως μια αναγνωρίσιμη οντότητα στα πλαίσια της tumbura.

Με όρους της συζήτησης που κάναμε στο προηγούμενο τμήμα αυτής της μικρής ανάλυσης, αυτές οι απόψεις των ανθρώπων της tumbura φαίνεται να αποτελούν μια συγκεκριμένη ερμηνεία του διαχωρισμού μεταξύ των δύο φαντασιακών κοινοτήτων για τις οποίες έχουμε μιλήσει. Αυτή η ερμηνεία είναι πιο πλατιά αλλά και αντίστροφη αυτής που παρουσιάσαμε: από τη μια μεριά, οι απόγονοι δούλων καθώς και άλλων μη-αραβικών

μουσουλμανικών πληθυσμών που δεν ανήκαν ποτέ στην αραβική φαντασιακή κοινότητα εμφανίζονται ως μέλη μιας άδικα υποδουλωμένης φαντασιακής κοινωνικής κατηγορίας, αυτής των Sudani αυτοχθόνων. από την άλλη μεριά όμως, οι ελεύθεροι και κυρίαρχη Βόρειοι εμφανίζονται ως απλοί δυνάστες, ως κοινοί εγκληματίες δουλέμποροι μέλη μιας άλλης εξίσου φαντασιακής κοινότητας, των Αράβων. Υπό αυτήν την έννοια, ο λόγος της tumbura προβάλλει μια εναλλακτική ερμηνεία της ιστορίας της δουλείας και προωθεί την κατασκευή μιας θετικής για το υποκείμενο ταυτότητας. Αυτή όμως η διαδικασία είναι ιδιαίτερα προβληματική όπως θα δούμε αμέσως πιο κάτω.

Στο πλαίσιο του διαχωρισμού μεταξύ Αράβων και Sudani η αυτό-αναφορική ταυτότητα των ακολούθων της tumbura και το αντίθετο της εμφανίζονται ως δύο εσωτερικά συμπαγείς κατηγορίες «ίδιας τάξης.» Αυτό δεν είναι σωστό για τους εξής λόγους:

Παρόλο που η Sudani αυτοαναφορική ταυτότητα εμφανίζεται ως ισότιμη του αραβικού αντιθέτου της, στην πραγματικότητα είναι μια εκ έξω επιβληθείσα ταυτότητα. Τα μέλη των Αφρικανικών εκείνων φυλών που οι Άραβες θεωρούν ως «φυσικούς δούλους» έγιναν Sudani μόνο και μόνο διότι υποδουλώθηκαν πραγματικά ή ιδεολογικά: ένας ελεύθερος Nuer είναι Nuer ένας υπόδουλος Nuer και οι απόγονοι του γίνονται Sudani.

Αυτό έχει τεράστιες συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο η αυτοαναφορική ταυτότητα Sudani βιώνεται από τους ανθρώπους της tumbura. Εξαιτίας της σχέσης της με το δουλικό παρελθόν η αυτοαναφορική ταυτότητα Sudani χρησιμοποιείται από τα μέλη της tumbura μόνο μέσα στα πλαίσια της λατρείας τους. Έξω από αυτά τα πλαίσια, δηλαδή στην καθημερινή τους ζωή, τα μέλη της tumbura παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως Άραβες. Με άλλα λόγια, έξω από τα πλαίσια της tumbura τα μέλη των λατρευτικών ομάδων αποκρύπτουν την κοινωνική τους ταυτότητα που τους ορίζει ως Sudani απογόνους δούλων και παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως Άραβες, ως μέλη δηλαδή της κοινωνικής εκείνης κατηγορίας που είχε υποδουλώσει τους Sudani. Η μετατροπή αυτή γίνεται σε προσωπική κυρίως βάση και δεν φαίνεται να ακολουθεί κάποιους ορισμένους από τα πριν μηχανισμούς κοινούς για όλους τους αυτο-αποκαλούμενους Sudani. Το φαινόμενο αυτό είναι ιδιαίτερο αισθητό μεταξύ των νεοτέρων σε ηλικία μελών της tumbura που έχουν γεννηθεί και ανατραφεί στο βορρά. Ειδικά για αυτούς το να αναγνωρίσουν ανοιχτά ότι είναι Sudani σημαίνει το να αναγνωρίσουν τη δουλική τους καταγωγή.

Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να πει ότι οι άνθρωποι της tumbura αποτελούν ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύνολο –και άρα μπορούν να μελετηθούν ως τέτοιο– μόνο κατά το μέτρο που παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως μέλη της tumbura: αυτή καθαυτή τους η σχέση με τη λατρεία τους ορίζει ως μέλη μιας κοινωνικής κατηγορίας υποταγμένης σε μια

άλλη κυρίαρχη, πέρα από τη σχέση τους με την tumbura τίποτε από όλα αυτά δεν ισχύει. Αυτή η ιδιαιτερότητα τους γίνεται πιο σαφής από το γεγονός τα μέλη της κάθε ομάδας δεν κατοικούν συγκεντρωμένα σε μια γειτονιά ή περιοχή της πόλης, όπως παλαιότερα. Έτσι λοιπόν, βρίσκονται ουσιαστικά μεταξύ τους μόνον όταν επισκέπτονται το σπίτι της αρχηγού της ομάδας (shaykha), για να πάρουν μέρος σε κάποια τελετή ή για κάποιον άλλο λόγο σχετικό με την tumbura. Αυτό συνήθως συμβαίνει μία με δύο φορές την εβδομάδα. Πέραν τούτου οι κοινωνικές σχέσεις που οι άνθρωποι αυτοί διατηρούν μεταξύ τους είναι ελάχιστες.

Υπό αυτήν την έννοια, είναι πολύ ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε τι γίνεται στο επίπεδο των δομών. Αυτό που παρατηρούμε είναι ότι η ύπαρξη της αυτό αναφορικής ταυτότητας Sudani δεν προϋποθέτει την ύπαρξη μίας κοινωνικής οργάνωσης Sudani, μιας οργάνωσης δηλαδή που θα ήταν τελείως ξεχωριστή από αυτή των Βορείων Αράβων. Αντίθετα, η κοινωνική οργάνωση των Sudani, όπως τους έχουμε ορίσει πιο πάνω, έχει ως υπόδειγμα της την κοινωνική οργάνωση των κυρίαρχων Αράβων. Το ίδιο θα μπορούσε να λεχθεί και για την περίπτωση μικτών γάμων. Στα πλαίσια του διαχωρισμού μεταξύ Αράβων και Sudani το φαινόμενο των μικτών γάμων δεν ανακύπτει κατά κανένα τρόπο. Στην πραγματικότητα όμως υπάρχει μια αρκετά μεγάλη μειοψηφία μικτών γάμων κυρίως μεταξύ ελευθέρων ανδρών και απελευθέρων γυναικών. Τέλος, αν κοιτάξουμε προσεκτικά θα δούμε ότι η αυτοαναφορική ταυτότητα Sudani έχει κάποια όρια μιας και ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αντιληπτή απορρίπτει τους σημερινούς Νοτίους επειδή δεν είναι Μουσουλμάνοι.

Όλα αυτά αποδεικνύουν στην πράξη ότι η αυτοαναφορική ταυτότητα Sudani των μελών της λατρείας της tumbura είναι δομικά προδιατεθειμένη να αυτοκαταστραφεί όταν οι Sudani, ατομικά ή προσωπικά, θελήσουν ή μπορέσουν να αποβάλλουν αυτήν τους της ταυτότητα τελείως και να ενστερνιστούν μια περισσότερο ή λιγότερο αποδεκτή αραβική ταυτότητα. Με άλλα λόγια, οι Sudani και η λατρεία της tumbura μπορούν να αποτελούν μια μονάδα εθνογραφικής μελέτης μόνον αν δεχτούμε τις ιδιαιτερότητες αυτές που αναφέραμε στις προηγούμενες σελίδες. Αν το κάνουμε αυτό, τότε πρέπει η όλη μας ανάλυση να βασίζεται σε μια θεώρηση της κοινωνίας ως διαδικασίας και όχι σαν ένα σύνολο ανθρώπων ή και πολιτισμικών χαρακτηριστικών που υποθετικά συνδέουν όλο το φάσμα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Αντίθετα, αυτό που φαίνεται από την περίπτωση που εξετάσαμε είναι ότι κάποια χαρακτηριστικά, που πολλές φορές ορίζονται από άλλους, λαμβάνουν σε δεδομένες στιγμές ερμηνείες που επιτρέπουν σε μια μάζα ανθρώπων να αποκρυσταλλώσουν πρακτικές που τους διαφοροποιούν από άλλα αντίστοιχα σύνολα. Ποιά θα είναι η μοίρα των πρακτικών αυτών κατά τη διάρκεια ου χρόνου είναι δύσκολο, αλλά όχι αδύνατο, να ξέρουμε. Η ουσία όμως είναι ότι μόνον επιμέρους περιγραφές και αναλύσεις φαίνεται να είναι δυνατές. Τι

εννοώ με αυτό;

Σίγουρα οι άνθρωποι που ονομάζουν τους εαυτούς τους Sudani στο Khartoum ως τέτοιοι πριν πάω εγώ να τους βρω. Υπήρχαν όμως την ίδια στιγμή και ως Άραβες, μιας και όπως είπαμε πιο πάνω η ταυτότητα τους είναι καταστασιακή. Στη μελέτη τη δική μου τώρα, οι άνθρωποι αυτοί εμφανίζονται κυρίως ως Sudani. Η αραβική ταυτότητα τους αναφέρεται αλλά θεωρείται ως υπόλοιπο. Αυτό σίγουρα δεν θα έπρεπε να είναι έτσι. Δεν φαίνεται όμως να μπορούσε να είναι αλλιώς. Μιας και ο τρόπος που οι Sudani περνούν από τη μια κατάσταση στην άλλη δεν ακολουθεί θεσμοθετημένα κανάλια αλλά ατομικές πορείες οι Sudani παύουν να υπάρχουν ως κοινωνική ομάδα όταν δεν χρησιμοποιούν την αυτο-αναφορική Sudani ταυτότητα. Πως λοιπόν μπορούν να μελετηθούν; Σαν τι; Σαν φτωχοί μεταξύ των εκατομμυρίων φτωχών της ευρύτερης περιοχής του Khartoum; Ίσως. Αλλά αυτό προϋποθέτει μια εξ αντικειμένου διαφορετική μεθοδολογία, ένα διαφορετικό πλαίσιο αναφοράς. Προϋποθέτει πάνω από όλα μιαν άλλη εθνογραφία

Αυτό που εγώ προσπάθησα να κάνω στην ισλαμική Δημοκρατία του Σουδάν κατά την περίοδο 1988-1990 ήταν σε ένα πρώτο επίπεδο, μια καλή εθνογραφική περιγραφή, ή όπως θα λέγαμε μία πυκνή περιγραφή και μία σε βάθος ανάλυση της πνευματοληπτικής λατρείας tumbura. Μιας και αναφερθήκαμε λοιπόν στις δυσκολίες που αντιμετωπίσα στη διάρκεια αυτής της προσπάθειας μου ~ και μιας και το κεντρικό μας ενδιαφέρον στην παρούσα περίπτωση είναι η εθνογραφία μιας άλλης κοινωνίας ~ καλό θα ήταν αν περιέγραφα με λίγα λόγια την ίδια την τελετή tumbura. Και τονίζω ότι αυτό θα είναι με λίγα λόγια διότι θέλω να επιστήσω την προσοχή στο ατελές της περιγραφής που ακολουθεί. Είναι ίδιον την εθνογραφίας να είναι μακροσκελής και λεπτομερειακή σε τέτοιο βαθμό που πολλοί ανθρωπολόγοι όπως ο Bloch στο βιβλίο του *From Blessing to Violence* να συμβουλεύει τον μη εξειδικευμένο αναγνώστη να παραλείψει κάποια από τα κεφάλαια του βιβλίου του.

Η επιτόπια έρευνα που έκανα στο Σουδάν έγινε στη περιοχή της ευρύτερης περιοχής της πρωτεύουσας που περιλαμβάνει τις πόλεις Khartoum, Khartoum North και Omdurman. Πιο συγκεκριμένα, η έρευνα κάλυψε τις βασικότερες λατρευτικές ομάδες που τότε λειτουργούσαν μέσα και γύρω από το Χαρτούμ και το Omdurman. Περισσότερη έμφαση και προσοχή δόθηκε στις τρεις ομάδες που βρίσκονταν στον αυθαίρετο οικισμό-παραγκούπολη Umm Badda Junub, έξω από την περιμετρική ζώνη της πρωτεύουσας, βόρεια από το Omdurman. Οι λόγοι για τους οποίους αυτό κρίθηκε αναγκαίο ήταν κυρίως πρακτικοί. Πρώτον, οι ομάδες που λειτουργούσαν σε άλλες τοποθεσίες μέσα και γύρω από την πρωτεύουσα ήταν σε κατάσταση κοινωνικής διάλυσης. Οι τρεις ετήσιες τελετές που κατά παράδοση πρέπει να εορτάζονται από όλες τις ομάδες δεν πραγματοποιούνται λόγω έλλειψης

χρημάτων και λόγω της μεγάλης ηλικίας των αρχηγών των ομάδων αυτών, πράγμα που τους καθιστούσε δυσκίνητους και σχετικά απρόθυμους να ενεργοποιηθούν για την οργάνωση των τελετών. Δεύτερον, δύο απόπειρες που έγιναν εκ μέρους μου να παρακολουθήσω την έστω μικρή δράση των ομάδων αυτών απέτυχαν τελείως εξ αιτίας της κάθετης άρνησης των υψηλά ιστάμενων στελεχών τους να με δεχθούν. Αντίθετα οι ομάδες της Umm Badda Junub ήταν πιο ανοιχτές και πολυάριθμες, καλύτερα οργανωμένες και με σχετικά νεώτερα σε ηλικία αρχηγικά στελέχη που ενδιαφέρονταν για την ομαλή και αδιάλειπτη λειτουργία της λατρευτικής ζωής της tumbura. Παρ' ότι τα οικονομικά προβλήματα ήταν και εκεί το ίδιο σημαντικά όπως και αλλού, τα μέλη των ομάδων αυτών προσπαθούσαν με περισσότερο ζήλο να τα ξεπεράσουν. Κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στην Umm Badda Junub η βάση των δραστηριοτήτων μου ήταν το σπίτι της shaykha Halima και κατά δεύτερο λόγο το σπίτι της shaykha Nura, δύο σημαντικών προσωπικοτήτων της tumbura.

Μετά από αυτή τη σύντομη εισαγωγή του αναγνώστη στον τόπο και στον τρόπο με τον οποίο έκανα την επιτόπια έρευνα, νομίζω πως πρέπει να παραθέσω το θεωρητικό πλαίσιο που ακολούθησα, ένα πλαίσιο που αφορά τη μελέτη της πνευματοληψίας εν γένει. Αυτό είναι σημαντικό διότι δίνει τον τόνο της εθνογραφικής δουλειάς. Αν κάποιος μελετούσε το ίδιο φαινόμενο, στον ίδιο χώρο, την ίδια χρονική περίοδο αλλά ακολουθούσε άλλη θεωρητική κατεύθυνση θα έφτανε κατά πάσα πιθανότητα σε διαφορετικά αποτελέσματα από εμένα. Αυτό πρέπει να το αναλογιστεί κανείς όταν πλησιάζει μια εθνογραφία έτσι ώστε να μην νομίζει ότι έχει να κάνει απλώς με μία λεπτομερή ανάλυση κάποιου φαινομένου, κάποιας πραγματικότητας. Ας δούμε λοιπόν πως προσεγγίζεται η πνευματοληψία στη διεθνή βιβλιογραφία και ποια κριτική μπορεί να γίνει στα ισχύοντα μοντέλα, κριτική που θα μας επιτρέψει να αρθρώσουμε μιαν εναλλακτική πρόταση για την πληρέστερη κατανόηση της tumbura ειδικότερα και της πνευματοληψίας γενικότερα.

IV. Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις της Πνευματοληψίας

Πνευματοληψία είναι εκείνο το φαινόμενο σύμφωνα με το οποίο ένα ξένο πνεύμα -καλό, κακό ή ουδέτερο- καταλαμβάνει έναν άνθρωπο. Το φαινόμενο παίρνει συνήθως τη μορφή ασθένειας που προκαλείται από το πνεύμα, το οποίο δεν μπορεί να εξορκισθεί, αλλά παραμένει με το «θύμα» του εφ' όρου ζωής. Η λατρεία ενός τέτοιου πνεύματος συνεπάγεται την ανάληψη εκ μέρους του ρόλου του σαμάνου ή medium που γιατρεύει όσες και όσους ασθενείς σχετίζονται με πνεύματα ή τη μύηση του ατόμου σε μία ομάδα αποτελούμενη από άλλους πρώην παθόντες. Και στις δύο περιπτώσεις, το αποτέλεσμα είναι η μεταβολή της προβληματικής σχέσης μεταξύ του πνεύματος και του κατειλημμένου από αυτό ατόμου σε μία

συμβιωτική σχέση που μπορεί να είναι ευεργετική και για τα δύο μέρη.

Με βάση τον ορισμό αυτό, έχουν δοθεί δύο διαφορετικές αλλά εν πολλοίς διαπλεκόμενες ερμηνείες του φαινομένου. Η πρώτη ερμηνεία έχει αναπτυχθεί από τον I. Lewis σε μία πλειάδα γραπτών από το 1966 ως το 1991. Ο Lewis υποστηρίζει ότι μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ δύο ειδών πνευματοληπτικών λατρειών: τις κεντρικές και τις περιφερειακές λατρείες. Οι κεντρικές λατρείες αφορούν πνεύματα που σχετίζονται με τον κυρίαρχο κώδικα ηθικής της κοινωνίας στην οποία εμφανίζονται. Οι λατρείες αυτές παρατηρούνται μεταξύ ατόμων που ανήκουν στις μέσες και ανώτερες τάξεις, καθώς και στο ιερατείο. Τέτοιες λατρείες είναι οι σαμανιστικές λατρείες πολλών ασιατικών και νοτιοαμερικανικών λαών.

Από την άλλη μεριά, το δεύτερο είδος πνευματοληπτικών λατρειών, λέγει ο Lewis, είναι οι περιφερειακές λατρείες. Οι λατρείες αυτές αφορούν πνεύματα που είναι ξένα προς τον κυρίαρχο κώδικα ηθικής της κοινωνίας. Τα πνεύματα αυτά δεν θεωρούνται ούτε καλά ούτε κακά. Απλά επιτίθενται σε ανθρώπους για λόγους που δεν έχουν να κάνουν τίποτε με την ηθική στάση των τελευταίων. Αντίθετα, αυτό που επιζητούν από την επαφή με τα «θύματα» τους είναι η απομύζηση από τον κόσμο των ανθρώπων κάθε είδους αγαθού πολυτελείας, είτε αυτό είναι κοσμήματα, ρούχα, οιοπνευματώδη ποτά, τσιγάρα, κλπ. Τα πνεύματα απαιτούν τα είδη αυτά από τα «θύματα» τους για να πάψουν να τα ταλαιπωρούν με ασθένειες για μία χρονική περίοδο η διάρκεια της οποίας ποικίλει. Οι απαιτήσεις των πνευμάτων, καθώς και η ικανοποίηση τους, λαμβάνει χώρα μέσα στο πλαίσιο μίας λατρευτικής ομάδας στην οποία οι κατελιημμένοι μούνται ούτως ώστε να αντιμετωπίσουν την κατάσταση τους με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Κατά τη διάρκεια των τελετών το πνεύμα ή τα πνεύματα που έχουν καταλάβει τους ασθενείς μιλούν μέσω των θυμάτων τους που βρίσκονται σε κατάσταση έκστασης και κάνουν γνωστές τις επιθυμίες τους τις οποίες οι παριστάμενοι σπεύδουν να ικανοποιήσουν. Μόλις αυτό συμβεί τα πνεύματα αποσύρονται και τα δυσάρεστα ψυχοσωματικά συμπτώματα που έχουν προκαλέσει στα «θύματα» τους εξαφανίζονται.

Το είδος των ατόμων που σχετίζονται με τις περιφερειακές πνευματοληπτικές λατρείες είναι, κατά τον Lewis, άτομα που ανήκουν σε κοινωνικές ομάδες ή τάξεις που έχουν μειωμένα πολιτικά δικαιώματα στην κοινωνία όπου ανήκουν ή που θεωρούνται ως ηθικά και κοινωνικά κατώτερα. Τέτοιου είδους άτομα είναι οι γυναικείοι πληθυσμοί των ισλαμικών κοινωνιών, οι ομοφυλόφιλοι, οι διανοητικώς διαταραγμένοι άνθρωποι, οι άνδρες που για κοινωνικούς λόγους ή λόγους υγείας δεν μπορούν να ανταποκριθούν στις κοινωνικά καθορισμένες απαιτήσεις του ανδρικού ρόλου, οι απόγονοι δούλων, καθώς και άλλες εθνικές και θρησκευτικές μειονοτικές ομάδες. Εν γένει όμως, πρέπει να λεχθεί, ο Lewis τονίζει ιδιαίτερα

στο ρόλο των γυναικών που φαίνονται να αποτελούν τη σημαντική πλειοψηφία των μελών των λεγομένων περιφερειακών λατρειών.

Η ερμηνεία που δίνει ο Lewis στο φαινόμενο της πνευματοληψίας έχει δύο αλληλοσυνδεόμενα σκέλη. Κατά πρώτον, υποθέτει ότι η μύηση στις περιφερειακές λατρείες δίνει στις γυναίκες (και στα υπόλοιπα μέλη τους) τη δυνατότητα να αναπτύξουν ένα λόγο που καυτηριάζει και κριτικάρει την κυρίαρχη ιδεολογία της κοινωνίας που τις θέλει υποταγμένες στους συζύγους τους με ελάχιστα δικαιώματα, υπερβολικές υποχρεώσεις -μεταξύ των οποίων και η ρητή υποχρέωση να γεννήσουν όσο το δυνατόν περισσότερα αρσενικά παιδιά, και τη δαμόκλειο σπάθη της πολυγυνίας και του διαζυγίου να επικρέμεται των κεφαλών τους. Στα πλαίσια της τελετής ο «επαναστατικός» αυτός λόγος μπορεί να αναπτύσσεται χωρίς τον φόβο αντιποίνων μιας και αποδίδεται στο πνεύμα που έχει καταλάβει τη γυναίκα και όχι σε αυτήν την ίδια. Με άλλα λόγια, το πνεύμα μιλά μέσω του εκστασιασμένου «θύματος» του και εκφράζει παράπονα που σε τελική ανάλυση αφορούν το τελευταίο.

Κατά δεύτερο, πέραν αυτής της θεραπευτικής ως ένα βαθμό έκφρασης συναισθημάτων που δεν είχαν άλλη κοινωνικά αποδεκτή διέξοδο, ο Lewis θεωρεί ότι η γυναίκα-μέλος μίας λατρευτικής ομάδας αποκομίζει και άλλα πιο απτά οφέλη από τη συμμετοχή της στη λατρεία. Ανάμεσα σε αυτά είναι η προσοχή που απολαμβάνει από την ομάδα, την οικογένεια της και την κοινότητα ως ασθενής, καθώς και τα υλικά αγαθά που το πνεύμα ζητά για να την αφήσει σε ησυχία, υλικά που σε τελική ανάλυση καταλήγουν στην κατοχή της, μιας και αυτή είναι η ενσάρκωση του πνεύματος. Με άλλα λόγια, ο Lewis υποστηρίζει ότι οι γυναίκες και άλλα περιφερειακά μέλη της κοινωνίας χρησιμοποιούν την πνευματοληψία ως όπλο στον αγώνα για την καλύτερευση της θέσης των μέσα στο ισχύον κοινωνικό σύστημα. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα περιφερειακής πνευματοληπτικής λατρείας είναι η λατρεία zar που παρατηρείται στην ισλαμική Αφρική, αλλά και σε πολλές χώρες της Μέσης Ανατολής, μίας λατρείας που σε ένα φαινομενολογικό τουλάχιστον επίπεδο, εμφανίζεται να έχει πολλά κοινά στοιχεία με την tumbura.

Η δεύτερη ερμηνεία της πνευματοληψίας προσπαθεί και πάλι να εξηγήσει τη μεγάλη συμμετοχή των γυναικών σε πνευματοληπτικές λατρείες μέσω της άρθρωσης ενός εναλλακτικού αντι-κυριαρχικού λόγου χωρίς όμως να τοποθετεί το ζήτημα σε όρους περιφέρειας και κέντρου. Συγγραφείς όπως ο Wilson, η Constantinides, η Kenyon, η Giles και η Boddy θεωρούν ότι παρ' όλο που οι γυναίκες είναι όντως σε χαμηλότερη θέση σε σχέση με τους άνδρες στις ισλαμικές κοινωνίες, δεν επιθυμούν να έλθουν σε σύγκρουση με την κυρίαρχη ιδεολογία των ανδρών, ούτε ζητούν τίποτε από αυτούς. Η συμμετοχή τους σε τελετές πνευματοληψίας όπως το zar ερμηνεύεται από το γεγονός ότι εκεί βρίσκουν το

κατάλληλο πλαίσιο να μιλήσουν μεταξύ τους για τα προβλήματα που τις απασχολούν και που συνήθως σχετίζονται με την αναπαραγωγική τους ικανότητα. Στο εσωτερικό των λατρευτικών ομάδων οι γυναίκες-μελη δημιουργούν ένα δικό τους εναλλακτικό αλλά συνάμα αυτόνομο λόγο που τις σηματοδοτεί ως ξεχωριστές κοινωνικές οντότητες με δικαιώματα και υποχρεώσεις διαφορετικά από, αλλά αντίστοιχα με, αυτά των ανδρών.

V. Κριτική του Θεωρητικού Πλαισίου Ανάλυσης του Φαινομένου

Η πνευματοληπτική λατρεία tumbura φαίνεται να ανήκει σε αυτό που ο Lewis ονομάζει περιφερειακές λατρείες ή που οι κριτές του βλέπουν ως λατρεία παραγωγής ενός αυτόνομου, εναλλακτικού, αντι-κυριαρχικού λόγου. Στη διδακτορική διατριβή αναγνωρίζεται ότι και οι δύο θεωρητικές προσεγγίσεις έχουν σημαντικά θετικά στοιχεία να προσφέρουν στη μελέτη του φαινομένου. Η μεν πρώτη μπορεί να χρησιμεύσει στην κατ' αρχήν επιδημιολογική προσέγγιση της tumbura μέσω ενός δομολειτουργικού πλαισίου. Η δεύτερη άποψη έρχεται να συμπλήρωση την πρώτη μελετώντας σε βάθος το νόημα που η λατρεία του πνεύματος και ο συμβολισμός των τελετών λαμβάνουν ως δομικά στοιχεία ενός εναλλακτικού λόγου των ασθενών που βρίσκεται δίπλα στον κυρίαρχο ιδεολογικό λόγο της περιρρέουσας κοινωνίας. Επισημαίνεται όμως ότι και οι δύο απόψεις παρουσιάζουν ένα σημαντικό μειονέκτημα: είναι απόλυτα στατικές και ανιστορικές.

Παρ' όλο που και οι δύο θεωρητικές προσεγγίσεις συνδέουν το φαινόμενο της πνευματοληψίας με συγκεκριμένες αναγνώσεις εκ μέρους των ασθενών-μελών των λατρευτικών ομάδων, των εξουσιαστικών κοινωνικών σχέσεων που ως ένα βαθμό τους καθορίζουν στην καθημερινή τους ζωή, θεωρούν τις σχέσεις αυτές ως στατικές και σταθερές. Η πνευματοληψία εμφανίζεται, στη μεν περίπτωση του Lewis, ως ένα φάρμακο με ευεργετικές επιδράσεις, που όμως διαρκούν λίγο, μετά δε το πέρας τους τα ίδια προβλήματα ανακύπτουν για άλλη μία φορά' στη δε περίπτωση των περισσότερο «ερμηνευτικών» (interpretative) θεωριών, ο εναλλακτικός λόγος που αρθρώνεται μέσα από την πνευματοληψία θεωρείται εσωτερικός ενός κλειστού γυναικείου ή άλλου σύμπαντος εννοιών και δραστηριοτήτων που δεν φαίνεται να επηρεάζεται στην καθημερινότητα του από τον κυρίαρχο ιδεολογικό κοινωνικό λόγο.

Η λύση που προσφέρεται στη διδακτορική διατριβή στο ανωτέρω πρόβλημα είναι η προσέγγιση του φαινομένου της πνευματοληψίας ιστορικά. Αυτό δεν σημαίνει απλά ότι γίνεται μία ιστορική μελέτη της tumbura με σκοπό να δούμε πώς ήταν οργανωμένες οι λατρευτικές ομάδες στο παρελθόν και πώς είναι σήμερα. Πέρα από αυτό, το ζητούμενο είναι να δούμε πως οι κοινωνικές και ιστορικές αλλαγές που έλαβαν χώρα στο Σουδάν τα τελευταία

εκατό με εκατό πενήντα χρόνια -- αλλαγές που έχουμε ήδη σκιαγραφήσει πιο πάνω-επηρέασαν τον εναλλακτικό λόγο που αρθρώνεται μέσα από την tumbura και πως αυτό με τη σειρά του συνέβαλλε στη διαφοροποίηση των παραστάσεων και των εννοιών με τις οποίες τα μέλη των λατρευτικών ομάδων είχαν παραδοσιακά συνδέσει τη λατρεία. Η αναγκαιότητα μίας τέτοιας ιστορικής προσέγγισης γίνεται ακόμη περισσότερο αντιληπτή όταν βλέπουμε ότι η κοινωνική ομάδα στην οποία ανήκει η πλειοψηφία των μελών της tumbura είναι οι Sudani, μια ομάδα που έχει στον ορισμό της όλα τα αντιφατικά χαρακτηριστικά που περιγράψαμε προηγουμένως σε σχέση την κυρίαρχη ομάδα από την οποία δανείζεται στοιχεία και μέσω της οποίας, εν πολλοίς, αυτοπροσδιορίζεται.

VI. Το Πνεύμα, οι Ασθενείς και η Ιστορία

Το πνεύμα που καταλαμβάνει τα μέλη των λατρευτικών ομάδων tumbura ονομάζεται zar. Ο τρόπος με τον οποίο το πνεύμα αυτό γίνεται κατανοητό από τα μέλη της tumbura είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Παρόλο που το πνεύμα θεωρείται ένα, κατά τη διάρκεια των τελετών μπορεί να εμφανισθεί λαμβάνοντας πολλές διαφορετικές μορφές. Η έννοια αυτή της πολυμορφίας εκφράζεται στο επίπεδο της άμεσης εμπειρίας. Τα περισσότερα μέλη των λατρευτικών ομάδων είναι κατειλημμένα από περισσότερο από μία πνευματικές οντότητες που με μία πρώτη ματιά φαίνονται σαν ξεχωριστά πνεύματα. Στην πραγματικότητα όμως δεν είναι έτσι.

Υπάρχουν μέλη της tumbura που υποστηρίζουν ότι έχουν καταληφθεί από κάποιον Ευρωπαίο. Άλλοι υποστηρίζουν ότι έχουν καταληφθεί από το πνεύμα ενός κανίβαλου που ονομάζεται Banda. Κάποιοι τρίτοι λένε ότι το πνεύμα που βρίσκεται μέσα τους ανήκει σε ένα πολεμιστή από τα βουνά Nuba. Όλοι αυτοί οι διαφορετικοί χαρακτήρες όμως δεν πρέπει να θεωρούνται σαν ξεχωριστά πνεύματα. Αντίθετα είναι διαφορετικές μορφές του ιδίου πνεύματος με ξεχωριστές υποστάσεις. Αυτές οι μορφές αποτελούν προσωποποιήσεις συγκεκριμένων εθνικών στερεοτύπων που έχουν παίξει σημαντικό ρόλο στη ζωή των Sudani απογόνων δούλων από την εποχή της Τουρκο-Αιγυπτιακής κατοχής. Στα αγγλικά οι μορφές αυτές θα μπορούσαν να ονομαστούν υποστάσεις (modalities). Ο όρος αυτός θεωρείται ότι διασαφηνίζει την φαινομενολογική ανεξαρτησία των μορφών αυτών μεταξύ τους υποδηλώνοντας ταυτόχρονα την κοινή τους οντολογική καταγωγή, όσον αφορά την ουσία τους. Στα Ελληνικά ο όρος που φαίνεται να αποδίδει πιστότερα το νόημα της εθνογραφικής πραγματικότητας είναι ο όρος υπόσταση. Χρησιμοποιώντας τον όρο με περιεχόμενο ευρύτερο αυτού της Ορθόδοξης Θεολογίας, ορίζω τις μορφές τις οποίες λαμβάνει το πνεύμα όταν εμφανίζεται μέσα από τα «θύματα» του ως υποστάσεις του ενός και μοναδικού πνεύματος zar.

Πιο απλά, στο επίπεδο της καθημερινής πραγματικότητας -όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τα μέλη των λατρευτικών ομάδων της tumbura- η ουσία του πνεύματος zar «υποστασιάζεται» λαμβάνοντας μία σειρά αυτόνομων και αυτεξούσιων μορφών που γίνονται αντιληπτές από τους κατειλημμένους ως ενεργά πρόσωπα των οποίων τα χαρακτηριστικά διαπλέκονται με αυτά των «θυμάτων» τους. Το αποτέλεσμα είναι η κατάληψη του σώματος και η εξουσία της διανοίας των κατειλημμένων μελών της tumbura από μία ή περισσότερες υποστάσεις του πνεύματος zar.

Οι συγκεκριμένες αυτές υποστάσεις του πνεύματος καλούνται να παρουσιασθούν μέσω των ατόμων που έχουν καταλάβει με τη βοήθεια μουσικής και τραγουδιών. Μόλις το άτομο που είναι κατειλημμένο από το πνεύμα στην υπόσταση του, π.χ. πολεμιστή Nuba ακούσει τα τραγούδια που σχετίζονται με αυτή την υπόσταση, περνά σε μία κατάσταση έκστασης που το ωθεί να χορεύει εκτός εαυτού μέχρις εξάντλησης και πτώσης. Βλέποντας λοιπόν κανείς μία τελετή tumbura και παρατηρώντας τα εκστασιασμένα μέλη της ομάδας να χορεύουν ντυμένοι με στολές που σηματοδοτούν τον χαρακτήρα ή την υπόσταση του πνεύματος από την οποία έχουν καταληφθεί, βλέπει μπροστά στα μάτια του να ξετυλίγεται η ιστορία του Σουδάν όπως αυτή έχει γίνει αντιληπτή από τους πρώην δούλους οπαδούς της tumbura. Στην κατάσταση αυτή έκστασης, τα μέλη της tumbura θεωρούν ότι λαμβάνουν την ευλογία του πνεύματος, πράγμα που μπορεί να μεταφρασθεί σε άμεση ή έμμεση καλή τύχη σε οικονομικά και κοινωνικά θέματα καθώς και σε θέματα υγείας. Υπό αυτή την έννοια, η σχέση μεταξύ του πνεύματος και των μελών των λατρευτικών ομάδων μοιάζει με αυτή μεταξύ των Μουσουλμάνων αγίων και των οπαδών τους μελών διαφόρων σουφικών αδελφοτήτων.

Τα τραγούδια των διαφόρων υποστάσεων ερμηνεύονται από μία ορχήστρα τύμπανων και άλλων κρουστών της οποίας ηγείται μία εξάχορδη λύρα. Ο μουσικός που παίζει τη λύρα ονομάζεται sanjak και είναι ο αρχηγός των ομάδων tumbura της ευρύτερης περιοχής. Με την ανάλυση του ρόλου του sanjak το δεύτερο κεφάλαιο προχωρά στη μελέτη της εσωτερικής ιεραρχίας των λατρευτικών ομάδων της tumbura. Υπάρχουν δύο ιεραρχικές γραμμές στην tumbura, η ανδρική και η γυναικεία. Επικεφαλής της ανδρικής γραμμής είναι ο sanjak κάτω από την κυριαρχία του οποίου βρίσκεται ένας μικρός αριθμός ομάδων. Η βάση της εξουσίας του sanjak είναι η γνώση των τραγουδιών της tumbura και των μελωδικών τους γραμμών στη λύρα. Χωρίς τον sanjak που θα ερμηνεύσει σωστά τα τραγούδια των διαφόρων υποστάσεων του πνεύματος, το τελευταίο δεν μπορεί να έλθει σε επαφή με τα μέλη της tumbura τα οποία χάνουν έτσι την πηγή ευλογίας και καλής τύχης που αντιπροσωπεύει για αυτά το πνεύμα. Μετά από τον sanjak ακολουθεί μία σειρά κατώτερων ανδρών αξιωματούχων που έχουν συγκεκριμένα τελετουργικά καθήκοντα.

Αν η ανδρική ιεραρχική γραμμή φέρνει κάτω από την κυριαρχία του sanjak έναν αριθμό από διαφορετικές ομάδες, η γυναικεία ιεραρχική γραμμή μας εισάγει στο εσωτερικό της κάθε μίας από αυτές. Η αρχηγός λοιπόν της κάθε λατρευτικής ομάδας είναι πάντοτε γυναίκα και ονομάζεται shaykha. Ο ρόλος της shaykha είναι ουσιαστικός μιας και αυτή αποτελεί τον κρίκο μεταξύ του κάθε ασθενούς που επισκέπτεται την ομάδα και του πνεύματος που τον έχει καταλάβει. Η shaykha είναι αυτή που θα αποφασίσει αν το πνεύμα-αιτία της ασθένειας είναι το πνεύμα της tumbura ή αν ο ασθενής έχει καταληφθεί από κάτι άλλο ή αν ακόμα έχει πέσει θύμα μαγγανείας. Αν η shaykha αποφασίσει ότι είναι πράγματι το πνεύμα της tumbura που ταλαιπωρεί τον ασθενή, τότε θα τον δεχθεί για θεραπεία με σκοπό τη μετατροπή της προβληματικής σχέσης μεταξύ πνεύματος και ασθενούς σε μία σχέση ευεργετική και για τις δύο πλευρές. Σε αυτά της τα καθήκοντα, η shaykha βοηθιέται από άλλες γυναίκες που ανήκουν σε κατώτερες ιεραρχικές βαθμίδες.

VII. Η Διαδικασία της Tumbura

Ας πάμε τώρα στο εσωτερικό μιας λατρευτικής ομάδας και ας ακολουθήσουμε έναν ασθενή που καταφεύγει στην shaykha για να βρει θεραπεία για το πρόβλημα του. Σε αντίθεση με πολλές άλλες πνευματοληπτικές λατρείες η tumbura παρουσιάζει μία ιδιαίτερα περίπλοκη τελετουργική δραστηριότητα μιας και οι περισσότερες τελετές λαμβάνουν χώρα μετά από την πλήρη αποθεραπεία του ασθενούς. Με άλλα λόγια, στην tumbura οι τελετές δεν χρησιμεύουν αυτές καθαυτές ως μέσα θεραπείας όπως συνήθως συμβαίνει σε άλλες περιπτώσεις. Αντίθετα οι τελετές οργανώνονται μόνον μετά τη θεραπεία και αποσκοπούν στη μύηση του πρώην ασθενούς στην ομάδα. Η διαδικασία λοιπόν της tumbura την οποία πρέπει να ακολουθήσει ο ασθενής αποτελείται από τέσσερα στάδια: τη μαντική διάγνωση του προβλήματος, τη θεραπεία των συμπτωμάτων, την ευχαριστήριο τελετή και την τελετή μύησης στη λατρεία.

Η μαντική διάγνωση του προβλήματος είναι η στιγμή κατά την οποία ο ασθενής έρχεται για πρώτη φορά σε επαφή με την ομάδα της tumbura. Αυτό γίνεται συνήθως μετά από τις μάταιες προσπάθειες του να γίνει καλά μέσω της δυτικής ιατρικής. Ο ασθενής συνοδευόμενος από μέλη της οικογένειας του προσέρχεται στο σπίτι της shaykha και εξιστορεί το πρόβλημα του περιγράφοντας τις συνθήκες κάτω από τις οποίες εμφανίστηκε καθώς και τα ακριβή συμπτώματα. Συνήθως αυτά είναι διάφοροι πόνοι στο σώμα, ακαμψία, πονοκέφαλοι, αισθήματα ναυτίας, υπνηλία ή αϋπνία, ρίγη, πυρετοί, μερική ή ολική παράλυση, τύφλωση, καθώς και μία πλειάδα αυτών που εμείς θα ονομάζαμε ψυχοσωματικά φαινόμενα.

Η shaykha αφού ακούσει προσεκτικά τον ασθενή ζητά ένα ρούχο του που να έχει φορεθεί πρόσφατα, καθώς και κάποια άλλα προσωπικά του αντικείμενα. Όλα αυτά τα

τοποθετεί κάτω από το μαξιλάρι της για επτά ημέρες. Αν κατά τη διάρκεια αυτή το πνεύμα εμφανισθεί στο όνειρο της και δηλώσει ότι αυτό είναι υπαίτιο για την κακή κατάσταση του ασθενούς, τότε το συμπέρασμα είναι ότι αυτός είναι κατελιημμένος από το πνεύμα της tumbura και άρα η shaykha μπορεί να τον γιατρέψει. Αν το πνεύμα δεν εμφανισθεί στο όνειρο της shaykha τότε αυτή καταλήγει ότι δεν μπορεί να βοηθήσει τον ασθενή και τον συμβουλεύει να ψάξει αλλού για θεραπεία.

Στην περίπτωση που η shaykha δέχεται τον ασθενή, τότε προχωράμε στο δεύτερο στάδιο της διαδικασίας της tumbura, στη θεραπεία των συμπτωμάτων. Η θεραπεία λαμβάνει χώρα στο σπίτι της shaykha όπου ο ασθενής κλείνεται σε ένα δωμάτιο για μία περίοδο επτά ημερών. Κατά τη χρονική αυτή διάρκεια, ο ασθενής δεν έρχεται σε επαφή με κανένα πρόσωπο εκτός από την shaykha και τις βοηθούς της. Είναι δηλαδή σε ένα liminal στάδιο. Μέσα στο δωμάτιο, η shaykha δίνει στον ασθενή παραδοσιακά φάρμακα από φυτικές και άλλες ουσίες ανάλογα με την περίπτωση. Στη διατριβή δίνεται ένας κατάλογος των κυριότερων αυτών φαρμάκων και περιγράφεται η υποτιθέμενη χρησιμότητά τους. Επίσης η shaykha λιβανίζει τον ασθενή με διάφορα είδη αρωματικού λιβανιού (ένα εκ των οποίων μάλιστα εισάγεται από τη Χίο) που αντιστοιχούν με την υπόσταση του πνεύματος που έχει εισέλθει μέσα στον ασθενή. Μετά από επτά ημέρες θεραπείας τα συμπτώματα υποχωρούν ή και εξαφανίζονται τελείως. Εδώ τελειώνει το δεύτερο στάδιο της διαδικασίας της tumbura.

Το τρίτο στάδιο της διαδικασίας αποτελεί ουσιαστικά και την πρώτη επαφή του θεραπευμένου πλέον ασθενούς με κάποια από τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας της οποίας ηγείται η shaykha. Αυτό γίνεται κατά τη διάρκεια μίας τριήμερης τελετής που ονομάζεται Gadah al-Bayad. Η τελετή αυτή είναι ευχαριστήριο προς τον Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani, έναν Μουσουλμάνο άγιο και ιδρυτή μίας από της σπουδαιότερες σουφικές αδελφότητες στο Σουδάν και αλλού, της Qadiriyya. Το γεγονός ότι ο Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani εμφανίζεται πολλές φορές ως μία από τις υποστάσεις του πνεύματος της tumbura δείχνει πόσο κοντά βρίσκεται η λατρεία αυτή στις ισλαμικές παραδόσεις των αραβικών φυλών του Σουδάν για τις οποίες οι σουφικές αδελφότητες κατέχουν εξέχοντα ρόλο.

Στη διάρκεια της Gadah al-Bayad, ο sanjak παίζει τα τραγούδια της tumbura καλώντας έτσι όλες τις υποστάσεις του πνεύματος να εμφανισθούν. Εκτός από τον πρώην ασθενή και κάποια στελέχη της ομάδας, άνδρες και γυναίκες, οι υπόλοιποι παριστάμενοι είναι απλά μέλη της ομάδας που στο παρελθόν είχαν θεραπευθεί από την ίδια shaykha και στη συνέχεια έγιναν πλήρη μέλη της ομάδας της. Κατά τη διάρκεια της τελετής ο brigdar, δηλαδή ο βοηθός του sanjak φέρνει ένα κουτί μέσα στο οποίο υπάρχουν έξι ζεύγη περιστέρια και ένα μονό. Όπως ο sanjak παίζει τα τραγούδια προς τιμή του Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani σφάζει τα περιστέρια

ένα προς ένα επάνω από το κεφάλι του πρώην ασθενούς, ο οποίος κάθεται στο έδαφος μπροστά από τον sanjak με τα πόδια τεντωμένα, σκεπασμένος ολόκληρος με ένα άσπρο σεντόνι.

Το αίμα των περιστεριών συλλέγεται μέσα σε ένα λευκό πιάτο που η shaykha κρατά στερεωμένο επάνω στο κεφάλι του ασθενούς. Μέσα στο πιάτο αυτό βρίσκεται ένας ασημένιος χαλκάς εν είδη υπερμεγέθους δαχτυλιδιού. Ο χαλκάς αυτός δένεται από ένα κόκκινο μεταξωτό κορδόνι και τοποθετείται από την shaykha γύρω από τον λαιμό του πρώην ασθενούς. Ο χαλκάς αυτός, που ονομάζεται dibla, χρησιμεύει ως απόδειξη του αρραβώνα του πρώην ασθενούς με το πνεύμα μέσω του εορτασμού εκ μέρους του πρώτου της ευχαριστήριας τελετής. Με τον τρόπο αυτό, η Gadah al-Bayad φαίνεται εμφανίζει και κάποια κοινά στοιχεία με τις παραδοσιακές βορειοσουλτανικές ως τελετουργίες που προηγούνται του γάμου, όπου ένα αντίστοιχο δακτυλίδι ή άλλου είδους κόσμημα συμβολίζει την πρόθεση του ανδρός να παντρευτεί τη γυναίκα.

Η Gadah al-Bayad τελειώνει με την προσφορά στον Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani ενός πιάτου με balila, ένα είδος αλεσμένου δημητριακού που τρώγεται σε μορφή παχύρευστου πολτού. Ένα μέρος αυτού του πολτού αλείφεται στα πόδια του πρώην ασθενούς, μία πράξη που ερμηνεύεται ως δέηση για καλή τύχη και θυμίζει αντίστοιχες πράξεις που γίνονται κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης για να διευκολύνουν τη γέννα ενός υγιούς παιδιού. Με το τέλος της τελετής ο πρώην ασθενής ονομάζεται νύφη και θεωρείται αρραβωνιασμένος με το πνεύμα. Δεν μένει τίποτε άλλο πλέον παρά να τελέσει και το μυστήριο του γάμου τους που εδώ αντιστοιχεί με τον εορτασμό της τελετής μύησης στην tumbura, το τέταρτο και τελευταίο στάδιο της διαδικασίας.

Η τελετή μύησης στην tumbura ονομάζεται Kursi. Είναι μία περίπλοκη τελετή που διαρκεί επτά ημέρες και παρακολουθείται από όλα τα μέλη της λατρευτικής ομάδας. Καθ' όλη τη διάρκεια της το μυσούμενο πρόσωπο καλείται arusa, δηλαδή νύφη του πνεύματος, και ακολουθεί την τελετουργική συμπεριφορά που επιβάλλεται στην νύφη κατά τη διάρκεια των γαμικών τελετουργιών, δείχνοντας με αυτό το τρόπο τη στενή συμβολική σχέση της μύησης στη λατρευτική ομάδα με το γάμο.

Οι βασικές τελετουργικές πράξεις που λαμβάνουν χώρα κατά τη διάρκεια της τελετής είναι: η επάλειψη με χέννα των χεριών και των ποδιών της νύφης για την προετοιμασία της για τον «γάμο» με το πνεύμα η τελετουργική πομπή με την οποία εισάγεται στον χώρο της τελετής το θυσιαστήριο ζώο που είναι ένα λευκό πρόβατο υπό το ήχο τραγουδιών αφιερωμένων στον Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani και άλλες θρησκευτικές προσωπικότητες του Σουλτανικού Ισλάμ, όπως ο Shaykh Muhammad Uthman al-Mirghani αυτή καθαυτή η

θυσία του πρόβατου στο όνομα του Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani που εμφανίζεται ως κύρια υπόσταση του πνεύματος⁷ η συλλογή του αίματος του θυσιασμένου ζώου που δίνεται στο μυούμενο πρόσωπο να το πιει σαν συμβολικό σημάδι της γαμήλιας ένωσης του με το πνεύμα⁸ το άνοιγμα του κεφαλιού του θυσιασμένου ζώου με ένα μαχαίρι και η κατανάλωση μέρους της γλώσσας του από το μυούμενο πρόσωπο⁹ και τέλος, η τελετουργική πομπή με την οποία το μυούμενο πρόσωπο οδηγείται στον ποταμό Νείλο και η εμβάπτιση του στο νερό από τον sanjak λίγο πριν την απόλυση του πίσω στην ευρύτερη κοινωνία ως πλήρες μέλος της tumbura.

VIII. Η Tumbura ως Διαδικασία Ενανθρώπισης των Sudani

Οι τελετουργικές πράξεις που αναφέραμε στο προηγούμενο τμήμα αυτού του μικρού σημειώματος γίνονται κατανοητές με βάση την πρόταση ότι μέσα από την τελετή και τη μύηση του ατόμου στη λατρεία, ο πρώην ασθενής «ξαναγεννιέται» σε ένα κόσμο όπου η κορυφή του είναι ο Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani και ο Shaykh Muhammad Uthman al-Mirghani. Οι δύο αυτές προσωπικότητες έχουν θρησκευτική και πολιτική σημασία. Μέσω της σύνδεσης τους με αυτές ο Sudani δούλος μέλος της tumbura ξεπερνά τα στενά σύνορα που του έχει επιβάλλει η δουλική καταγωγή του και αναδεικνύεται ως μέλος μίας ευρύτερης κοινωνικής ομάδας που περιλαμβάνει ως ισότιμα μέλη της Άραβες και Sudani. Με λίγα λόγια, μέσω της Gadah al-Bayad, όπου για πρώτη φορά ο Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani φαίνεται σαν κεντρική προσωπικότητα που παίρνει υπό την προστασία της το θεραπευμένο πλέον ασθενή, ο δούλος εξανθρωπίζεται.

Η διαδικασία αυτή ενανθρώπισης συνεχίζεται και ολοκληρώνεται με την πλήρη ένταξη του πρώην ασθενούς στη λατρευτική ομάδα κατά την τελετή μύησης, το τέταρτο και τελευταίο στάδιο της διαδικασίας της tumbura. Δύο είναι τα βασικά σημεία που πρέπει κανείς να πάρει υπ' όψιν του εδώ. Πρώτον, ο συμβολισμός της τελετής είναι σχεδόν ίδιος με τον συμβολισμό των τελετών των ισλαμικών σουφικών αδελφοτήτων, ιδιαίτερα της Khatmiyya και της Qadiriyya. Αυτό είναι πολύ σημαντικό αν λάβει κανείς υπ' όψιν του ότι οι δύο αδελφότητες ήταν ανέκαθεν φιλικότερα προσκείμενες προς τους δούλους και τους απογόνους τους παρά οι υπόλοιπες αδελφότητες που είχαν κοινά πολιτικά συμφέροντα με τους βασικότερες αραβικές φυλές του Βορείου Σουδάν.

Δεύτερο, οι τελετουργικές πράξεις της θυσίας, του ανοίγματος του κεφαλιού του θυσιασμένου ζώου, καθώς και η πομπή στο ποτάμι εμφανίζουν κοινά στοιχεία με τις γαμήλιες τελετές καθώς και με τις τελετουργίες βάφτισης. Αυτό που τονίζεται λοιπόν έμμεσα στο Kursi είναι η αναγέννηση του μυούμενου προσώπου μέσω γαμήλιας του σύνδεσης του με το πνεύμα

και, κατ' επέκταση, τον κόσμο του Ισλάμ. Η συγκεκριμένη μορφή με την οποία η αναγέννηση αυτή γίνεται αντιληπτή είναι επίσης σημαντική. Όντας δούλος, το μυούμενο πρόσωπο θεωρείται ότι δεν ανήκει στο ανθρώπινο γένος. Αντίθετα με αυτή την ιδεολογική θέση, η αναγέννηση του μέσω της tumbura καθιστά το μυούμενο μέρος του ανθρώπινου γένους με ρητή αναφορά στους προπάτορες Αδάμ και Εύα. Η γέννηση αυτή ολοκληρώνεται με την πομπή στο ποτάμι, μία πομπή που είναι ίδια με αυτή που κάνει η νέα μητέρα με το νεογέννητο μωρό της αμέσως μόλις τελειώσει η διαδικασία εγκλεισμού της στο σπίτι για σαράντα ημέρες. Βλέπουμε λοιπόν πως τα τέσσερα στάδια της διαδικασίας της tumbura ουσιαστικά αρνούνται το γεγονός ότι οι δούλοι-μέλη των λατρευτικών ομάδων δεν είναι άνθρωποι, αλλά κατώτερα όντα χωρίς Θεό και χωρίς γενιά που να τους συνδέει με το ανθρώπινο είδος. Αντ' αυτού τα μέλη παρουσιάζονται ως καλοί Μουσουλμάνοι που λατρεύουν τον Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani και άλλες προσωπικότητες της Σουδανικής σουφικής παράδοσης, και ως άνθρωποι των οποίων η γενιά πηγαίνει πίσω στον Αδάμ και στην Εύα.

Η εικόνα όμως αυτή δεν είναι ολοκληρωμένη διότι παρουσιάζει την tumbura ως ένα μηχανισμό που καθιστά τους Sudani ίδιους με τους Άραβες. Αυτό είναι η μισή αλήθεια. Γιατί αν οι Άραβες και οι Sudani μοιάζουν στο γεγονός ότι είναι πρώτον άνθρωποι και δεύτερον Μουσουλμάνοι, έχουν τελείως διαφορετική πορεία μέσα στην ιστορία του Σουδάν. Αυτό φαίνεται –και μάλιστα θα λέγαμε τονίζεται– από τα μέλη της λατρείας στα τραγούδια της tumbura.

Παραδόξως, στις περισσότερες περιπτώσεις ανθρωπολογικών εθνογραφικών περιγραφών των όποιων πνευματοληπτικών τελετουργιών που περιλαμβάνουν μουσική και τραγούδια, η παρουσίαση και μελέτη των δύο τελευταίων είναι ουσιαστικά ανύπαρκτη. Αυτό αποτελεί παράληψη αν σκεφτεί κανείς πως από τις π.χ. οκτώ ώρες που διαρκεί μία τελετή οι έξι είναι αφιερωμένες στο τραγούδι και στον χορό. Στην περίπτωση της tumbura τα τραγούδια των τελετών είναι ιδιαιτέρως σημαντικά διότι αναφέρονται σε χαρακτήρες και γεγονότα που τα μέλη των λατρευτικών ομάδων θεωρούν πραγματικά και ιστορικά. Τα τραγούδια της tumbura είναι ιστορικές μαρτυρίες των Sudani μελών των λατρευτικών ομάδων. Μέσα από τις μαρτυρίες αυτές οι Sudani εμφανίζονται όχι σαν υπάνθρωποι, δούλοι χωρίς φωνή και (συνεπακόλουθα) ιστορική συνείδηση, αλλά ως μέλη μίας συγκεκριμένης κοινωνικής κατηγορίας με ιστορική μνήμη και συνείδηση που εκφράζεται μέσα από συλλογικές μαρτυρίες ενός κοινού παρελθόντος που περιγράφεται στα τραγούδια. Στο παρελθόν αυτό κεντρικά χαρακτηριστικά είναι τόσο η δουλεία στα χέρια Αράβων δουλεμπόρων, όσο και οι μάχες στις οποίες πήραν μέρος οι Sudani πολεμώντας κυρίως στο πλευρό των Αγγλο-Αιγυπτιακών δυνάμεων εναντίον των Αράβων οπαδών του Muhammad Ahmad al-Mahdi.

Έτσι λοιπόν βλέπουμε ότι η tumbura ως διαδικασία ενανθρώπισης των μελών της παρουσιάζει τους Sudani όχι μόνον ίδιους με τους Άραβες όσον αφορά την ανθρώπινη υπόσταση τους και την ισλαμική τους ταυτότητα, αλλά και ως διαφορετικούς, ως μέλη μιας άλλης κοινωνικής ομάδας που στα χέρια των Αράβων υποδουλώθηκε αλλά κατάφερε –μέσω των Άγγλων– να απελευθερωθεί.

Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε να πούμε ότι η διαφορά των Αράβων και των Sudani στηρίζεται σε ένα ιδεολόγημα που έχουν κατασκευάσει οι πρώτοι, σύμφωνα με το οποίο η αραβική ταυτότητα εμφανίζεται ως ανώτερη από αυτή των δούλων διότι ξεπηδά από μία συγκεκριμένη δομή ιστορίας που την αναγάγει στο παρελθόν και τη συνδέει με τον Προφήτη Muhammad, τον ιδρυτή του Ισλάμ. Μέσω αυτού του ιδεολογήματος η αραβική ταυτότητα παρουσιάζεται ως ένα είδος «φυσικού εμποδίου» που κρατά τους Sudani δούλους σε μία οντολογικά και κοινωνιολογικά κατώτερη θέση. Μάλιστα δε, αν και οι περισσότεροι δούλοι έχουν εξισλαμιστεί, το γεγονός ότι δεν διαθέτουν την αραβική ταυτότητα και ότι αυτή συνεπάγεται τους καθιστά στα μάτια των κυρίαρχων στην καλύτερη περίπτωση Μουσουλμάνους δευτέρας κατηγορίας και στη χειρότερη υπάνθρωπους.

Η άνιση αυτή διάκριση μεταξύ Αράβων και Sudani αποτελεί τη βάση στρατολόγησης στη λατρεία της tumbura. Η tumbura είναι η λατρεία των Sudani δούλων. Μέσω της μύησης σε αυτή, οι Sudani διαπραγματεύονται την κατώτερη ταυτότητα που τους αποδίδεται από τους Άραβες και αρθρώνουν έναν άλλον εναλλακτικό λόγο στον οποίο παρουσιάζονται ως ισότιμα ανθρώπινα όντα με (1) μία καταγωγή διαφορετική αλλά το ίδιο αξιόλογη με αυτή των Αράβων (2) με μία δική τους ιστορία και πορεία μέσα στον χρόνο και, πάνω από όλα, (3) ως μέλη της ισλαμικής κοινότητας στην οποία ανήκουν και οι Άραβες.

Σύμφωνα με την ανάλυση που παρουσιάστηκε στα προηγούμενα κεφάλαια, ο τρόπος με τον οποίο γίνεται δυνατή στο πλαίσιο της λατρείας αυτή η εξίσωση μεταξύ Αράβων και Sudani είναι (1) με την κατασκευή μίας συμβολικής γενεαλογικής γραμμής που ενώνει τους μυημένους δούλους και τους απογόνους τους με τον Αδάμ και την Εύα, τους προπάτορες ολοκλήρου του ανθρωπίνου γένους (2) με την παρουσίαση τους ως μέλη μίας κοινωνικής ομάδας με αυτόνομη δράση στην ιστορία, κάτι που καταδεικνύεται μέσα από τα τραγούδια-ιστορικές μαρτυρίες που εκτελούνται κατά τη διάρκεια των τελετών και (3) με την κατάληψη τους από πνεύματα που ανήκουν στο πνευματικό οπλοστάσιο του Ισλάμ, κάτι που αποδεικνύει τη βαθιά τους πίστη στο θεό και τον Προφήτη του. Με άλλα λόγια, η tumbura αποτελεί για τους Sudani δούλους τον τρόπο έκφρασης της ανθρώπινης ιδιότητας τους, κάτι που η κυρίαρχη αραβική ιδεολογία αρνείται κατηγορηματικά.

Έχοντας πει όλα αυτά, θα προχωρήσουμε τώρα σε ένα άλλο παράδειγμα, ίσως περισσότερο «εθνογραφικής» φύσης. Αυτό απλά σημαίνει ότι θα δώσουμε τη λεπτομερή περιγραφή μιας κοινωνίας μέσα όμως στο ιστορικό της πλαίσιο. Με αυτόν τον τρόπο θα μπορέσουμε ελπίζω να καταλάβουμε τις βαθύτερες δομές της κατά τη διάρκεια μιας μεγάλης χρονικής περιόδου και να απομονώσουμε κάποια στοιχεία συνέχειας, αλλά και κάποια στοιχεία αλλαγής. Με αυτόν τον τρόπο, θα μπορέσουμε να καταλάβουμε ως ένα βαθμό, τι σημαίνει να είσαι μέλος αυτής της κοινωνίας μέσα από τα μάτια των ίδιων της των μελών. Η κοινωνία που θα εξετάσουμε βρίσκεται στη Μαδαγασκάρη και έχει μελετηθεί από τον Maurice Bloch. Είναι η κοινωνία των Merina. Αυτό που πρέπει να τονισθεί εδώ είναι ότι ο σκοπός για τον οποίο μελετάμε σε βάθος αυτή την κοινωνία δεν είναι για να μάθουμε, να καταλάβουμε απόλυτα την ιστορία της ή να κατανοήσουμε τις ιδιαιτερότητες της κοινωνικής της δομής. Αντίθετα, αυτό που θα προσπαθήσουμε είναι να χρησιμοποιήσουμε την εθνογραφική μελέτη αυτής της κοινωνίας ως πλαίσιο μέσα από το οποίο θα βγάλουμε ένα πλήθος συμπερασμάτων που έχουν εφαρμογή σε έναν μεγαλύτερο αριθμό κοινωνιών ή ακόμη και σε ολόκληρο το φάσμα των κοινωνιών του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, μέσα από τη μελέτη αυτή θα μάθουμε για τον εαυτό μας. Γι' αυτό τον λόγο, δεν θα περιοριστούμε στα αναφορές μας μόνον σε αυτή την κοινωνία. Πολλές φορές θα μιλήσουμε και για άλλες κοινωνίες που δεν έχουν φαινομενικά τουλάχιστον καμία σχέση με αυτή των Merina. Τέτοιες είναι οι κοινωνίες των Dinka, των Orokaiva, των γνωστών μας ήδη Sudani, των Αράβων της κοιλάδας του Νείλου και άλλων.

Αυτό που δένει όλα όσα θα αναφέρουμε είναι μια λίγο ως πολύ κοινή θεωρητική προσέγγιση που σαν νόημα δένει διάφορες κοινωνίες και ξεχωριστά φαινόμενα και τους προσδίδει μια γενικότερα που με την πρώτη ματιά δεν φαίνεται να κατέχουν. Πρέπει επίσης να καταστεί σαφές ότι η δική μου προσφορά συνίσταται στην παρουσίαση μερικών πτυχών του έργου του σημαντικού αυτού Βρετανού ανθρωπολόγου και η συζήτηση τους σε ένα γενικότερο πλαίσιο που περιλαμβάνει και άλλα επιπρόσθετα στοιχεία. Γι' αυτό τον λόγο δεν πρέπει να θεωρηθεί το πόνημα αυτό σαν κάτι παραπάνω από αυτό που είναι. Πέρα από πολύ συγκεκριμένες απόψεις και υλικό που παρουσιάζεται, η πλειοψηφία των όσων αναφέρονται δεν είναι πνευματική ιδιοκτησία του συγγραφέα. Τα άρθρα και βιβλία στα οποία στηρίζονται αυτές και οι προηγούμενες σελίδες αναφέρονται στο τέλος.

Η Τελετή της Περιτομής στη Μαδαγασκάρη ή η Τελετουργία στην Ισορία

I. Το Γενικό Πλαίσιο: η Ιστορία της Μαδαγασκάρης 1770-1970

Το νησί της Μαδαγασκάρης πάντα θεωρείτο μια κάπως περίεργη περίπτωση στην ανθρωπολογία. Από τη μία μεριά, η γεωγραφική θέση της την φέρνει κοντά στην Αφρική. Από την άλλη, η γλώσσα της είναι πολύ πιο κοντά στις Αυστρονησιακές γλώσσες της νοτιοανατολικής Ασίας. Ακόμη πιο συγκεκριμένα, τα Malagasy μοιάζουν αισθητά με τις γλώσσες που μιλιούνται στη δυτική Ινδονησία. Αυτές οι ομοιότητες ξεπερνούν τη γλώσσα και γίνονται ορατές και στην εμφάνιση των ανθρώπων καθώς και στην πολιτισμική τους οργάνωση. Ειδικά για τους Merina μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο πολιτισμός τους και η κοινωνική τους οργάνωση έχουν πολλά κοινά στοιχεία με αυτά των νήσων Celebes και Borneo. Παρόλα αυτά όμως οι διαφορές μεταξύ τους παραμένουν εξίσου σημαντικές.

Η γη των Merina ονομάζεται Imerina και βρίσκεται στην κεντρική Μαδαγασκάρη επάνω σε ένα οροπέδιο. Η γεωγραφική θέση της επηρεάζει πολύ το κλίμα που επικρατεί. Έτσι έχουμε δύο εποχές που ξεχωρίζουν καλά η μία από την άλλη, ένα σχετικά κρύο και ξερό χειμώνα και ένα ζεστό και πολύ υγρό καλοκαίρι. Η βασική ασχολία των Merina είναι η γεωργία, κυρίως η καλλιέργεια ρυζιού σε επίπεδα ειδικά σκαμμένα σε πλαγιές (terraces) ή στο βάθος μικρών κοιλάδων που χωρίζονται μεταξύ τους από άγονους λόφους. Ένα δεύτερο είδος καλλιέργειας ρυζιού απαιτεί πολύ νερό και στηρίζεται σε ένα σύστημα ποτίσματος με βαθειά χαντάκια. Αυτού του είδους η καλλιέργεια συναντάται κοντύτερα στις μεγάλες πόλεις που αποτελούν πολιτικά και διοικητικά κέντρα. Πέραν της καλλιέργειας του ρυζιού οι Merina καλλιεργούν γλυκοπατάτες, καλαμπόκι, μανιόκα, διάφορα είδη φασολιών και, πιο πρόσφατα, φιστίκια τα οποία πωλούν στη διεθνή αγορά (cash-crop). Αυτού του είδους οι καλλιέργειες γίνονται σε μετακυλιώμενους αγρούς στις πλαγιές των λόφων. Τέλος, οι Merina έχουν ανεπτυγμένη την κηπουρική. Στους κήπους τους καλλιεργούν λαχανικά και φρούτα, ενώ πολλοί εκτρέφουν και μικρά ζώα ή κοτόπουλα. Με λίγα λόγια, χωρίς να δίνουμε σημασία στην υπερβολική θεωρητική σαφήνεια του όρου, οι Merina είναι ένας αγροτικός πληθυσμός.

Οι Merina είναι από τους πιο γνωστούς λαούς της Μαδαγασκάρης διότι μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα ήταν η κυρίαρχη φυλή στο νησί. Τα στοιχεία που έχουμε για αυτούς προέρχονται από τους Βρετανούς και τους Γάλλους, τις δύο αποικιοκρατικές δυνάμεις που το ενδιαφέρον τους για το νησί τις έφερε αναγκαστικά σε επαφή με τους ιθαγενείς πληθυσμούς. Έτσι είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ότι το κράτος των Merina που αποτέλεσε τη βάση της εξάπλωσης τους τον 18ο αι. ήταν σε γενικές πλευρές όμοιο με αυτό που υπήρχε στο νησί σε μία προγενέστερη περίοδο, με κάποιες διαφορές βέβαια σε ότι αφορά το μέγεθος και την

οργάνωση του. Η εποχή της μεγάλης εξάπλωσης των Merina ήταν κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Andrianampoinimerina από περίπου το 1780 έως το 1810. Η περίοδος αυτή συμπίπτει με την περίοδο εξαγωγής αυξημένου αριθμού σκλάβων από τη Μαδαγασκάρη προς τα νησιά Reunion και Mauritius. Από όσα γνωρίζουμε οι σκλάβοι εξάγονταν από το νησί με αντάλλαγμα όπλα. Οι Merina ήταν πραγματικά πολύ τυχεροί διότι ήταν έτοιμοι να αναλάβουν το εμπόριο δούλων της περιοχής σε μία χρονική περίοδο που η ζήτηση ήταν υψηλή και οι τιμές διακρίνονταν από ανοδικές τάσεις.

Τα όπλα και τα πυρομαχικά που έπαιρναν σε ανταλλαγή αποτέλεσαν μία από τις αιτίες της γρήγορης και συνεχούς εξάπλωσης των Merina στο νησί που τελικά κατέληξε στη σχεδόν τέλεια πολιτική και στρατιωτική τους επικράτηση. Από την άλλη μεριά όμως, αυτή καθαυτή η εξάπλωση μπορεί να ειπωθεί ως αποτέλεσμα της ανάγκης αιχμαλώτισης ολοένα και μεγαλύτερων αριθμών σκλάβων που έπρεπε να εξαχθούν με αντάλλαγμα περισσότερα όπλα που θα επέτρεπαν ταχύτερη και μεγαλύτερη εξάπλωση. Αυτού του είδους ο κύκλος βίας, πολεμοφοδίων, δούλων και στρατιωτικής και πολιτικής επέκτασης δεν ήταν κάτι καινούργιο στη Μαδαγασκάρη. Από τον 16ο αιώνα οι κοινωνίες των Sakalava και των Betsimisaraka είχαν εμπλακεί στο δουλεμπόριο με άλλους Ευρωπαίους και Άραβες εταίρους, αποκτώντας έτσι μεγάλη πολιτική δύναμη στο νησί. Η περίπτωση όμως των Merina είναι διαφορετικής κλίμακας διότι έρχεται σε μία εποχή που οι οικονομίες των νησιών εισαγωγής ανθούσαν και οι απαιτούμενοι σκλάβοι ήταν πολύ περισσότεροι απ' ό,τι στο παρελθόν. Αλλά ας αφήσουμε για λίγο το δουλεμπόριο και τους δούλους στους οποίους θα επιστρέψουμε με περισσότερες λεπτομέρειες αργότερα και ας πάμε στον αντίκτυπο που αυτή η κατάσταση είχε στο εσωτερικό του βασιλείου των Merina.

Η συνεχής εξάπλωση του βασιλείου μέσω του δουλεμπορίου βοηθήθηκε επίσης από τις αγροτικές και εμπορικές μεταρρυθμίσεις καθώς και από την εισαγωγή και οργάνωση ενός αριθμού κυβερνητικών και στρατιωτικών θεσμών που έδωσαν στο πρώιμο κράτος μία πιο σταθερή βάση. Οι νέες διοικητικές δομές που εφαρμόστηκαν ήταν απαραίτητες λόγω της κλίμακας ανάπτυξης του κράτους. Στηρίχθηκαν στην επανοργάνωση και ανακαίνιση μιας ποικιλίας παραδοσιακών θεσμών όπως οι μεγαλειώδεις βασιλικές ρητορικές συνελεύσεις που ονομάζονται «Kabary», η ίδρυση δικαστηρίων και εμπορικών αγορών, καθώς και η χρησιμοποίηση παραδοσιακών μορφών φορολογίας και εισφορών σε πολύ μεγάλη κλίμακα. Η επέκταση του βασιλείου λοιπόν έφερε πολλές αλλαγές στο εσωτερικό του. Πρώτα απ' όλα, αναπτύχθηκε η γραφειοκρατία και δημιουργήθηκε μία μόνιμη στρατιωτική δύναμη. Η πρωτεύουσα του βασιλείου μεταφέρθηκε από το αρχικό της σημείο στην πόλη του Antananarivo που μεγάλωσε σημαντικά. Με την πάροδο του χρόνου, ο

Andrianampoinimerina και ο γιός του Radama διαπίστωσαν ότι χρειαζόντουσαν βοήθεια από το εξωτερικό για να μπορέσουν να επιτύχουν την καλύτερη οργάνωση του κράτους.

Στην αρχή οι εξωτερικοί σύμβουλοι προήρχοντο από το νησί, από τον λαό των Antaimoro οι οποίοι είχαν διατηρήσει ένα είδος αραβικού αλφαβήτου που τώρα εισήγαγαν στο βασίλειο των Merina. Οι Antaimoro προσελήφθησαν στο παλάτι ως γραμματείς και αστρολόγοι, τέχνες που δίδαξαν και σε κάποιο αριθμό ιθαγενών. Τα υπάρχοντα στοιχεία δείχνουν ότι η γραφή των Antaimoro δεν χρησιμοποιήθηκε μόνο για κοσμικούς σκοπούς αλλά και για θρησκευτικούς. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να εξηγήσουμε πολλά από τα ισλαμικά στοιχεία που παρουσιάζονται στη θρησκεία των Merina. Η βασική όμως αλλαγή που προήλθε από την εξάπλωση του βασιλείου των Merina αφορά τον τομέα της πολιτικής οργάνωσης όπου εμφανίζονται όχι καινούργια στοιχεία τελετουργίας αλλά μία αναδιοργάνωση και ζωντάνεμα των παλαιών παραδοσιακών θρησκευτικών τελετών του βασιλείου, κυρίως εκείνων που σχετίζονται με τη θρησκευτική πτυχή της βασιλείας. Έτσι λοιπόν βλέπουμε την ανάπτυξη και περαιτέρω εμπλουτισμό κάποιων βασιλικών θρησκευτικών τελετών. Ένα δεύτερο στοιχείο αφορά την ιδιαίτερη σημασία που αποδόθηκε στις λεγόμενες βασιλικές φαρμακευτικές ουσίες που ονομάζονται sampy. Οι ουσίες αυτές βρίσκονται στο κέντρο κάποιων περίεργων λατρειών των οποίων ο χαρακτήρας δεν έχει ακόμη διασαφηνισθεί πλήρως. Το σίγουρο είναι ότι στην περίοδο στην οποία αναφερόμαστε, ένας μεγάλος αριθμός ιερωμένων των λατρειών αυτών έφθασε στην πρωτεύουσα και απετέλεσε μέρος της αυλής του βασιλιά.

Η επέκταση του βασιλείου των Merina προς τα ανατολικά έφερε τον λαό αυτό σε επαφή με τους Ευρωπαίους, κυρίως τους Βρετανούς και τους Γάλλους. Η επαφή αυτή πήρε μόνιμο χαρακτήρα κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Radama I από το 1810 έως το 1828. Το βασικό πρόβλημα των Βρετανών εκείνη την εποχή ήταν να βρουν κάποιο τρόπο να διατηρήσουν δεσμούς μεταξύ του Mauritius που ήταν αποικία τους και των Merina με τέτοιο τρόπο ώστε να εξασκούν την κυριαρχία τους στο βασίλειο. Στην αρχή αυτό έγινε μέσω του δουλεμπορίου. Οι Βρετανοί χρειαζόντουσαν δούλους και οι Merina όπλα. Στις πρώτες όμως δεκαετίες του 19ου αιώνα οι Βρετανοί βρέθηκαν κάτω από πίεση εκ μέρους της Αντι-Δουλεμπορικής Εταιρείας (Antislavery Society) να απαγορεύσουν το δουλεμπόριο στην αυτοκρατορία. Ευτυχώς για αυτούς, την ίδια περίοδο η οικονομία του Mauritius έπαψε να εξαρτάται από την εισαγωγή δούλων. Πώς όμως θα μπορούσαν οι Βρετανοί να συνεχίσουν την εξάσκηση πίεσης στους Merina; Ο τρόπος που ο κυβερνήτης του Mauritius σκέφτηκε ήταν ο εξής: θα συνέχιζαν να παραδίδουν όπλα στους Merina με αντάλλαγμα ότι αυτοί θα έπαυαν το δουλεμπόριο. Με αυτόν τον τρόπο οι Merina συνέχισαν να εξαρτώνται από τους

Βρετανούς. Μάλιστα δύο από τα παιδιά του Radama εκπαιδεύτηκαν από τους Βρετανούς στο Mauritius θέτοντας έτσι τα θεμέλια μιας πρακτικής που θα έφερνε σε λίγα χρόνια μιαν ελίτ Merina μορφωμένων στο εξωτερικό να παίρνει τη διοίκηση της χώρας στα χέρια της. Μία άλλη σημαντική εξέλιξη ήταν η εγκατάσταση στο νησί ιεραποστόλων της Ιεραποστολικής Εταιρίας του Λονδίνου (London Missionary Society). Ο Radama δεν έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον Χριστιανισμό αλλά φρόντισε οι ιεραπόστολοι να προσφέρουν ότι μπορούσαν όσον αφορά τεχνολογικές γνώσεις και γραφειοκρατική οργάνωση, κυρίως προς την κατεύθυνση της εισαγωγής γραπτής γλώσσας.

Τον Radama διαδέχτηκε στην εξουσία η βασίλισσα Ranavalona το 1828, ένα γεγονός που δείχνει ότι οι βασιλικές ομάδες καταγωγής δεν ήταν αρκετά δυνατές έτσι ώστε να επιβάλλουν τους δικούς τους υποψηφίους και ανέβασαν στο θρόνο τη βασίλισσα την οποία μετά παντρεύεται ο πιο δυνατός δελφίνος. Δύο βασικές εξελίξεις που μας ενδιαφέρουν έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια της βασιλείας Ranavalona. Πρώτον, οι ιεραπόστολοι άρχισαν να βαπτίζουν Malagasies και να οργανώνουν εκκλησίες. Αυτό σήμαινε ότι η λατρεία των προγόνων επάνω στην οποία στηριζόταν η βασιλεία δεχόταν ένα καίριο πλήγμα από πολιτική σκοπιά. Ένα άλλο στοιχείο του ίδιου φαινομένου ήταν ότι οι συναθροίσεις Χριστιανών ήταν τέτοιες που δεν μπορούσαν άμεσα να ελεγχθούν από το κράτος. Δεύτερη εξέλιξη ήταν η οργάνωση της θρησκείας των Merina ως οντότητα αυτόνομη από την πολιτική και συγγενική δομή του βασιλείου. Αυτό ήλθε ως αντίδραση στη διάδοση του Χριστιανισμού και πήρε δύο μορφές. Πρώτον, την περαιτέρω ανάπτυξη κάποιων λατρειών Sampy που στήριζαν με έμμεσο τρόπο τη βασιλεία. Δεύτερον, την ανάπτυξη συγκεκριμένων βασιλικών-εθνικών τελετών μέσω των οποίων δινόταν η ευλογία των προγόνων στον λαό. Τέτοιου είδους τελετές ήταν το βασιλικό λουτρό (royal bath) που σχετιζόταν με τον αγιασμό των υδάτων και η τελετή της περιτομής. Και οι δύο τελετές έδιναν έμφαση στον ρόλο του βασιλέως ως νομιμοποιημένου εκπροσώπου των προγόνων, ως κανάλι μέσω του οποίου ρέει η ευλογία τους. Η σημασία αυτών των εξελίξεων υπογραμμίζεται από την απέλαση πολλών ιεραποστόλων από την Imerina και τη μετατροπή του Χριστιανισμού σε μία πολιτικά διωκόμενη μειοψηφία που περιελάμβανε ετερόκλητα στοιχεία που πολλές φορές δεν παρουσίαζαν την εσωτερική συνοχή της πολιτικής ομάδας.

Από το 1854 η κατάσταση άλλαξε ριζικά. Η Ranavalona κατάλαβε ότι δεν μπορούσε πλέον να αψηφά τον έξω κόσμο. Οι Γάλλοι, που είχαν καταλάβει το κοντινό προς τη Μαδαγασκάρη και τον Mauritius νησί Reunion προσπαθούσαν από καιρό να προωθήσουν τα συμφέροντά τους στο νησί. Μέχρι εκείνη τη στιγμή, οι Merina μπορούσαν να απολαμβάνουν κάποια πολιτική ανεξαρτησία λόγω της ύπαρξης συγκρουόμενων πολιτικών μεταξύ των

Γάλλων και των Βρετανών. Κάποια στιγμή όμως, οι δύο μεγάλες δυνάμεις ήλθαν σε συνεννόηση και, σε συνδυασμό με την εσωτερική αντίδραση στην Ranavalona, ανάγκασαν τη βασίλισσα να ανοίξει κάποιες πόρτες προς τον έξω κόσμο. Στα τελευταία χρόνια της βασιλείας της η Ranavalona όρισε ως διάδοχο της τον Radama II, ένα γεγονός που σφραγίστηκε από τη μεγαλοπρέπεια και τον χαρακτήρα της τελετής περιτομής του. Όταν όμως το 1861, ο Radama II ανέβηκε στο θρόνο αντέστρεψε τις πολιτικές της βασίλισσας και αφαίρεσε κάθε έλεγχο ξένων επιρροών στο βασίλειο με αποτέλεσμα οι Ευρωπαίοι και οι δυνάμεις που εκπροσωπούσαν να δρουν πιο άνετα και εκτεταμένα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η βασιλεία του να είναι επεισοδιακή, σύντομη και αιματηρή.

Η παρουσία ξένων συμφερόντων και η είσοδος του Χριστιανισμού στην πολιτική και θρησκευτική αρένα με μία δύναμη που όμοια της δεν υπήρχε σε προηγούμενες εποχές οδήγησε στην εμφάνιση ενός Μεσσιανικού παραδοσιακού κινήματος. Έχουμε ήδη πει ότι ο Χριστιανισμός βοήθησε στη δημιουργία της παραδοσιακής θρησκείας των Merina ως ξεχωριστής οντότητας χρησιμοποιούμενης από τη βασίλισσα εναντίον της επιρροής του Χριστιανισμού στον λαό και της αποδυνάμωσης της δικής της παραδοσιακά νομιμοποιημένης εξουσίας. Η αντιστροφή αυτής της πολιτικής κατά τη βασιλεία του Radama II σηματοδότησε την απόρριψη των παραδοσιακών πρακτικών, πράγμα που έδωσε ώθηση στη διαδικασία που μόλις περιγράψαμε και οδήγησε στην τελική τους μορφοποίηση ως κάτι ξεχωριστό και αυτόνομο που αντιτίθεται στον Χριστιανισμό, ένα φαινόμενο δηλαδή της ίδιας με αυτόν τάξης. Η αντίθεση αυτή εμφανίστηκε με έναν ιδιαίτερο τρόπο που ονομάζεται χορευτική μανία. Άτομα από διάφορες περιοχές του βασιλείου καταλαμβάνονταν από ανώνυμα πνεύματα που τα ανάγκαζαν να χορεύουν μέχρι τελικής πτώσης από εξάντληση. Το φαινόμενο ήταν κολλητικό και μεταφερόταν από πρόσωπο σε πρόσωπο. Οι χορευτές δεν ανέχονταν τη θέα κανενός αντικειμένου που σχετιζόταν με την Ευρώπη ή κυρίως τον Χριστιανισμό. Πολλές φορές υποστήριζαν ότι η Ranavalona είναι ζωντανή και θα γυρίσει πίσω να καθαρίσει τη χώρα από τις ξένες ευρωπαϊκές επιρροές. Το κίνημα αυτό ονομάστηκε Ramanenjana και κορυφώθηκε σε μία τεράστια χορευτική διαδήλωση που κατέληξε στην πρωτεύουσα και οδήγησε σε πολιτικό χάος και στον φόνο του βασιλέα.

Αυτό που είναι σημαντικό για μας είναι ότι κατά τη διάρκεια της βασιλείας της Ranavalona ο Χριστιανισμός εμφανίστηκε ως αντιστασιακό κίνημα εναντίον της βασιλείας που είχε ενδυθεί έναν παραδοσιακό μανδύα. Στη διάρκεια της βασιλείας του Radama II η βασιλεία έγινε χριστιανική και η αντιπολίτευση, η λαϊκή αντίσταση σε αυτήν, πήρε παραδοσιακό χρώμα. Αυτό δείχνει ότι ο Χριστιανισμός δε γινόταν αντιληπτός απλά και μόνο ως ένα ξενόφερτο φαινόμενο. Είχε γίνει Malagasy στο χαρακτήρα και έκφραση των εντόπιων

πολιτικών τάσεων. Πίσω από τα δύο κινήματα αντίστασης στη βασιλεία, το παραδοσιακό και το χριστιανικό, βρίσκεται μία μεγάλη αλήθεια. Η πολιτική εξάπλωση του βασιλείου είχε οδηγήσει σε αυξανόμενη εκμετάλλευση του λαού και αυξανόμενη αντίσταση από διάφορες ομάδες του πληθυσμού. Η αντίσταση αυτή σε κάθε περίπτωση έπαιρνε διαφορετικές μορφές. Θα ήταν λοιπόν λάθος να δούμε τον Χριστιανισμό ως απλώς μία ξενόφερτη δύναμη, όργανο των ιμπεριαλιστικών τάσεων των Ευρωπαίων ή την παραδοσιακή θρησκεία των Merina ως εντόπια αντίδραση σε ξένα συμφέροντα ή ως συντηρητική δύναμη την οποία εκμεταλλευόταν η εντόπια άρχουσα τάξη.

Πέραν της χορευτικής μανίας Ramanenjana, μια δεύτερη και ίσως πιο σημαντική εξέλιξη κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Radama II που επηρέασε τη μετέπειτα πολιτική ζωή της χώρας ήταν η άνοδος της δύναμης των λεγομένων πρωθυπουργών. Ο ίδιος ο Radama II είχε ανέλθει στη βασιλεία με τη βοήθεια των αρχηγών διάφορων φραξιών. Όταν η κατάσταση έφτασε στο απροχώρητο και έγινε κατανοητό ότι φαινόμενα ως την Ramanenjana υπονόμευαν τη βάση της ίδιας της βασιλείας και ο Radama II δεν έκανε τίποτε για να αντιδράσει οι άνθρωποι που τον έφεραν στην εξουσία τον δολοφόνησαν. Η επόμενη περίοδος ήταν η περίοδος των πρωθυπουργών που βέβαια κυβερνούσαν έμμεσα, έχοντας στο θρόνο μία βασίλισσα την οποία παντρευόντουσαν. Οι πρωθυπουργοί προσπάθησαν να αναβιώσουν την πολιτική της Ranavalona, να κρατήσουν δηλαδή τις αποικιοκρατικές δυνάμεις έξω από την πολιτική ζωή της Imerina. Αυτό όμως ήταν δύσκολο μιας και η ανάπτυξη του βασιλείου καθώς και η εξάπλωση του απαιτούσε μίαν ολοένα μεγαλύτερη γραφειοκρατία, τεχνολογία και στρατιωτικό εκσυγχρονισμό. Αυτοί ήταν άλλωστε και οι λόγοι εξ αιτίας των οποίων, όπως έχουμε δει, ο Radama I είχε αρχικά προσκαλέσει τους Βρετανούς. Μπροστά σε αυτά τα προβλήματα, οι πρωθυπουργοί δεν μπορούσαν παρά να διατηρήσουν κάποιου είδους σχέσεις με τους Ευρωπαίους. Δοκίμασαν λοιπόν μίαν άλλη τακτική: την εκμετάλλευση της αντιζηλίας και της διαφοράς συμφερόντων που χαρακτήριζε τις σχέσεις μεταξύ Βρετανών και Γάλλων. Η τακτική αυτή απέδωσε περιορισμένους καρπούς διότι οι δύο υπερδυνάμεις ήλθαν σε συνεννόηση και καθόρισαν ζώνες επιρροής. Έτσι, η Βρετανία πήρε υπό την «προστασία» της τη Ζανζιβάρη στο βορρά και η Γαλλία τη Μαδαγασκάρη. Τελικά, αυτό οδήγησε στην εισβολή της Γαλλίας στο νησί το 1896. Αλλά ας μείνουμε λίγο στις προηγούμενες δεκαετίες του 1860 και 1870.

Ο θάνατος του Radama II έφερε πάλι στο προσκήνιο την παραδοσιακή θρησκεία των Merina που έγινε θρησκεία του κράτους. Αυτή την φορά όμως η κατάσταση ήταν διαφορετική από αυτήν επί βασιλείας Ranavalona. Τώρα οι Χριστιανοί ήταν αριθμητικά πολύ περισσότεροι και πολύ πιο ισχυροί σε σχέση με προηγούμενες περιόδους. Αυτό οφείλεται

στον κεντρικό ρόλο που είχαν στη διαδικασία εκπαίδευσης και στην καταπολέμηση του αναλφαβητισμού. Έτσι παρόλο που η παραδοσιακή θρησκεία ήταν η θρησκεία του κράτους, ένας ολοένα αυξανόμενος αριθμός ιεραποστόλων κατέπλεε στο νησί οργανώνοντας ένα δίκτυο υπηρεσιών που ανταγωνιζόταν, για να μην πούμε ότι ήταν καλύτερο από, το δίκτυο του κράτους. Με αυτό τον τρόπο ο Χριστιανισμός και η εκκλησιαστική οργάνωση έγιναν πλέον ένα εγγενές στοιχείο του εθνικού σχεδιασμού και οργάνωσης του κράτους των Merina. Κάθε προσπάθεια καταπολέμησης τους θα οδηγούσε με μαθηματική ακρίβεια στην επανεμφάνιση του χάους των τελευταίων ετών της βασιλείας του Radama II. Από την άλλη πλευρά το γεγονός ότι η παραδοσιακή θρησκεία των Merina θεωρείτο ως επίσημη θρησκεία του κράτους οδήγησε στην εμφάνιση του Χριστιανισμού ως εθνικού κινδύνου, έναν κίνδυνο που το κράτος δεν μπορούσε να αντιμετωπίσει. Έπρεπε λοιπόν να βρεθεί μια δραστική λύση. Η λύση αυτή βρέθηκε και εφαρμόστηκε το 1869. Ο Χριστιανισμός έγινε η επίσημη θρησκεία του κράτους και η βασίλισσα μαζί με τον πρωθυπουργό βαφτίστηκαν Χριστιανοί. Αυτό έφερε την εκκλησιαστική οργάνωση και τη γραφειοκρατία στα χέρια της κυβέρνησης. Έτσι ο Χριστιανισμός και πιο σαφώς ο Protestant Congregationalism, έγινε το πλαίσιο οργάνωσης της διοικητικής μηχανής.

Τα ιεραποστολικά σχολεία έγιναν μέρος ενός οργανισμού παραγωγής γραφειοκρατών και στρατιωτικών της αυτοκρατορίας των Merina. Οι ιεραπόστολοι έγιναν, περίπου με τη θέληση τους, τεχνικοί διοικητικοί υπάλληλοι, σύμβουλοι και διαχειριστές του κράτους των Merina. Την ίδια στιγμή, τουλάχιστον προσωρινά, η παραδοσιακή θρησκεία και οι ομάδες που την προωθούσαν έχασαν τη δύναμη τους. Σε αυτό συνετέλεσε βέβαια και το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός δεν μπορούσε να ειπωθεί πλέον ως ξενόφερτη επιρροή που αντιβαίνει τα συμφέροντα του πολιτεύματος και του λαού, όπως είχε συμβεί στην περίοδο της βασιλείας της Ranavalona. Μόνον αργότερα οι Merina κατάλαβαν ότι ο Χριστιανισμός ως επίσημη θρησκεία δεν σημαίνει ότι το κράτος τον χρησιμοποιεί απλώς όπως στο παρελθόν είχε χρησιμοποιήσει άλλες λατρείες, αλλά ότι στην πραγματικότητα ο εκχριστιανισμός μέρους της άρχουσας τάξης συνεπάγεται ότι σιγά-σιγά ομάδες της τάξης αυτής με συγκεκριμένα συμφέροντα χάνουν την επαφή τους με τον λαό ή αν το θέλετε με τα εθνικά συμφέροντα του κράτους και προσδένονται στο άρμα μιας πρωτο-αποικιακής τάξης πραγμάτων. Όταν αυτό έγινε αντιληπτό, η επιστροφή στην παραδοσιακή θρησκεία κέρδισε κάποιο έδαφος αλλά τότε ήταν πολύ αργά.

Ένα άλλο στοιχείο της νέας κατάστασης ήταν μία εκτόνωση της διαφοράς μεταξύ Χριστιανισμού και παραδοσιακής θρησκείας, μιας και η κυβέρνηση υποβίβασε τη σημασία των μεταξύ τους διαφορών. Αυτό είχε αντίκτυπο όχι μόνον στο εσωτερικό της χώρας αλλά

και στο εξωτερικό όπου οι ιεραπόστολοι έγιναν ουσιαστικά οι εκπρόσωποι των Merina και του πολιτισμού τους αναλαμβάνοντας να εξηγήσουν στο κοινό, κυρίως στους Βρετανούς, τον πολιτισμό αυτόν. Το γεγονός αυτό οφείλεται σε δύο παράγοντες. Από τη μια οι ιεραπόστολοι είχαν αποκτήσει πολύ μεγάλη δύναμη λόγω της στενής τους σχέσης με την κυβερνητική ελίτ. Από την άλλη όμως φοβόντουσαν τις συνέπειες μιας πιο άμεσης επέμβασης των ευρωπαϊκών δυνάμεων στα εσωτερικά της Μαδαγασκάρης και τις συνέπειες μιας τέτοιας επέμβασης στη δίκη τους θέση. Πρέπει εδώ να τονισθεί ότι οι Προτεστάντες ιεραπόστολοι ποτέ δεν απολάμβαναν την εύνοια και την αρωγή των Βρετανών. Οι τελευταίοι στην αρχή τους χρησιμοποιούσαν ως συνδετικό τους κρίκο με τους Merina, αλλά σε περίπτωση όμως που το πλοίο βυθιζόταν η βρετανική διοίκηση δεν θα ήθελε να αναμειχθεί στην περισυλλογή των ιεραποστόλων ναυαγών.

Ποια ήταν η σχέση του Χριστιανισμού εκείνη την εποχή με την παραδοσιακή θρησκεία των Merina και πώς εμφανίζεται στην πράξη αυτή η υποβίβαση των μεταξύ τους διαφορών; Πρώτα από όλα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δεν έχουμε ακόμη μιλήσει για την φύση αυτής της θρησκείας και για τις δομές της. Έχουμε μόνον πει ότι έχει σχέση με δύο πράγματα: από τη μία τα πνεύματα των προγόνων που προσφέρουν την ευλογία τους στην κοινωνία (πράγμα που συνεπάγεται και την νομιμοποίηση αυτών που εμφανίζονται ως πνευματικοί μεσάζοντες, δηλαδή της κυβέρνησης/βασιλέως ή/και των γερόντων), και από την άλλη τις διάφορες λατρείες Sampy των φαρμακευτικών ουσιών. Αυτές οι τελευταίες, για λόγους στους οποίους δεν θα αναφερθούμε, ήταν περιφερειακά στοιχεία της θρησκευτικής παράδοσης των Merina αν τα συγκρίνουμε με τις ιδέες για τη θέση και σημασία των προγόνων, κλπ. Οι ιεραπόστολοι είναι δεδομένο ότι ήθελαν να αλλάξουν τις θρησκευτικές παραδόσεις των Merina αλλά στην ουσία δεν τις γνώριζαν καλά. Αποτέλεσμα ήταν ότι ήθελαν να επιτεθούν σε έναν εχθρό που δεν μπορούσαν να ορίσουν, άρα δεν μπορούσαν να τον εντοπίσουν. Οι θρησκευτικές ιδέες των Merina και οι μεταφυσικές τους ανησυχίες τους φαινόταν πολύ νεφελώδεις. Το μόνο κάπως χειροπιαστό αντικείμενο λατρείας ήταν οι φαρμακευτικές ουσίες και τα ιερά αντικείμενα που σχετιζόντουσαν με αυτές. Αυτός ήταν λοιπόν ένας από τους λόγους που η καταδίωξη των ιθαγενών θρησκευτικών πρακτικών περιοριστικό σχεδόν αποκλειστικά στην καταστροφή των λατρειών sampy.

Οι λατρείες όμως αυτές ήταν ένα πολύ μικρό μέρος της παραδοσιακής θρησκείας των Merina. Οι αρχές αυτές της θρησκείας ήταν τόσο βαθειά ριζωμένες στην κοινωνία που δεν μπορούσαν να γίνουν αντικείμενο εύκολης καταδίωξης. Όποιες και να ήταν οι προθέσεις των ιεραποστόλων στο θέμα αυτό πρέπει πάλι να τονίσουμε ότι οι τελευταίοι εξαρτώντο άμεσα από τους ίδιους τους Merina και δεν είχαν τη δυνατότητα να ζητήσουν τη βοήθεια των

ευρωπαϊκών δυνάμεων. Αυτό είχε ως άμεσο αποτέλεσμα, ο εκχριστιανισμός των Merina να συνεπάγεται την πρόσθεση νέων θρησκευτικών πεποιθήσεων και πρακτικών παρά την αντικατάσταση των ήδη υπαρχόντων από νέες χριστιανικές. Επίσης το ποια μέρη της χριστιανικής διδασκαλίας αφομοιώθηκαν από τους Merina και ποια αγνοήθηκαν πρέπει να μελετηθεί σε βάθος έτσι ώστε να καταλάβουμε το είδος και τη σημασία του προσηλυτισμού στον Χριστιανισμό. Για παράδειγμα, στις περισσότερες προσευχές τους οι σύγχρονοι Merina δεν αναφέρουν καθόλου το όνομα του Ιησού.

Η περίοδος λοιπόν από το 1868 έως το 1896 χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία ενός επίσημου Προτεσταντισμού. Πέραν της παραδοσιακής θρησκείας και των αντιπροσώπων της ένας σημαντικός αντίπαλος ήταν οι Καθολικοί ιεραπόστολοι. Αυτοί είχαν αρχίσει να εγκαθίστανται στο νησί από την εποχή του θανάτου της Ranavalona και όπως έχει λεχθεί η επιρροή τους δεν επεκτεινόταν πέρα από τους πληθυσμούς δούλων. Ο ισχυρισμός αυτός φαίνεται αληθής εάν λάβουμε υπ' όψιν μας το γεγονός ότι το δεύτερο μισό του 19ου αι. η συμμετοχή στην εκκλησία ήταν ουσιαστικά ταυτόσημη με ιθαγένεια ή εθνικότητα. Γι' αυτόν τον λόγο η κυβέρνηση δεν είχε καμιά διαθέσει να συμπεριλάβει τους σημαντικούς αριθμούς δούλων στους πιστούς της επίσημης εκκλησίας, μιας και αυτό θα τους αναβίβαζε στο ίδιο επίπεδο με τους ελεύθερους πολίτες κάτι που θα ήταν επικίνδυνο κοντά στην απόκτηση της ελευθερίας τους (το ίδιο πρόβλημα θα το αναλύσουμε πιο κάτω από την πλευρά της μεταβίβασης της προγονικής ευλογίας από τους γέροντες στους δούλους). Αλλά υπήρχε και άλλος ένας λόγος για την παρουσία των Καθολικών στο νησί. Σε μια αργοπορημένη προσπάθεια να διατηρήσουν μιαν αντιζηλία μεταξύ των Βρετανών και των Γάλλων που θα απέβαινε υπέρ τους, οι Merina ποτέ δε γύρισαν την πλάτη τελείως στον Καθολικισμό θεωρώντας, μάλλον λανθασμένα, ότι οι Βρετανοί είναι υπέρ των Προτεσταντών και οι Γάλλοι υπέρ των Καθολικών. Πέραν αυτού υπήρχε και ένας μικρός αριθμός ελεύθερων Merina που είχαν ασπασθεί τον Καθολικισμό.

Αν και είχε βρεθεί κάποια ισορροπία στα θρησκευτικά και στα εκκλησιαστικά θέματα του δεύτερου ημίσεως του 19ου αιώνας, στο μέτωπο της πολιτικής η κατάσταση ήταν πολύ περισσότερο χαώδης. Ο βασικός κίνδυνος προερχόταν από το εξωτερικό. Η συνθήκη του 1890 μεταξύ Βρετανίας και Γαλλίας έδιδε πλήρη δικαιώματα στο νησί στη δεύτερη. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η κυβέρνηση της Imerina πριν την επίθεση των Γάλλων το 1896 να βρεθεί μεταξύ σφύρας και άκμονος. Από τη μία πλευρά έπρεπε να διατηρεί την αποικιακή δύναμη σχετικά ικανοποιημένη, πράγμα που σήμαινε την απάρνηση εθνικών στόχων και στρατηγικών υπέρ μιας πολιτικής σύμφωνης με τους Γάλλους. Από την άλλη έπρεπε να είναι έτοιμη να τους αντιμετωπίσει στρατιωτικά σε περίπτωση άμεσης επίθεσης με σκοπό την κατάληψη του

νησιού και την ανατροπή του πολιτεύματος, κάτι που σήμαινε στρατιωτικές δαπάνες, εισφορές, κλπ. Υπήρχε δε και το νεοσυσταθέν εθνικιστικό (nationalistic) κίνημα που κατηγορούσε την κυβέρνηση για ενδοτισμό. Όλα αυτά είχαν ως αποτέλεσμα την αυξανόμενη αδυναμία του κράτους και την τελική του ήττα στα χέρια των Γάλλων το 1896.

Σε όλη αυτή την κατάσταση, η θρησκεία έπαιξε έναν πολύ περίπλοκο ρόλο. Ο Προτεσταντισμός, όπως είπαμε, είχε γίνει επίσημη θρησκεία του κράτους. Αυτό σήμαινε ότι σταδιακά εξισώθηκε με την έννοια του κράτους με τέτοιο τρόπο που η σκληρότητα και η διαφθορά του κρατικού μηχανισμού να μην ξεχωρίζουν από αυτές της εκκλησίας, άρα κατά την περίοδο αυτή, ο Προτεσταντισμός έχασε τον χαρακτήρα αντίστασης κατά του κράτους και της εξουσίας που είχε κατά την περίοδο της Ranavalona. Μία παραπέρα εξέλιξη στη σχέση Προτεσταντισμού και κράτους ήταν ότι η κυβέρνηση φρόντισε να καταστρέψει τις υπάρχουσες αυτόνομες ιθαγενείς εκκλησίες που δεν μπορούσε να ελέγξει. Η αντίδραση σε αυτή την κατάσταση ήταν διπλή: από τη μία, η αντι-χριστιανική παραδοσιακή θρησκεία των Merina που είχε αποκτήσει όπως είδαμε μία ξεχωριστή οντότητα κατά τη διάρκεια του 19ου αι. ανέκτησε πάλι τη δύναμη της ως κίνημα αντίστασης. Από την άλλη, μέσα στην προτεσταντική εκκλησία αναπτύχθηκε μία αντι-ευρωπαϊκή και αντι-κρατική θρησκευτική τάση. Όλη αυτή η θρησκευτική κινητικότητα όμως δεν προχώρησε προς την κατεύθυνση της αναγέννησης της παραδοσιακής θρησκείας για δύο λόγους. Πρώτον, παρόλο που πολλοί Merina ήταν αντι-ευρωπαϊστές, ήταν ειλικρινείς Χριστιανοί. Δεύτερον, καθ' όλην αυτή την περίοδο ο Καθολικισμός εξασκούσε μian όλο και αυξανόμενη επιρροή. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Radama II οι Καθολικοί ιεραπόστολοι είχαν αυξήσει την επιρροή τους στο νησί και, καθώς ήταν εναντίον της κυβέρνησης που ήταν κοντύτερα στους Προτεστάντες, εμφανίστηκαν ως ένα αντιπολιτευτικό κόμμα. Στη συνέχεια όμως, όπως ο εξωτερικός κίνδυνος γινόταν όλο και πιο συγκεκριμένος και εστιαζόταν στους Γάλλους, ο Καθολικισμός έχασε αυτόν τον χαρακτήρα του. Αυτό βοήθησε τον Προτεσταντισμό και τον εθνικισμό να βρουν κοινούς στόχους καινά συγκλίνουν στο επίπεδο της πολιτικής. Αυτή η κατάσταση έγινε, όπως θα δούμε, πολύ πιο σαφής με την έναρξη του ανταποικιακού αγώνα μετά το 1896.

Το βασικό πολιτικο-θρησκευτικό γεγονός που συνέβη αμέσως μετά από την επίθεση των Γάλλων ήταν μία επανάσταση εναντίον τους που ονομάστηκε mena lamba. Της επανάστασης ηγούντο ενωμένες διάφορες αντιχριστιανικές παραδοσιακές ομάδες. Η επανάσταση ήταν ιδιαίτερα αντι-προτεσταντικού χαρακτήρα διότι θεωρούσε τον εκχριστιανισμό του κράτους ως το βασικό πρόβλημα που οδήγησε στην αποικιοκρατική επίθεση και την απώλεια της ανεξαρτησίας. Οι γαλλικές αρχές όμως δεν κατενόησαν την

φύση της κατάστασης με αποτέλεσμα να θεωρούν ότι η επανάσταση διευθύνεται από κοινού από αξιωματούχους της Αυλής, τις προτεσταντικές εκκλησίες και τις ομάδες που είχαν παραδοσιακή θρησκεία. Έτσι λοιπόν τα μέτρα που πήραν για την κατάπνιξη της επανάστασης δεν ήταν τα πρόπονα. Το αντίθετο μάλιστα. Κατάφεραν να ενώσουν σε μία ανίερη συμμαχία όλες τις παραπάνω ομάδες εναντίον των Γάλλων κατακτητών. Αυτό βοήθησε περαιτέρω τον συμβιβασμό μεταξύ της παραδοσιακής θρησκείας και του Προτεσταντισμού. Στην αρχή, όπως είδαμε, αυτός ο συμβιβασμός ήταν αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ο Χριστιανισμός είχε εισαχθεί ως κάποιου είδους συμπλήρωμα της παραδοσιακής επίσημης θρησκείας. Μετά από την επανάσταση μεν τα δύο αυτά στοιχεία ενώθηκαν εναντίον των Γάλλων και του Καθολικισμού.

Αυτός ο συνασπισμός αντιστασιακών δυνάμεων και η γαλλική αντίδραση προς αυτόν απετέλεσαν το πλαίσιο της θρησκευτικής ζωής της χώρας μέχρι το 1960 που η Γαλλία έδωσε ανεξαρτησία στη Μαδαγασκάρη. Κατά τη διάρκεια όλης αυτής της περιόδου, από άποψη εσωτερικών συμμαχιών τα πράγματα άλλαξαν ελάχιστα. Γύρω στον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο δημιουργήθηκε ένα εθνικιστικό κίνημα, το VVS, που χτυπήθηκε σκληρά από τις αρχές. Πολλοί από τους αρχηγούς του κινήματος ήταν Προτεστάντες πάστορες. Η προτεσταντική εκκλησία ήταν από τους λίγους θεσμούς του κράτους των Merina που λειτουργούσαν κατά την αποικιοκρατική περίοδο. Στο VVS συμμετείχαν επίσης και λίγοι Καθολικοί ιερείς, πράγμα που δείχνει ότι αν αρχικά η σχέση μεταξύ Γάλλων και καθολικής εκκλησίας ήταν αρμονικές, με την πάροδο του χρόνου αυτό ίσχυε όλο και λιγότερο. Παρόλα αυτά, η Καθολική εκκλησία, σε αντίθεση με την προτεσταντική, δεν απετέλεσε ποτέ μέρος του εθνικιστικού κινήματος διότι έμεινε πάντα υπό την ηγεμονία Γάλλων ιερέων. Ο αριθμός των ιθαγενών ιερέων δεν ήταν τόσο σημαντικός.

Το επόμενο σημαντικό γεγονός της αποικιοκρατικής περιόδου στη Μαδαγασκάρη ήταν η επανάσταση του 1947. Ο δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος επέδρασε στα εσωτερικά του νησιού με έναν ιδιόζοντα τρόπο. Η γαλλική αποικιοκρατική διοίκηση είχε ακολουθήσει την κυβέρνηση του Vichy πιστεύοντας στην νίκη των δυνάμεων του Άξονα. Η θέση της όμως ήταν ιδιαίτερα αδύναμη και έτσι στο τέλος δεν μπόρεσε να αποκρούσει τις επιθέσεις των Βρετανών που κατέλαβαν το νησί. Οι Βρετανοί δεν κράτησαν τη Μαδαγασκάρη αλλά αμέσως την παρέδωσαν στην κυβέρνηση της Ελεύθερης Γαλλίας υπό την ηγεσία του στρατηγού de Gaulle. Η γαλλική αποικιοκρατική πολιτική της εποχής του πολέμου ήταν ιδιαίτερα προοδευτική. Δύο αιτίες μπορούμε να διακρίνουμε πίσω από αυτό. Πρώτον, υπήρξε Αμερικανική πίεση για την απελευθέρωση των αποικιών. Οι Ηνωμένες Πολιτείες είχαν στο μυαλό τους μία μεταπολεμική τάξη πραγμάτων που δεν άφηνε χώρο για τις μεγάλες

ευρωπαϊκές αυτοκρατορίες. Δεύτερον, η Γαλλία καθώς και άλλες αποικιοκρατικές δυνάμεις υπόσχονταν στις αποικίες έναν μεγαλύτερο βαθμό αυτονομίας μετά το πέρας του πολέμου. Έτσι ήλπιζαν να συνενώσουν τους λαούς των χωρών αυτών εναντίον του Ναζισμού και του Φασισμού. Δυστυχώς όμως, η απελευθέρωση της Γαλλίας το 1944 και η εγκαθίδρυση της συντηρητικής κυβέρνησης του de Gaulle δεν έφεραν αυτά τα αποτελέσματα. Οι Γάλλοι αθέτησαν τις υποσχέσεις τους. Στην Ινδοκίνα' αυτό οδήγησε στην έναρξη του πολέμου του Viet-Nam. Στη Μαδαγασκάρη η κατάσταση ήταν κάπως πιο ασαφής.

Από τη θρησκευτική πλευρά, η επανάσταση του 1947 συνδύαζε παραδοσιακές αντι-ευρωπαϊκές αντι-χριστιανικές ομάδες με ένα κίνημα προτεσταντικό. Παρ' όλη τη σημασία που η θρησκεία είχε για την κάθε επαναστατική ομάδα ξεχωριστά, ποτέ η επανάσταση στο σύνολο της δεν πήρε θρησκευτικό χαρακτήρα. Παρ' όλα αυτά, ο όρκος τον οποίο έδιναν οι επαναστάτες περιείχε στοιχεία του Προτεσταντισμού και της θρησκείας των προγόνων, μιας και εδίδετο στη Βίβλο και στη γη όπου ευρίσκοντο οι προγονικοί τάφοι. Ένα άλλο γεγονός που μας δείχνει τη σχέση της θρησκείας με την επανάσταση του 1947 είναι ότι η τελευταία εξερράγει την εποχή που σύμφωνα με τα έθιμα εορτάζεται η τελετή του βασιλικού λουτρού. Το βασιλικό λουτρό ήταν η κεντρική τελετή της βασιλείας μέχρι τον εκχριστιανισμό της βασίλισσας κατά την περίοδο των πρωθυπουργών. Η τελετή συνέχισε να εορτάζεται και μετά από αυτό το γεγονός αλλά απέκτησε χαρακτήρα περισσότερο χριστιανικό. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που δείχνει το γεγονός της σύμπτωσης της επανάστασης με τον εορτασμό της τελετής είναι η σαφής πλην έμμεση αναφορά και σύνδεση της επανάστασης με την προ-αποικιοκρατική κατάσταση ανεξαρτησίας.

Αν και η επανάσταση του 1947 δεν ήταν κυρίαρχα θρησκευτική η σχέση μεταξύ του Προτεσταντισμού και του εθνικισμού έγινε ισχυρότερη, κυρίως λόγω της αντίδρασης της αποικιοκρατικής κυβέρνησης. Από την αρχή του εθνικιστικού κινήματος οι Γάλλοι προσπάθησαν να μεγαλοποιήσουν τις διαφορές μεταξύ των Merina και των λαών που κατοικούσαν στις ακτές της Μαδαγασκάρης. Έτσι λοιπόν παρουσίασαν την επανάσταση του 1947 ως επανάσταση των Merina και μόνον, ενώ σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις δεν ήταν έτσι. Επίσης προσπάθησαν να παρουσιάσουν την επανάσταση ως προτεσταντική επανάσταση εναντίον των Γάλλων Καθολικών στηριζόμενοι στο γεγονός ότι ένας μεγάλος αριθμός Προτεσταντών ιερωμένων έλαβε μέρος σε αυτήν. Ο λόγος για τον οποίο οι Γάλλοι αποφάσισαν να ακολουθήσουν αυτήν την τακτική δεν ήταν μόνο για να απομονώσουν τους Merina από άλλους λαούς του νησιού, αλλά και για να προκαλέσουν ένα ταξικό ρήγμα μεταξύ των πλουσίων αστικών στρωμάτων του πληθυσμού που διέμεναν σε πόλεις και των χαμηλότερων στρωμάτων που διέμεναν στην ύπαιθρο. Πώς θα συνέβαινε κάτι τέτοιο;

Παρόλο που η αποικιοκρατική περίοδος είχε αρχίσει με την ήττα των Merina και την υποδούλωση του βασιλείου τους, σημαίνουσες προσωπικότητες των Merina ωφελήθηκαν από την νέα κατάσταση. Αυτοί οι άνθρωποι είχαν στο παρελθόν δεσμούς με τη βασιλική Αυλή και τον Προτεσταντισμό και είχαν μορφωθεί σε προτεσταντικά σχολεία τα οποία βέβαια συνέχισαν να λειτουργούν και μετά το 1896 και πρόσφεραν μεγάλες υπηρεσίες στην αποικία. Πολλές προσωπικότητες λοιπόν μπόρεσαν να διατηρήσουν ένα μεγάλο μέρος του πλούτου τους και να επωφεληθούν των νέων εκπαιδευτικών ευκαιριών που η αποικιοκρατία προσέφερε και στο νησί αλλά και στη Γαλλία. Δημιουργήθηκε λοιπόν σιγά-σιγά μία πλούσια μεσαία τάξη επαγγελματιών που διέμενε κυρίως στην πρωτεύουσα και κάλυπτε τις ανώτερες θέσεις του γραφειοκρατικού συστήματος, δημιουργώντας παράλληλα στενούς δεσμούς με τις τάξεις των πλουσίων γαιοκτημόνων και εμπόρων σε άλλα μέρη του νησιού. Εξαιτίας της φύσης του συγγενικού συστήματος των Merina οι άνθρωποι αυτοί έγιναν το κέντρο προσοχής της συγγενικής τους ομάδας, πολλά μέλη της οποίας εκμεταλλευόμενα αυτή τη σχέση αναρριχήθηκαν σε κάποια αξιώματα και έλαβαν μόρφωση πέραν του μέσου όρου ή του επιπέδου που θα επέτρεπε κανονικά η κοινωνική τους θέση. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα ένας σημαντικός αριθμός ατόμων που ευρίσκοντο κοντά στην αστική τάξη να θεωρήσει τα συμφέροντα του ταυτόσημα με τα συμφέροντα αυτής της τάξης. Βέβαια αυτό από την άλλη μεριά δημιούργησε μία τάξη προσώπων πολλά από τα οποία βρέθηκαν αργότερα στις επάλξεις του αντι-αποικιοκρατικού αγώνα.

Εδώ πρέπει κανείς να τονίσει ότι αυτή η κατάσταση δεν ήταν μοναδική στη Μαδαγασκάρη αλλά έχει παρατηρηθεί στις περισσότερες αποικιοκρατικές κοινωνίες. Τα επόμενα παραδείγματα θα αποσαφηνίσουν την κατάσταση. Ο Lord Thomas Babington Macaulay εξέδωσε το 1835 το Εκπαιδευτικό του Δελτάριο το οποίο, με μία μικρή μόνο δόση υπερβολής μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι άλλαξε την ροή της Ινδικής ιστορίας. Η Ινδία βρισκόταν τότε υπό την κυριαρχία της Βρετανικής Αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με το Δελτάριο η Βρετανία απεφάσιζε να δημιουργήσει μιαν Ινδική ελίτ που θα έπαιζε τον ρόλο του εντόπιου συμμάχου της στην ιμπεριαλιστική διαδικασία: μία τάξη προσώπων με Ινδικό αίμα και χρώμα αλλά με Αγγλικό γούστο, γέυση, ηθική και μόρφωση. Αυτή η ελίτ θα καθοδηγούσε την Ινδία προς ένα καλύτερο μέλλον. Φυσικά, το όλο εγχείρημα χαρακτηρίζεται από ένα παράδοξο: όσο πιο αγγλοποιημένος γίνεται ένας Ινδός, τόσο πιο αλλοτριωμένος γίνεται από το δικό του πολιτισμό τον οποίο μάλιστα υποτίθεται ότι εκπροσωπεί. Από την άλλη όμως μεριά τέτοιου ακριβώς είδους είναι οι άνθρωποι που ηγούνται του εθνικιστικού απελευθερωτικού αγώνα εναντίον των αποικιοκρατών. Σεβαστά παραδείγματα είναι οι Gandhi, Nehru, Radhakrishnan, Jinnah, Liakat, κλπ. (Akbar Ahmed, 1992:121). Το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση του

Αγγλο-Αιγυπτιακού Σουδάν όπου η αρχή του αντι-αποικιοκρατικού κινήματος εναντίον των Βρετανών έγινε το 1920 από τους λεγόμενους Graduates, δηλαδή τους Απόφοιτους του Gordon College στο Khartoum που αποτελούσαν τη μορφωμένη κατά τα βρετανικά πρότυπα σουδανική ελίτ (Holt & Daly, 1988).

Ας δούμε ένα ακόμη παράδειγμα που παρουσιάζει μιαν άλλη πτυχή του προβλήματος και μας επιτρέπει να καταλάβουμε τη γαλλική πολιτική στη Μαδαγασκάρη και την προσπάθεια των αποικιοκρατών να παρουσιάσουν την επανάσταση ως επανάσταση των Προτεσταντών Merina. Στη γαλλική «Ινδοκίνα» στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα, η εκπαιδευτική πολιτική που ακολούθησαν οι Γάλλοι είχε δύο διακηρυγμένους σκοπούς, που τελικά βοήθησαν στη δημιουργία μιας «ινδοκινεζικής» ταυτότητας που στο παρελθόν δεν υπήρχε μιας και πριν την αποικιοκρατία ο χώρος της «Ινδοκίνας» αποτελείτο από ανεξάρτητες μεταξύ τους κοινωνίες όπως το Viet-Nam, το Laos, το Siam, κλπ. Ο πρώτος σκοπός ήταν η απόσπαση του αποικιοκρατούμενου πληθυσμού από το άμεσο περιβάλλον. Ο στόχος των αποικιοκρατών ήταν η εξάλειψη μέσω της εκπαίδευσης της επιρροής της Κίνας και του Κινεζικού πολιτισμού. Παρόλο που από πολλούς αιώνες οι δυναστίες του Hanoi και της Hue είχαν υπερασπίσει την ανεξαρτησία τους από το Beijing, η επιρροή των Κινέζων στον τρόπο οργάνωσης της γραφειοκρατίας και της κρατικής οργάνωσης είχε ως μοντέλο της την Κίνα. Οι εξετάσεις των δημοσίων υπαλλήλων προέβλεπαν γραπτή εξέταση των Κομφουκιανών κλασικών συγγραφέων, ενώ όλα τα επίσημα έγγραφα του κράτους ήταν γραμμένα με κινεζικούς χαρακτήρες.

Αυτή η κατάσταση δεν άρεσε καθόλου στις γαλλικές αποικιακές αρχές που θεωρούσαν αυτήν την κοντινή σχέση των αποικιών τους με την Κίνα επικίνδυνη, σε μία εποχή μάλιστα που τα έργα Κινέζων μεταρρυθμιστών όπως οι K'ang Yu-wei και Liang Ch'i-ch'ao και εθνικιστών όπως ο Sun Yat-sen, έκαναν την εμφάνιση τους νότια από τα σύνορα. Γι' αυτό, η εκπαιδευτική πολιτική που ακολούθηθηκε στις αποικίες προσπάθησε να καταστρέψει κάθε τέτοια σχέση με την Κίνα. Έως το 1918 η εξέταση Κομφουκιανικών κειμένων είχε καταργηθεί και η στρατολόγηση στον αποικιοκρατικό δημόσιο τομέα γινόταν σύμφωνα με το καινούργιο εκπαιδευτικό ενός φωνητικού λατινικού αλφαβήτου που υποτίθεται ότι στην πραγματικότητα αποτελούσε τη «φυσική» γλώσσα της «Ινδοκίνας». Αυτή η ενέργεια είχε ως αποτέλεσμα τα γραπτά των προηγούμενων γενεών και όλη η Κινεζική λογοτεχνία να είναι ακατανόητα στην πρώτη γενεά αποικιοκρατούμενων Βιετναμέζων.

Ο δεύτερος στόχος της αποικιοκρατικής εκπαιδευτικής πολιτικής ήταν να δημιουργήσει μία προσεκτικά ελεγχόμενη κάστα «Ινδοκινέζων» που μπορούσαν να γράφουν και να διαβάζουν γαλλικά έτσι ώστε να αποτελέσουν τον πυρήνα του δημόσιου τομέα που θα

υπηρετεί πιστά, με αφοσίωση και ευγνωμοσύνη την αποικιοκρατική διοίκηση. Αυτοί οι άνθρωποι, λόγω της ανώτερης τους μόρφωσης είχαν χάσει την πολιτισμική τους ταυτότητα και ήταν τα κατάλληλα άτομα για τις κατώτερες και μέσες δημόσιες θέσεις. Αυτό που οι Γάλλοι όπως και όλοι οι αποικιοκράτες δεν είχαν λάβει υπ' όψιν τους ήταν ότι μία τέτοια ομάδα ανθρώπων δεν μπορεί να μείνει για καιρό υποταγμένη στα αποικιοκρατικά όνειρα της ξένης άρχουσας τάξης. Οι Γάλλοι κατασκεύασαν την «Ινδοκίνα» και φρόντισαν να την αποσπάσουν από τον άμεσο πολιτικό περίγυρο της έτσι ώστε να δημιουργήσει μια ανεξάρτητη ταυτότητα που πίστευαν ότι εκείνοι και μόνον εκείνοι μπορούσαν να ελέγχουν. Η πραγματικότητα απέδειξε ότι αυτή η ταυτότητα, κατασκευασμένη ή μη απετέλεσε τη βάση για την ανάπτυξη του ιθαγενούς εθνικισμού (Anderson, 1991: 124ff). Στην περίπτωση των Merina οι Γάλλοι δεν χρειάστηκε να κατασκευάσουν μια καινούργια ταυτότητα. Προσπάθησαν όμως να καταστρέψουν τις σχέσεις των Merina με τους άλλους υποδουλωμένους λαούς του νησιού. Με τον τρόπο αυτό όμως έδιναν νέα ώθηση στον εθνικισμό των Merina.

Από την άλλη μεριά τώρα υπήρχε η πλειοψηφία αυτών που δεν είχαν καμία πρόσβαση στον κόσμο τον οποίο περιγράψαμε. Τέτοιοι ήταν πάρα πολλοί ελεύθεροι Merina και η συντριπτική πλειονότητα των δούλων. Αυτοί οι άνθρωποι αντελήφθησαν την ταξική τους θέση στην αποικιοκρατική κοινωνία και τα κοινά τους συμφέροντα με μη-Merina πληθυσμούς που με ελάχιστες εξαιρέσεις είχαν περιέλθει σε δεινή θέση, τόσο πολιτικά όσο και οικονομικά. Έτσι λοιπόν, ο ταξικός διαχωρισμός της Μαδαγασκάρης κατά την αποικιοκρατική περίοδο δεν καθρεφτιζόταν σε διαχωρισμούς του τύπου Merina/μη-Merina ή Προτεστάντες/μη-Προτεστάντες. Αυτό που μπορούμε να πούμε είναι ότι η διαφοροποίηση μεταξύ Προτεσταντών και μη-Προτεσταντών αντικατοπτριζόταν στην ταξική υφή της κοινωνίας των Merina στο βαθμό που ο Προτεσταντισμός ήταν συνδεδεμένος με ομάδες υψηλού status του πρώην ανεξάρτητου βασιλείου των Merina. Έτσι, με το να παρουσιάζουν οι αποικιακές αρχές τους επαναστάτες ως Προτεστάντες εθνικιστές, μέλη της Malagasy ελίτ, προσπαθούσαν να δημιουργήσουν ένα τέτοιο ρήγμα στις δυνάμεις των επαναστατών που θα απέτρεπε τις λαϊκές μάζες από το να τις ακολουθήσουν.

Η επανάσταση του 1947 δεν είχε βέβαια καμία επιτυχία και πνίγηκε στο αίμα. Η Μαδαγασκάρη έμεινε γαλλική αποικία ως το 1960 και η κατάσταση λίγο έως πολύ παρέμεινε όπως την περιγράψαμε. Η νέα κυβέρνηση υπό την προεδρία του Tsiranana ανέλαβε τη διακυβέρνηση της χώρας από τους Γάλλους. Ο Tsiranana ήταν αρχικά Malagasy εθνικιστής αλλά μετά το 1947 έγινε όργανο των Γάλλων οι οποίοι όπως είδαμε παρουσίαζαν τους Merina ως τους μόνους αντιπάλους τους σε αντίθεση με τους παράκτιους λαούς του νησιού. ΟΙ

πρώην αποικιοκράτες έδωσαν τεράστια οικονομική και στρατιωτική βοήθεια στον Tsiranana ο οποίος έμεινε στην εξουσία μέχρι το 1972 χωρίς να φέρνει σοβαρές αντιρρήσεις στη γαλλική κυβέρνηση. Ήταν με λίγα λόγια μία κυβέρνηση που μάλλον πρόσκειτο προς τη Γαλλία παρά νοιαζόταν για το μέλλον του νησιού. Η αντιπολίτευση στο κόμμα του Tsiranana ήταν το AKFM, ένα κόμμα που σύμφωνα με την επίσημη προπαγάνδα της κυβέρνησης και των Γάλλων σχετιζόταν με επιτυχημένους Προτεστάντες Merina. Αυτό ενίσχυσε ακόμη περισσότερο την άποψη ότι ο Προτεσταντισμός και ο εθνικισμός έχουν στενές σχέσεις.

Στην πραγματικότητα όμως εμφανίστηκε στην περίοδο του Tsiranana και μια άλλου είδους αντιπολίτευση. Ενώ από τις αρχές του αιώνα οι αποικιοκρατικές κυβερνήσεις και η κυβέρνηση του Tsiranana εξωθούσε τους αστούς αντι-Γάλλους εθνικιστές και τα χαμηλότερα στρώματα του πληθυσμού σε μία πιο στενή σχέση, από το τέλος της δεκαετίας του 1960 η κατάσταση άλλαξε και οι δύο αυτές ομάδες άρχισαν να αναπτύσσουν έναν ανταγωνισμό κυρίως στην επαρχία. Παρόλο που η αστική τάξη ήταν αντίθετη προς την κυβέρνηση του Tsiranana η οικονομική τους κατάσταση βελτιώθηκε. Αυτό τους οδήγησε σε σύγκρουση με τις φτωχότερες αγροτικές τάξεις και επέφερε τελικά την πτώση της κυβέρνησης. Αυτό που θέλω να παρατηρήσω είναι ότι η αλλαγή του 1972 είχε και θρησκευτική σημασία μιας και οι αγροτικές τάξεις εμφάνισαν ένα έντονο αντι-χριστιανικό στοιχείο. Αυτό είναι μία ένδειξη ότι για τους αγρότες και ο Προτεσταντισμός και ο Καθολικισμός συνδέθηκαν με πλούσιους εμπόρους, δικηγόρους και γιατρούς που μάλλον προσπαθούσαν να εκμεταλλευθούν τους συμπολίτες τους παρά οτιδήποτε άλλο. Αυτό δείχνει τη βαθιά πεποίθηση του λαού ότι οι κεντρικοί θεσμοί πέφτουν πάντοτε στα χέρια μιας αστικής ελίτ και γι' αυτόν τον λόγο πρέπει να αντιμετωπίζονται με μεγάλη επιφυλακτικότητα.

II. Εαυτός και Άλλος

Το παιχνίδι των δύο χριστιανικών δογμάτων και της παραδοσιακής θρησκείας, αν μπορούμε να το ονομάσουμε έτσι, οι διάφοροι συνειρμοί, γεννήματα των ιστορικών καταστάσεων και της πολιτικής δράσης, δημιουργήματα και συντελεστές του αρχαίου βασιλείου των Merina και των αποικιοκρατικών δυνάμεων, έχουν σημαδέψει την πορεία του νησιού μέχρι σήμερα και έχουν πάρει μία λίγο ως πολύ σταθερή θέση στη συνείδηση των ανθρώπων. Ο Προτεσταντισμός έχει συσχετισθεί με τον εθνικισμό χωρίς να έχει αποβάλλει απόλυτα τα στοιχεία που τον διαχωρίζουν από την παραδοσιακή θρησκεία των Merina. Από την άλλη ο Καθολικισμός φαίνεται να είναι πολύ πιο κοντά στο καθεστώς, στην αποικιοκρατική τάξη πραγμάτων. Όλα αυτά, θα πει κάποιος, είναι μέρος της ιστορίας των Merina αλλά, στο κάτω-κάτω της γραφής, πρέπει να κοιτάξουμε μπροστά, να κάνουμε μία καινούργια αρχή μετά την

ανεξαρτησία, μετά την αλλαγή της κυβέρνησης το 1972. Τα πράγματα όμως δεν είναι έτσι. Το παρελθόν είναι παρόν στο παρόν και του δίνει μία άλλη διάσταση, το κάνει να γίνεται αντιληπτό με έναν ιδιαίτερο τρόπο. Αυτόν τον τρόπο θα σκιαγραφήσουμε σήμερα.

Οι σύγχρονοι Merina βλέπουν τον εαυτό τους και την κοινωνία τους σε μία διαδικασία ριζοσπαστικών αλλαγών. Εδώ και πάρα πολύ καιρό, για γενιές ολόκληρες τα πράγματα δεν είναι όπως ήταν ή ίσως όπως θα έπρεπε να ήταν. Οι άνθρωποι εμφανίζονται αντιμέτωποι δύο διαφορετικών, αντιτιθεμένων αρχών που κυβερνούν τη ζωή τους. Αυτά τα δύο σύνολα αποτελούν και κώδικες πράξης μιας και το κάθε τι που γίνεται, το κάθε τι που συμβαίνει σχετίζεται με ένα από αυτά τα δύο σύνολα αρχών. Αυτού του είδους η άποψη είναι ιστορική διότι βασίζεται σε μία αντίθεση που εννοιοποιείται μέσα από την ιστορία. Στην αρχή τα πράγματα γινόντουσαν σύμφωνα με τα Malagasy έθιμα. Αυτό ήταν στην εποχή Malagasy. Μετά όμως ήλθαν οι Ευρωπαίοι, οι ξένοι, οι vazaha και η κατάσταση άλλαξε. Από τότε μέχρι σήμερα είναι ο καιρός, η εποχή των vazaha. Αυτή η αντίθεση Malagasy-vazaha είναι εμφανής σε κάθε στιγμή στη ζωή του ατόμου και αντικατοπτρίζεται σε όλες του τις πράξεις. Ας ξεκινήσουμε από κάτι που φαίνεται απλό και ουδέτερο, την ενδυμασία. Παρόλο που η ποικιλία που χαρακτηρίζει τα ρούχα των ανθρώπων είναι πολύ μεγάλη μπορούμε να τη δούμε ως ένα συνεχές που τα δύο του άκρα αντιπροσωπεύουν δύο ακραίες καταστάσεις, την Malagasy και την vazaha ή Tananarive, που ονομάζεται έτσι επειδή εντοπίζεται γεωγραφικά στην ομώνυμη πρωτεύουσα του νησιού. Εδώ θα σταθώ σε δύο είδη ρουχισμού, το καπέλο και το γυναικείο σάλι.

Η ποικιλία καπέλων που αντικρίζει ο επισκέπτης στη Μαδαγασκάρη ξεπερνά κάθε προσδοκία. Καπέλα απ' όλα τα υλικά, σε όλα τα σχέδια, χρώματα, σχήματα. Αυτό που φαίνεται να είναι το πιο δημοφιλές είναι ένα σχέδιο με σχετικά φαρδύ γείσο που προφυλάσσει και από τον ήλιο. Από την άλλη, οι πιο ευκατάστατοι κάτοικοι της πρωτεύουσας φαίνεται να προτιμούν κάποια ευρωπαϊκά είδη καπέλων, όπως τα Tyroléζικα και άλλα. Αυτά τα καπέλα θεωρούνται vazaha σε αντίθεση με τα άλλα που θεωρούνται Malagasy. Ανάλογα λοιπόν με τι είδους καπέλο φορά κάποιος κατατάσσεται σε μία από τις δύο κατηγορίες, ως άνθρωπος δηλαδή που ακολουθεί έναν σχετικά ιθαγενή τρόπο ζωής και σέβεται τις παραδόσεις ή ως κάποιος που έχει ή προσπαθεί να εξευρωπαϊσθεί. Το ίδιο φυσικά συμβαίνει και με τα ρούχα, αν είναι παραδοσιακά ή αν είναι ευρωπαϊκά κοστούμια. Στις γυναίκες τα ρούχα είναι περίπου ευρωπαϊκού χαρακτήρα, φούστες φορέματα, αλλά η έμφαση δίνεται στο μάκρος. Τα κάπως πιο μακριά και σεμνά φορέματα θεωρούνται πιο Malagasy. Αυτό όμως που είναι σημαντικό και δείχνει προς τα πού κλίνει η γυναίκα είναι ένα σάλι που ονομάζεται lamba. Το σάλι αυτό φοριέται πάνω από τη μπλούζα ή το φόρεμα και σκεπάζει τους ώμους. Πολλές φορές

χρησιμοποιείται για τη μεταφορά μικρών παιδιών. Η μη χρησιμοποίηση του lambda θα ήταν σημάδι τέλειας αποστροφής της παράδοσης Malagasy και εναγκαλισμός του τρόπου ζωής vazaha, κάτι που έχει πολιτισμική αλλά και πολιτική σημασία. Τέτοιου είδους αντιθέσεις στα ρούχα και ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύονται από τους ιθαγενείς πληθυσμούς είναι πολύ σημαντικός γιατί μας δείχνει αυτό που λέμε προς τα που φυσά ο άνεμος σε σχέση με τον ευρωπαϊκό τρόπο ζωής και σκέψης.

Έτσι λοιπόν ένα άλλο αντίστοιχο παράδειγμα, αυτή την φορά από τον αραβικό κόσμο, είναι η χρήση ή όχι των blue-jeans. Πέρα από την ρήση του Umberto Eco ότι η σκέψη σιχαίνεται το σφίξιμο και ότι ένα ρούχο που σφίγγει τα γεννητικά όργανα κάνει τους ανθρώπους να σκέφτονται διαφορετικά, το blue-jean δεν έχει «τιάσει» στον αραβικό κόσμο. Ο λόγος είναι αρκετά απλός. Το blue-jean είναι σύμβολο του Δυτικού τρόπου ζωής και σκέψης ή ακόμη πιο σαφώς του αμερικανικού τρόπου ζωής. Στις ισλαμικές κοινωνίες το κοινωνιολογικό δίλλημα Ισλάμ ή Δύση, εμφανώς συνωθούμενο από αναμνήσεις από την αποικιοκρατία και την πεποίθηση ότι η Αμερική βοηθά το Ισραήλ σε βάρος του αραβικού κόσμου, κάνουν τη χρήση του blue-jean σημείο πολιτικής αναφοράς. Η νεολαία, φορώντας blue-jeans, ονομάζεται ή στιγματίζεται ως φιλοδυτική. Αντίστοιχο παράδειγμα είναι η γραβάτα. Η γενιά του 1960 των ηγετών του μουσουλμανικού κόσμου όπως ο Nasser της Αιγύπτου, ο Ayub του Πακιστάν, ο Shah της Περσίας, ο Sukarno της Ινδονησίας προσπαθούσαν να κυβερνήσουν τα κράτη τους σύμφωνα με εθνικιστικά πρότυπα που είχαν ως πηγή του τον ευρωπαϊκό μοντερνισμό παρά την ισλαμική εθνική κληρονομιά των αντίστοιχων κρατών τους. Όλοι φορούσαν γραβάτα. Όλοι απέτυχαν πολιτικά και η πολυπόθητη πρόοδος δεν ήλθε. Ειδικά οι αραβικές χώρες εξευτελίστηκαν στα χέρια του «δυτικού» Ισραήλ. Η επόμενη γενιά ηγετών εμφανίστηκε πολύ πιο προσεκτική στην επιλογή ιδεολογικών φίλων. Το Ισλάμ έκανε την επανεμφάνιση του ως κεντρική ιδεολογία που προσφέρει εναλλακτική λύση στην αποτυχία εφαρμογής του ευρωπαϊκού μοντέλου. Όσοι από τους ηγέτες εμφανίστηκαν ως πρόμαχοι του Ισλάμ, δεν εμφανίστηκαν ποτέ με γραβάτα ή ευρωπαϊκή ενδυμασία. Ανάμεσα τους οι King Fayal της Σαουδικής Αραβίας, King Hassan του Μαρόκο, Ayatollah Khomeini του Ιράν, Zia Ul Khak και Benazir Bhutto του Πακιστάν, al-Sadiq al-Mahdi του Σουδάν, κλπ. (Akbar Ahmed, 1992: 193ff). Αλλά ας ξαναγυρίσουμε στους Merina και ας δούμε πως πέρα από τα ρούχα η αντίθεση Malagasy-vazaha χαρακτηρίζει την ποιότητα αλλά και την ακεραιότητα της ζωής με έναν τρόπο που δεν είναι ευθύς και χωρίς προβλήματα. Ας πάμε λοιπόν στην Tananarive, την πρωτεύουσα.

Η Tananarive βρίσκεται στο κέντρο της περιοχής που παλιά καταλάμβανε η αυτοκρατορική Imerina. Παρόλο που ο πληθυσμός της περιοχής είναι στην πλειοψηφία του

αγροτικός, η Tananarive είναι το εμπορικό, διοικητικό και γραφειοκρατικό κέντρο ολόκληρης της Μαδαγασκάρης. Έτσι λοιπόν, από τη μία μεριά, είναι το κατ' εξοχήν σύμβολο του διεθνούς μοντερνισμού που είναι ταυτόχρονα ποθητός και ζηλευτός για την αφθονία των αγαθών του και για τις ευκολίες που τον χαρακτηρίζουν και απειλητικός για τους κινδύνους και τις ψεύτικες υποσχέσεις που τον διακρίνουν. Η Tananarive λοιπόν είναι η καρδιά του τρόπου ζωής vazaha. Από την άλλη όμως μεριά, η πρωτεύουσα βρίσκεται στην καρδιά του παλιού βασιλείου των Merina και είναι το κυρίαρχο σύμβολο της κατάστασης Malagasy. Στην πρωτεύουσα εκτός από το εμπορικό κέντρο, τα κτήρια γραφείων, τους κινηματογράφους, τις πρεσβείες και τα όποια άλλα μοντέρνα αξιοθέατα που υπάρχουν σε όλες τις αστικές περιοχές του κόσμου, μπορεί κανείς να δει τα παλάτια των βασιλέων των Merina και των πρωθυπουργών, καθώς και τα σπίτια και τάφους πολλών επιφανών οικογενειών του παρελθόντος. Έχουμε λοιπόν μία πόλη στην οποία οι πρόγονοι είναι θαμμένοι, η μοναρχία είναι ορατή, το παρελθόν είναι παρόν ανάμεσα σε μοτοσυκλέτες, βενζινάδικα, ραπτομηχανές, ραδιόφωνα, λάμπες πετρελαίου και άλλα είδη τα οποία είναι απόλυτα απαραίτητα στη ζωή όλων των Merina σήμερα, κυρίως στην επαρχία. Η Tananarive φαίνεται να ελέγχει και να ελέγχεται από όλα αυτά τα αντικείμενα και από τις δομές που βρίσκονται από πίσω τους.

Αυτή η αμφισημία στο επίπεδο του ιδεολογικού ελέγχου και της οικονομίας μας δίνει το στίγμα του γενικότερου προβλήματος της αντίθεσης μεταξύ της καταστάσεως Malagasy και της καταστάσεως vazaha. Ο έλεγχος των πραγμάτων vazaha έρχεται από ανθρώπους που «ξέρουν πράγματα» (mahay zavatra), αλλά αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι αυτοί δε γνωρίζουν την ίδια στιγμή τα πράγματα Malagasy, δεν έχουν γνώση των εθίμων (mahay fomba). Αυτή η γνώση βρίσκεται στην κατοχή των γερόντων που εξασκούν παραδοσιακή εξουσία μέσα σε κάποια πλαίσια. Η γνώση των πραγμάτων vazaha δεν φαίνεται να ακολουθεί κάποιους κανόνες, δεν είναι περιτριγυρισμένη από ένα ενοποιητικό σύνολο και γι' αυτό είναι ως ένα βαθμό μη υποκείμενη στον νόμο. Γνώση των εθίμων συνεπάγεται σοφία. Γνώση των πραγμάτων συνεπάγεται πονηράδα, δεξιότητα. Είναι αυτό που στα αγγλικά ονομάζεται street wise και που πολλές φορές αντιπαρατίθεται στην ακαδημαϊκή μόρφωση, στην κουλτούρα και εκλέπτυνση του χαρακτήρα. Είναι, αν το θέλετε, αυτό που εδώ στην Ελλάδα ονομάζουμε γνώση που προέρχεται από το «πανεπιστήμιο της ζωής», το δρόμο και τη δράση, μία έννοια που δεν έχει άμεσα να κάνει με τη λαϊκή παράδοση. Στην περίπτωση των Merina μια τέτοιου είδους γνώση -και η αντίστοιχη συμπεριφορά που την ακολουθεί, επεκτείνεται και στις δυτικοποιημένες, λιγότερο ή περισσότερο, υψηλότερες τάξεις. Η αντίθεση αυτή μεταξύ Malagasy και vazaha δεν είναι όμως τόσο απλή και ευδιάκριτη παντού και πάντα. Τρία στοιχεία κάνουν την εικόνα πολύ πιο περίπλοκη αλλά και δυναμική. Αυτά είναι οι

χριστιανικές εκκλησίες, τα πολιτικά κόμματα και η εκπαίδευση.

Ειδικά η προτεσταντική εκκλησία έχει προσδώσει μία παραπάνω διάσταση στη ζωή των Merina. Μία λέξη που έχει παρθεί από τα γαλλικά είναι η λέξη *barbare*, δηλαδή βάρβαρος, αγροίκος. Το αντίθετο του *barbare* είναι να είναι κάποιος Χριστιανός. Αυτόματα αυτό σημαίνει ότι κάποιος ο οποίος δεν έχει πρόσβαση στα πράγματα *vazaha* είναι *barbare* κάτι που δεν θεωρείται καθόλου καλό από κάμμουα άποψη. Την ίδια όμως στιγμή και η βαθιά γνώση της παραδοσιακής ηθικής και του κώδικα ευγένειας και φιλοφροσύνης, πραγμάτων δηλαδή *Malagasy*, δείχνει ότι κάποιος δεν είναι *barbare*. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι η αντίθεση μεταξύ *Malagasy* και *vazaha*, από τη μια και η σχέση των εννοιών *barbare* και Χριστιανός από την άλλη είναι ασυμβίβαστες μεταξύ τους, αφού κάτι που είναι ξενόφερτο, η εκκλησία, θεωρείται ηθικά ανώτερο.

Αυτού του είδους η αντίθεση δεν έχει λυθεί απόλυτα, αν και η ιστορία την οποία έχουμε ήδη αναπτύξει μας δίνει την πιθανότητα μιας λύσης. Σύμφωνα με αυτήν τη λύση, η προτεσταντική εκκλησία είναι η «θρησκεία των προγόνων», άρα μπορεί να εγγραφεί μαζί με τα πράγματα *Malagasy* και όχι τα πράγματα *vazaha*. Από την άλλη μεριά, ο Καθολικισμός, μία εκκλησία που είναι σχετικά καινούργια στο νησί θεωρείται ότι ανήκει στα κατεξοχήν πράγματα *vazaha*, στην τάξη αυτή που κατέστρεψε το αρχαίο βασίλειο των Merina.

Η περίεργη αυτή σύνδεση των πραγμάτων *Malagasy* με τον Προτεσταντισμό φαίνεται να ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο εξαιτίας της πολιτικής κατάστασης στη δεκαετία του 1970. Τότε η κυβέρνηση του Tsirirana και το Σοσιαλδημοκρατικό κόμμα (PSD) θεωρείτο από πολλούς Merina ως αντι-Merina και ως συνδεδεμένη με λαούς που στο παρελθόν αντιστάθηκαν στην επέκταση του παραδοσιακού βασιλείου των Merina. Από την άλλη μεριά, το AKFM που αποτελούσε την αντιπολίτευση στηριζόταν από Merina ελευθέρως καταγωγής και είχε στην αρχηγία του πολλούς Προτεστάντες ιερείς. Αυτή η κατάσταση κάνει τη σχέση μεταξύ PSD, *vazaha* και Καθολικισμού από τη μία και AKFM, *Malagasy* και Προτεσταντισμού από την άλλη, πιο κατανοητή. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι λύνει την αντίφαση περί της οποίας μιλήσαμε πιο πάνω. Αυτό που συμβαίνει, η ένωση του «καλού» Χριστιανισμού με τα «καλά» προγονικά *Malagasy* είναι προβληματική. Ας δούμε γιατί.

Οι περισσότεροι πάστορες της προτεσταντικής εκκλησίας είναι σημαντικοί παράγοντες της κοινωνίας των Merina στην επαρχία κάτι που συνεπάγεται ότι έχουν την οικονομική δυνατότητα να είναι πιο κοντά στα πράγματα *vazaha*. Επίσης το προτεσταντικό κήρυγμα προσπαθεί να πείσει τους Merina να απαρνηθούν τις παραδοσιακές τους τελετές που αποτελούν μέρος των πραγμάτων *barbare*. Έτσι η προτεσταντική εκκλησία είναι ταυτόχρονα ένας θεσμός που υπερασπίζει τα πράγματα *Malagasy* από τη λαίλαπα του ευρωπαϊσμού και

την επέλαση του Καθολικισμού την ίδια στιγμή που προσπαθεί να τα καταστρέψει. Το πρόβλημα όμως γίνεται αντιληπτό περισσότερο στα υψηλά εκκλησιαστικά κλιμάκια, στους ιερείς, τους ευαγγελιστές και τους ένθερμους οπαδούς τους παρά στον απλό λαό που αποτελεί το εκκλησίασμα. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η προτεσταντική εκκλησία είναι την ίδια στιγμή προοδευτική και συντηρητική σε διαφορετικά επίπεδα και ο καθένας προσπαθεί να προσαρμόσει τον εαυτό του μέσα σε αυτά τα πλαίσια. Το ίδιο πρόβλημα βέβαια εμφανίζεται και στην εκπαίδευση που θεωρείται ξενόφερτη, ενώ την ίδια στιγμή αναγνωρίζεται ο σημαντικός της ρόλος στην προώθηση μιας γενικότερης μόρφωσης που δεν θεωρείται κακή ή μη-επιθυμητή

Όλα αυτά συνθέτουν έναν ιδιαίτερα περίπλοκο καμβά όπου ένα από τα κυρίαρχα στοιχεία του είναι ότι η σημερινή πολιτική τάξη θεωρείται ως συνέχεια του έργου των αποικιοκρατών και ως εκ τούτου συνέχεια του εξευτελισμού των Merina στα χέρια των ξένων. Αυτό το συναίσθημα εκτείνεται όπως είδαμε σε όλα τα αντικείμενα που μπορούν να χαρακτηρισθούν ως ευρωπαϊκά ή τουλάχιστον μη παραδοσιακά, καθώς και στις ιδέες και στις αναλύσεις και κατανόηση ιστορικών γεγονότων. Στην ιστορική μας αναφορά είδαμε πως αυτού του είδους η αντίθεση μεταλλάσσεται σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους. Ας μου επιτραπεί και πάλι να τονίσω, μιας και αυτό το σημείο είναι κεντρικό στη συλλογιστική μας για τους Merina. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Radama η αντίθεση ήταν μεταξύ προτεσταντικού Χριστιανισμού και παραδοσιακής θρησκείας.

Κατά τη διάρκεια της βασιλείας της Ranavalona η αντίθεση ήταν μεταξύ παραδοσιακής θρησκείας και Χριστιανισμού. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Radama II (1861-3) η αντίθεση ήταν μεταξύ Χριστιανισμού και παραδοσιακής θρησκείας. Κατά τη διάρκεια της ανόδου στην εξουσία των πρωθυπουργών η αντίθεση ήταν μεταξύ προτεσταντικού Χριστιανισμού από τη μια και παραδοσιακής θρησκείας και Καθολικισμού από την άλλη. Κατά τη διάρκεια της Αποικιοκρατίας (1896-1960) και την Ανεξαρτησία η αντίθεση ήταν μεταξύ Καθολικισμού από τη μια και παραδοσιακής θρησκείας και Προτεσταντισμού από την άλλη. Η τελευταία αντίθεση μπορεί επίσης να ειπωθεί σε όρους αποικιοκρατίας εναντίον παραδοσιακής ανεξαρτησίας του πρώην βασιλείου των Merina. Όπως και να έχει το πράγμα, αυτή η αντίθεση μεταφέρθηκε και κατά την πρώτη περίοδο ανεξαρτησίας μέχρι το 1971, όπου η κυβέρνηση θεωρείται ως αντι-Merina.

III. Σπίτια και Τάφοι

Επάνω σε αυτές τις ιστορικές μνήμες και του ανεξάρτητου παρελθόντος και των μεταλλαγών που τις σηματοδοτούν και τις μεταφέρουν στο χρόνο παρουσιάσαμε την αντίθεση Malagasy-

vazaha. Είπαμε πως ένα πράγμα είναι vazaha διότι έχει κάποια σχέση, έστω και μακρινή, με τους Ευρωπαίους. Είπαμε επίσης ότι τα πράγματα vazaha έχουν άλλη μια όψη κάπως πιο σκοτεινή και περίπλοκη που έχει σχέση με την πονηριά, την εξυπνάδα, την «μαγκιά» της πόλης, μία ιδιότητα που σχετίζεται με τους Ευρωπαίους και θεωρείται ταυτόχρονα επιθυμητή και επικίνδυνη. Ένας Malagasy μπορεί να περιγράψει κάποιον άλλον ως vazaha και κατά πάσα πιθανότητα ο χαρακτηρισμός δεν θα είναι θετικός μιας και θα μπορούσε να αποδοθεί ως «κολπατζής, καταφερτζής, άνθρωπος της πιάτσας». Οι vazaha είναι πλούσιοι χωρίς αμφιβολία. Για τους Malagasy όμως ο πλούτος τους προέρχεται περισσότερο από κομπίνες και κόλπα παρά από καθαρή, τίμια δουλειά. Από την άλλη μεριά, ο πλούτος των vazaha τους επιτρέπει την απόκτηση πολλών αγαθών που θεωρούνται από όλους επιθυμητά. Δύο έννοιες που χρησιμοποιούνται ευρέως από τους Merina χωρικούς για να χαρακτηρίσουν τα άτομα και τα πράγματα vazaha είναι «κλέφτες καρδιάς» (mpakafo) ή «κλέφτες αίματος» (mpakara).

Σύμφωνα με αυτές τις έννοιες, η καρδιά και το αίμα είναι πηγές δύναμης, απόλαυσης και πλούτου. Οι Ευρωπαίοι και κατ' αντιστοιχία οι vazaha τις εκμεταλλεύονται με έναν υπόγειο τρόπο, με αποτέλεσμα να τις στερούνται οι υπόλοιποι Merina. Με απλά λόγια: οι Ευρωπαίοι και δυτικοποιημένοι Malagasy φαίνεται να κατέχουν αγαθά που οι Merina δεν έχουν. Σύμφωνα με το σκεπτικό τους, εφόσον οι πρώτοι κατέχουν κάτι που φαντάζει παραπάνω από αυτό που θα έπρεπε να τους αντιστοιχεί, οι δεύτεροι αδικούνται (cf. Foster, 1965). Οι Merina δεν μπορούν να κατανοήσουν γιατί αυτό θα έπρεπε να είναι έτσι.

Αυτή η δύναμη των πραγμάτων vazaha αποτελεί μια πηγή άγχους για τον χωρικό. Από την άλλη αποτελεί και μία διαρκή πηγή επιθυμίας. Αυτό το αντιφατικό συναίσθημα σημαίνει ότι ο χωρικός είναι καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του μπροστά σε ένα δίλλημα. Πρέπει να διαλέξει μεταξύ μιας ζωής vazaha και μιας ζωής Malagasy. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι ένα τέτοιο δίλλημα μπορεί να λυθεί απόλυτα. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι το άτομο ζει έχοντας και τα δύο συστήματα αξιών στο μυαλό του. Αλλά ας γίνουμε πιο σαφείς. Η άποψη ότι υπάρχει κάποιο είδος «σωστής» ζωής σύμφωνη με το Malagasy παρελθόν και η άποψη ότι δραστηκές αλλαγές που έχουν έλθει από έξω αποσπούν το άτομο από το μονοπάτι αυτής της ζωής είναι στο κέντρο των στοχασμών των Merina. Όλες οι πράξεις του ατόμου μπορούν να ερμηνευτούν με βάση την αντίθεση μεταξύ παραδοσιακού και μη-παραδοσιακού. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, αυτό που είναι σημαντικό για τους Merina είναι η συμπεριφορά τους προς το προγονικό χωριό και η συμπεριφορά τους προς το χωριό στο οποίο ζουν.

Όπως θα δούμε, μόνον ένα μικρό ποσοστό των Merina έχουν τη δυνατότητα να ζουν στο χωριό των προγόνων τους. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η αντίθεση μεταξύ της παραδοσιακής ζωής Malagasy και της καθημερινής ζωής και των δυσκολιών της να παίρνει

μια μορφή γεωγραφική. Η προγονική δομή της κοινωνίας των Merina έχει ως βάση της τη σχέση συγγενικών ομάδων με συγκεκριμένες περιοχές. Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι αισθάνονται ότι ανήκουν σε ένα τόπο από τον οποίο προέρχονται οι προγονοί τους. Αυτός ο τόπος είναι συνήθως το μέρος στο οποίο οι πρόγονοι είναι θαμμένοι. Είναι δηλαδή η τοποθεσία του προγονικού οικογενειακού τάφου στον οποίο κάθε μέλος της συγγενικής ομάδας θέλει να ταφεί όταν πεθάνει. Η τοποθεσία αυτή ονομάζεται *tanindrazana* που μπορεί να ερμηνευθεί προς το παρόν ως «γη των προγόνων». Τα άτομα που μένουν μακριά από την *tanindrazana* ονομάζονται *voanjo*, που σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να ερμηνευθεί ως «σπόροι» (που έχουν μεταφυτευθεί).

Το πρόβλημα των *voanjo* με την *tanindrazana* είναι σημαντικό διότι προϋποθέτει την ύπαρξη δύο κέντρων εστίασεων του ενδιαφέροντος του κάθε ατόμου: την τοποθεσία στην οποία κάποιος κατοικεί και τη γη των προγόνων του. Ως μέλος της *tanindrazana* (εδώ εννοούμε ως μέλος της ομάδας που είναι συνδεδεμένη με την περιοχή της *tanindrazana*), κάθε άτομο αποτελεί ταυτόχρονα και μέλος ενός πλατύτερου κοινωνικού συστήματος που γίνεται νοητό ως σύστημα των προγόνων. Το κάθε μέλος του συστήματος πρέπει να δρα σύμφωνα με τις επιταγές των προγόνων, άρα σύμφωνα με τα έθιμα *Malagasy*. Το σύστημα αυτό ονομάζεται *fomban-drazana*, «προγονικά έθιμα» ή *fomba gasy*, «έθιμα *Malagasy*». Εφόσον εξ ορισμού το σύστημα αυτό αντιπροσωπεύει την ορθότητα και την ηθική τάξη των προγόνων, η σημερινή κατάσταση με όλους τους συμβιβασμούς και τις υποχωρήσεις που οφείλονται στην εισβολή των *vazaha*, συγκρίνεται αναγκαστικά με το παρελθόν.

Αυτή η νοητική σύγκριση μπορεί να οδηγήσει σε δύο διαφορετικά είδη δράσης. Από τη μια, ο *voanjo* μπορεί να οδηγηθεί σε μία πιο κλειστή τελετουργική και θρησκευτική σχέση με την *tanindrazana* που θα του προσφέρει κάποια ανταλλάγματα για την απομάκρυνση του από τα *Malagasy* πράγματα της απλής καθημερινής ζωής. Από την άλλη, μπορεί να προσπαθήσει να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις που θα κάνουν τη ζωή του πιο *Malagasy* στο μέρος που ζει. Αυτό μπορεί να γίνει δημιουργώντας νέες τοποθεσίες συνδεδεμένες με συγγενικές ομάδες παρόμοιες με αυτές που άφησε στην *tanindrazana*. Στην ουσία όμως αυτό αποτελεί μian αντίθεση. Η έλξη προς την παλιά *tanindrazana* συνεπάγεται την απομάκρυνση του από το μέρος στο οποίο ζει. Αντίθετα, η προσπάθεια δημιουργίας νέων *tanindrazana* συνεπάγεται την απομάκρυνση από την παλιά.

IV. Η Κοινωνική δομή των Merina

Η ιστορική διαδικασία που περιγράψαμε στις προηγούμενες σελίδες δείχνει ότι οι σημερινοί Merina αποτελούν έναν λαό που τον χαρακτηρίζουν μεγάλες αντιθέσεις και μία ποικιλία

αναφορικά με την καθημερινή τους ζωή. Πράγματι, σήμερα οι Merina ζουν σε πόλεις και χωριά της Μαδαγασκάρης, μέσα και έξω από την Imerina. Ένα μέρος τους είναι πολύ πλούσιοι έμποροι που διατηρούν στενές επαφές με το εξωτερικό, κυρίως τη Γαλλία. Άλλοι είναι πολύ φτωχοί και κατοικούν στους τενεκομαχαλάδες των πόλεων. Άλλοι πάλι, μένουν στην επαρχία και είναι αγρότες με μικρούς κλήρους που επηρεάζονται άμεσα από τις καιρικές συνθήκες, τις αλλαγές των τιμών και την πολιτική κατάσταση. Αυτό που φέρνει όλους αυτούς τους ανθρώπους μαζί και τους καθιστά έναν λαό είναι η κοινή ιστορική τους παράδοση και το συγγενικό τους σύστημα. Αυτά τα δύο εξασφαλίζουν ότι κάποιες από τις αρχαίες ομαδοποιήσεις συνεχίζουν να αναπαράγονται μέχρι σήμερα.

α- Οι πρόγονοι, οι Αξίες τους και ο Κοινωνικός Διαχωρισμός

Η βασική διαχωριστική γραμμή που υπάρχει σήμερα στην κοινωνία των Merina είναι μεταξύ απογόνων ελευθέρων και απογόνων σκλάβων. Οι δύο αυτές ομάδες δεν παντρεύονται μεταξύ τους, πράγμα που παίζει μεγάλο ρόλο στην πολιτική δομή της κοινωνίας εν συνόλω. Η διαφοροποίηση μεταξύ δούλων και ελευθέρων είναι επίσης σημαντική στο επίπεδο του συγγενικού χαρακτήρα των δύο ομάδων. Οι απόγονοι αποτελούν μία εσωτερικά μη-διαφοροποιημένη ομάδα. Δεν υπάρχουν κανόνες επιγαμίας. Ο καθένας μπορεί να παντρευτεί όποιον θέλει με αποτέλεσμα ο συγγενικός χαρακτήρας της ομάδας να είναι αδιαφοροποίητος διπλογραμμικός (undifferentiated bilateral). Αυτό σημαίνει ότι οι απόγονοι σκλάβων δεν έχουν την έννοια των ομάδων καταγωγής. Από την άλλη μεριά οι απόγονοι των ελεύθερων Merina δίνουν μεγάλη σημασία σε μία σχετικά νεφελώδη αρχή συγγένειας στην οποία στηρίζονται οι κανόνες γάμου και βασίζεται ο διαχωρισμός σε κοινωνικές ομάδες. Εδώ θα αναπτύξουμε περιληπτικά την έννοια της βασικής μονάδας της κοινωνικής οργάνωσης των Merina που αφορά τους ελεύθερους Merina της επαρχίας. Η μονάδα αυτή ονομάζεται deme. Παρόλο που στη σημερινή εποχή η deme είναι μία ομάδα που δεν έχει τη σημασία που είχε παλαιότερα, είναι αδύνατον να κατανοήσει κανείς πολλά από τα χαρακτηριστικά της σύγχρονης κοινωνίας των Merina χωρίς καθόλου αναφορά σε αυτήν όπως εμφανίζεται στην ιστορία των Merina. Γι' αυτόν τον λόγο θα πρέπει να ξεκινήσουμε την ανάλυση μας από τη μελέτη της κοινωνίας των προγόνων (razana) που ζούσαν στην Malagasy περίοδο και αποτελούν την πεμπτουσία της Malagasy ζωής.

Κάποιες αξίες και έννοιες κατατάσσονται από τους Merina ως ανήκουσες στους προγόνους, ίσως θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι επιθυμητές ακριβώς διότι είναι «των razana». Τέτοιου είδους αξίες είναι κυρίως ηθικής τάξης, π.χ. ποιοί μπορούν να παντρευτούν μεταξύ τους και πολλές φορές συνοδεύονται από πρακτικές εξηγήσεις γιατί πρέπει να είναι έτσι. Στη συγκεκριμένη περίπτωση του γάμου μεταξύ συγγενών η εξήγηση που δίνεται είναι

για να μείνει η περιουσία, τα χωράφια στην οικογένεια. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι το κάθε τί προήλθε εξαιτίας της ύπαρξης μιας συγκεκριμένης λειτουργίας. Αν βρεθεί κάποιος καλύτερος τρόπος να διατηρείται η περιουσία στα χέρια της οικογένειας, τότε πρέπει σίγουρα να εφαρμοστεί. Όπως και να έχει το πράγμα, οι Merina πιστεύουν ότι όλες οι σαφώς και καθαρά διατυπωμένες έννοιες που καθορίζουν την κοινωνική συμπεριφορά ανήκουν στην κατηγορία των πραγμάτων αυτών που έρχονται από τους προγόνους. Αυτό όμως περιλαμβάνει κάτι παραπάνω από μία έννοια χρόνου (ο καιρός στον οποίο ζούσαν οι πρόγονοι). Έχει επίσης και μία γεωγραφική έννοια αναφορικά με το που ζούσαν οι πρόγονοι. Έτσι λοιπόν είναι πιο σωστό να πούμε ότι αυτές οι έννοιες που θα αναπτύξουμε πιο κάτω ανήκουν στους προγόνους που ζούσαν στην παραδοσιακή περιοχή της προ-αποικιακής Imerina.

Οι έννοιες αυτές παρουσιάζονται πριν από όλα ως δηλώσεις ή κανόνες. Έχουν όμως διαφορά από άλλα είδη δηλώσεων εξαιτίας του παραδοσιακού τους χαρακτήρα και του φορμαλισμού που τις χαρακτηρίζει. Αυτές οι δηλώσεις, οι κανόνες είναι μέρος της παραδοσιακής σοφίας που κατέχουν οι γέροντες. Οι γνώστες τους μπορούν να απαιτούν τον σεβασμό όλων. Ο φορμαλισμός που χαρακτηρίζει αυτούς τους κανόνες και κώδικες δράσης είναι τέτοιος που πολλές φορές εμφανίζονται ως τα πραγματικά λόγια των προγόνων (tanindrazana). Σε ιδιαίτερες περιπτώσεις μάλιστα οι κανόνες αυτοί εμφανίζονται ως ρήσεις σημαντικών βασιλέων όπως ο Andrianapoinimerina. Ένα όμως από τα βασικά προβλήματα που αντιμετωπίζει ο ανθρωπολόγος στην επιτόπια έρευνα είναι ότι πολλές φορές οι κανόνες αυτοί, τα λόγια των προγόνων, ελάχιστη σχέση έχουν με αυτά που πραγματικά συμβαίνουν στην πράξη. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι κανόνες αφορούν απλά μία περασμένη εποχή και ότι δεν έχουν καμιά σχέση με τη σημερινή πραγματικότητα. Αντίθετα, οι κοινωνικοί πρωταγωνιστές αντιλαμβάνονται την ορθότητα ή τον λανθασμένο χαρακτήρα των πράξεων τους με βάση αυτούς τους προγονικούς κανόνες. Αλλά ας κάνουμε τα πράγματα πιο σαφή.

Οι κανόνες των προγόνων ή τα προγονικά έθιμα αποτελούνται από μία σειρά πεποιθήσεων που συνδεόμενες όλες μαζί παρουσιάζουν ένα λογικό σχήμα, μιαν άποψη. Τώρα αν αυτή η άποψη μπορεί να μεταφραστεί σε πράξη και να επιτύχει ως σύστημα δράσης είναι μάλλον δύσκολο να το πει κανείς. Εν πάση περιπτώσει όμως, φαίνεται από τα ιστορικά στοιχεία που έχουμε στη διάθεση μας καθώς και από τις ιθαγενείς διηγήσεις ότι η άποψη αυτή ήταν γενικώς αποδεκτή από τους Merina και αποτελούσε το θεμέλιο της πρακτικής τους πριν από τον ερχομό των Γάλλων, κατά την «εποχή» δηλαδή «των προγόνων», όπως την ορίσαμε πιο πάνω. Αυτό σημαίνει ότι για εμάς σήμερα η ιστορική διάσταση που χαρακτηρίζει τα έθιμα των προγόνων μας είναι απαραίτητη για να γίνουν αυτά κατανοητά.

Πέρα από το βασικό διαχωρισμό μεταξύ απογόνων δούλων και απογόνων ελεύθερων, οι Merina χωρίζουν τον λαό τους σε συγκεκριμένες κατηγορίες ανθρώπων που έχουν μακρά

ιστορία. Οι κατηγορίες αυτές υπάρχουν από το παρελθόν και οι σημερινοί Merina αποτελούν τους σύγχρονους αντιπροσώπους τους. Με αυτή τη λογική, οι κατηγορίες των ανθρώπων στα οποία χωρίζονται οι Merina δεν πεθαίνουν, δεν χάνονται με το πέρασμα του χρόνου. Παρόλη τη σημασία που έχουν αυτές οι κατηγορίες, δεν αναφέρονται και πάρα πολύ στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Ο λόγος είναι διότι όλες οι κατηγορίες είναι ιεραρχημένες σε μία συγκεκριμένη σειρά, ενώ κάθε είδους σύγχρονη δραστηριότητα που οργανώνεται με βάση αυτές δεν λογαριάζει καθόλου αυτό το ιεραρχικό στοιχείο στις σχέσεις μεταξύ των ομάδων. Ορισμένοι συγγραφείς χρησιμοποιούν τη λέξη foko για να περιγράψουν αυτές τις ομάδες και τη μεταφράζουν ως «κλαν». Σύμφωνα όμως με τις μελέτες του Bloch αυτή η λέξη δεν αποδίδει το νόημα που της αποδίδεται και πολλές φορές δε γίνεται αντιληπτή από τους ίδιους τους Merina με τον τρόπο που εμείς νομίζουμε.

Μία άλλη λέξη που φαίνεται να είναι πιο κοντά στην πραγματικότητα που θέλουμε να εκφράσουμε είναι ο όρος karazana. Karazana σημαίνει «είδος», όπως όταν λέμε ότι το σιτάρι είναι ένα είδος δημητριακού. Η ίδια λέξη μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για είδη ζώων ή είδη φυτών. Έτσι λοιπόν η ερώτηση τι karazana είναι ένα άτομο σημαίνει τι είδος άτομο είναι, σε ποία κατηγορία ανήκει ή ποια είναι η καταγωγή του. Αυτό βέβαια σημαίνει ότι πίσω από τη λέξη karazana υπάρχει το αξίωμα ότι το κάθε είδος ή κατηγορία αναπαράγει τον εαυτό της και μόνο και δε γίνονται μεταλλάξεις.

Οι Merina δεν ρωτούν σχεδόν ποτέ το karazana ενός ατόμου. Αντ' αυτού προσπαθούν να μάθουν από πιο χωριό προέρχεται το άτομο ή μάλλον ακόμη καλύτερα από πιο χωριό κατάγονται οι προγονοί του, αυτό που πιο πάνω ονομάσαμε tanindrazana. Αυτό σημαίνει ότι η λέξη karazana έχει και μία τοπική, γεωγραφική έννοια που σχετίζεται με την παραδοσιακή Imerina. Στο παρελθόν η σχέση αυτή ήταν ακόμη πιο σαφής και ανταποκρινόταν καλύτερα στην πραγματικότητα μιας και η σχέση της προγονικής ομάδας με μια περιοχή ήταν πολύ πιο ισχυρή από ότι είναι σήμερα μιας και τα μέλη της ομάδας, τα περισσότερα τουλάχιστον, κατοικούσαν στην περιοχή με την οποία η ομάδα τους ήταν συνδεδεμένη. Αποτέλεσμα αυτού του πράγματος είναι ότι μέχρι σήμερα μπορούμε να χωρίσουμε την Imerina σε συγκεκριμένες περιοχές και να αντιστοιχίσουμε σε κάθε μία από αυτές μία ομάδα προγονική. Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι η κοινωνία των Merina είναι μία κοινωνία αγροτών αποτελούμενη από ομάδες ελευθέρων ανθρώπων που στο παρελθόν ήταν τοπικές ομάδες.

Το επόμενο χαρακτηριστικό αυτών των ομάδων είναι ότι παραδοσιακά τα μέλη τους παντρευόντουσαν μεταξύ τους. Αυτό έχει ορισμένες συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο οι ανθρωπολόγοι κατανοούν το σύστημα συγγένειας των Merina. Παρόλο που υπάρχει μια σχετικά πατρογραμμική έμφαση στην ιδεολογία της ομάδας, αυτή δεν είναι ούτε πατρογραμμική ούτε καν μονογραμμική. Άρα λοιπόν ο όρος κλαν είναι λανθασμένος. Στην

πραγματικότητα οι Merina θεωρούν ότι και οι μητέρες τους και οι πατέρες τους ανήκουν στην ίδια ομάδα. Έτσι λοιπόν κάθε ιδέα μονογραμμικής καταγωγής δεν έχει σχέση με την πραγματικότητα μιας και οι ομάδες αυτές είναι ενδογαμικές. Υπάρχει όμως και άλλος ένας λόγος για τον οποίο οι Merina δεν ενδιαφέρονται να εξηγήσουν πώς ακριβώς, μέσω ποιου προσώπου συνδέονται με την ομάδα στην οποία ανήκουν. Σύμφωνα με αυτόν αν και η συμμετοχή σε μία ομάδα συνεπάγεται διπλογραμμική καταγωγή, αυτή η συμμετοχή δε γίνεται κατανοητή σε όρους γενεαλογίας αλλά σε όρους μιας συμβολικής σχέσης με έναν κοινό προγονικό τάφο.

Στην ευρύτερη ανθρωπολογική βιβλιογραφία βλέπουμε ότι η γενεαλογία χρησιμοποιείται ως απόδειξη ύπαρξης ενός κρίκου, μιας σύνδεσης μεταξύ ζώντων ατόμων ή μεταξύ ζώντων ατόμων και μιας σημαντικής προσωπικότητας ή ήρωα του παρελθόντος. Στην περίπτωση των Merina όμως αυτό δεν ισχύει μιας και αυτοί δεν ενδιαφέρονται για συγκεκριμένους προγόνους αλλά για προγόνους εν γένει. Σε τελική ανάλυση, η ταφή σε ένα τάφο είναι το μόνο κριτήριο συμμετοχής στην ομάδα. Το όνομα που χρησιμοποιούμε για τις ομάδες αυτού του είδους είναι *deme*. Είναι το όνομα με το οποίο παρόμοιες ομάδες τις Μαλαιο-Πολυνησιακής περιοχής είναι γνωστές. Ο χωρισμός των Merina σε *demes* και ο τοπικός χαρακτήρας που οι ομάδες αυτές είχαν παλαιότερα σημαίνει ότι μπορούμε να χωρίσουμε την Imerina σε αντίστοιχες γεωγραφικές τοποθεσίες. Τότε θα παρατηρήσουμε ότι πολλές από τις υπάρχουσες ομάδες αποτελούν μέρη κάποιων μεγαλύτερων ομάδων. Αυτό σημαίνει ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα πολυμερές σύστημα καταγωγής του οποίου οι ομάδες συνδέονται με συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές. Στο παρελθόν τα μέλη αυτών των ομάδων ζούσαν στις αντίστοιχες περιοχές και μετά το θάνατο τους ενταφιάζοντουσαν σε κοινούς τάφους. Σήμερα που τα μέλη των *demes* δεν κατοικούν πλέον στην προγονική τους γη αλλά μόνον ενταφιάζονται εκεί, μπορούμε να πούμε, χωρίς καμία δόση υπερβολής, ότι το πραγματικό σπίτι ενός ατόμου είναι εκεί που ενταφιάζεται όταν πεθάνει παρά εκεί που μένει ενόσω ζει.

Ανακεφαλαιώνοντας λοιπόν, η *deme* είναι μία ομάδα ανθρώπων που συμβολικά σχετίζεται με μία συγκεκριμένη περιοχή. Αρά όλη η επικράτεια των Merina χωρίζεται σε έναν μεγάλο αριθμό περιοχών που ανήκουν σε *demes* και κατ' αντιστοιχία χωρίζεται σε ίδιο αριθμό ομάδων *demes*. Κάθε ομάδα έχει συγκεκριμένο status. Το σύστημα στο οποίο βρίσκονται ενταγμένες όλες οι *demes* είναι απόλυτα ιεραρχικό. Η σχέση της *deme* με την περιοχή που της αντιστοιχεί θεωρείται αιώνια και δεν μπορεί να αλλάξει ή να χαθεί. Η περιοχή αυτή αποτελεί τη γη των προγόνων των μελών της *deme* και αποτελείται από έναν αριθμό καλλιεργούμενων με ρύζι κοιλάδων και τους άγονους λόφους που τις περικλείουν. Η σχέση ιδιοκτησίας που συνδέει τα μέλη της *deme* με τη γη των προγόνων είναι σχέση συλλογικής ιδιοκτησίας.

Παρόλο που αναγνωρίζεται ότι κάθε μέλος της deme προσωπικά έχει οικονομικό συμφέρον σε αυτή τη γη ή σε μέρος της, οι Merina θεωρούν ότι τα οικονομικά συμφέροντα των ατόμων έρχονται και παρέρχονται, καθώς τα άτομα έρχονται και παρέρχονται από αυτήν τη ζωή, ενώ αυτό που μένει είναι μία μυστικιστική έννοια ταύτισης της deme ως ένα αδιαφοροποίητο σύνολο με την προγονική γη ως αδιάσπαστη μονάδα. Αυτό σημαίνει ότι η deme έχει την ίδια στιγμή δύο όψεις, μιαν εδαφική και μία καταγωγής. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, τα σημερινά μέλη της deme είναι μέλη της διότι είναι απόγονοι προηγουμένων μελών της, που με τη σειρά τους ήταν απόγονοι προηγουμένων μελών, μέχρι που η αλυσίδα αυτή χάνεται σε κάποιο σημείο του πολύ μακρινού παρελθόντος, της εποχής κατά την οποία έζησε ο ιδρυτής της deme, ένα πρόσωπο για το οποίο τίποτε δεν είναι γνωστό με σιγουριά. Αυτή η τέλεια ταύτιση μεταξύ καταγωγής και προγονικού εδάφους συγκεκριμενοποιείται στο κεντρικό σύμβολο της ζωής των Merina τον συλλογικό τάφο.

Οι τάφοι των Merina πρέπει πάντα να βρίσκονται στη γη των προγόνων. Μέγιστο καθήκον των ζωντανών είναι να καταφέρνουν έτσι ώστε όλοι οι νεκροί τους να θάβονται στον προγονικό τάφο τους, οπουδήποτε και αν έχουν πεθάνει. Ο τάφος είναι το τέλει σύμβολο της ενότητας μεταξύ της deme και της γης των προγόνων. Οι τάφοι είναι ο τρόπος με τον οποίο οι πρόγονοι επιστρέφουν στη γη τους. Πρέπει να τονίσουμε εδώ ότι οι Merina δεν ξεχωρίζουν μεταξύ των προγόνων και των σωμάτων των νεκρών. Το πτώμα είναι για αυτούς ένας πρόγονος, έτσι το γεγονός ότι το πτώμα τοποθετείται στον τάφο είναι αυτό που σε τελική ανάλυση κάνει τη γη της deme γη των προγόνων. Ο τάφος είναι συνήθως μία συμπαγής ημιυπόγεια πέτρινη κατασκευή που έχει φτιαχτεί με τη λογική ότι θα διατηρηθεί στην αιωνιότητα. Έτσι λοιπόν μπορούμε να πούμε ότι ο αιώνιος τάφος συμβολίζει τη διατήρηση της ομάδας στον χρόνο, τη διατήρηση της σχέσης μεταξύ της ομάδας και της γης στο διηνεκές.

β- Η Αρχή της Ενδογαμίας

Όπως αναφέραμε πιο πάνω, οι demes είναι ενδογαμικές ομάδες. Οι Merina δεν το λένε αυτό ως έναν απόλυτο κανόνα αλλά το ζουν ως μία πραγματικότητα που εκφράζεται μέσα από την άποψη τους ότι στο παρελθόν ο καθένας παντρευόταν τους γείτονες του που ανήκαν στην ίδια deme. Αρά η ενδογαμία εμφανίζεται ως το ιδανικό που πρέπει όλα τα μέλη της deme να ακολουθούν. Καθώς οι demes είναι ιεραρχημένες, τα μέλη των ανωτέρων είναι ιδιαίτερα ευαίσθητα στο θέμα της ενδογαμίας, παρόλο που στο παρελθόν υπήρχαν περιπτώσεις που άνδρες από αυτές τις deme νυμφεύονταν γυναίκες από κατώτερες demes. Το φαινόμενο αυτό, αν και είχε ως συνέπεια την ανάβαση των γυναικών αυτών σε ανώτερη deme δεν μπορούμε να το συγκρίνουμε με το φαινόμενο της υπεργαμίας όπως εμφανίζεται μεταξύ των Ινδών, διότι ο

καρπός ενός τέτοιου γάμου ανάμεσα στους Merina ανήκει πάντα στην κατώτερη deme σε αντίθεση με τους Ινδούς όπου τα τέκνα ανήκουν στην ανώτερη κάστα. Επίσης πρέπει να επισημάνουμε ότι σε ορισμένες περιπτώσεις ο γάμος μεταξύ των demes επιτρέπεται ως απαραίτητο βήμα για τον σχηματισμό συμμαχιών.

Σύμφωνα με τον κανόνα της ενδογαμίας και τον ορισμό της deme ο γάμος πρέπει να ενώνει δύο συγγενείς και μάλιστα όσο πιο κοντινούς γίνεται. Παρόλο που υπάρχει μία τεράστια ποικιλία κανόνων που λέγει ποιοί συγγενείς πρέπει να παντρεύονται, μπορούμε να πούμε ότι σε γενικές γραμμές ο προτιμητέος γάμος είναι μεταξύ των εγγονιών ενός αδελφού και μιας αδελφής. Παρακάτω θα δούμε γιατί αυτό είναι έτσι. Πριν όμως πάμε εκεί, πρέπει να πούμε κάτι που σίγουρα το έχουμε ήδη σκεφτεί. Αν ο γάμος γίνεται μεταξύ συγγενών και μάλιστα κοντινών τότε δεν είναι κάπως επικίνδυνα κοντά στην αιμομιξία; Πράγματι, όλοι αυτοί οι γάμοι είναι ο καθένας σε διαφορετικό βαθμό αιμομικτικοί γάμοι. Για τους Merina η αιμομιξία δεν είναι ένα απλό θέμα. Δεν υπάρχουν αιμομικτικοί και μη-αιμομικτικοί γάμοι. Κάθε γάμος είναι ως ένα βαθμό αιμομικτικός, άλλος περισσότερο και άλλος λιγότερο. Σε ένα αφηρημένο επίπεδο λοιπόν η αιμομιξία είναι το ακριβές αντίθετο της συγγένειας. Ο τρόπος με τον οποίο γίνεται κατανοητή η αιμομιξία είναι με την έμφαση στο αντίθετο της, τη συγγένεια. Π.χ. εάν κάποιος αμελήσει τις υποχρεώσεις του απέναντι στους συγγενείς του τότε μπορεί να κατηγορηθεί για αιμομιξία.

Με άλλα λόγια, στο μυαλό των Merina υπάρχουν δύο αντίθετες μεταξύ τους πεποιθήσεις: από τη μία όλοι οι γάμοι είναι πράξεις λιγότερο ή περισσότερο αιμομικτικές. Από την άλλη, όσο πιο κοντινοί συγγενείς είναι οι δύο σύζυγοι τόσο το καλύτερο. Οι Merina παραδέχονται την ύπαρξη αυτής της αντίθεσης και την εξηγούν λέγοντας ότι οι λόγοι που ενθαρρύνουν τη σκληρή ενδογαμία είναι διαφορετικοί από τους λόγους που βρίσκονται πίσω από τους κανόνες που ορίζουν την αιμομιξία. Οι λόγοι αυτοί σχετίζονται με αυτό που ονομάζουμε φόβο του διασκορπισμού. Ο φόβος αυτός σχετίζεται με το ότι το συγγενικό σύστημα των Merina είναι διπλογραμμικό (bilateral). Και οι άνδρες και οι γυναίκες ανήκουν στην deme και έχουν το δικαίωμα να περάσουν αυτήν τους την ιδιότητα στους απογόνους τους. Το ίδιο συμβαίνει και με την κληρονομιά της γης. Σε περίπτωση όμως που οι δύο σύζυγοι ανήκουν σε δύο διαφορετικές demes, τότε τα παιδιά τους γίνονται μέλη της deme με το κατώτερο status. Αυτό συνεπάγεται ότι η γη που ανήκει στο γονέα από την ανώτερη κοινωνικά deme θα περάσει με το θάνατο του στους απογόνους του που ανήκουν στην deme του άλλου συζύγου που είναι κοινωνικά κατώτερη. Αυτό εννοούμε όταν λέμε ότι παρόλο που η γη της deme ανήκει στην deme εν συνόλω, υπάρχουν επίσης ατομικά οικονομικά συμφέροντα που όπως είπαμε πιο πάνω μπορεί να αντιστρατεύονται τη συλλογικότητα και τον αδιαφοροποίητο χαρακτήρα της deme.

Ο μόνος τρόπος που οι Merina έχουν στη διάθεση τους για να ξεπεράσουν αυτό το πρόβλημα έτσι ώστε να μην περιέλθει η γη των προγόνων τους στα χέρια μιας άλλης deme που μάλιστα θα είναι κατωτέρου status είναι να εφαρμόζουν ενδογαμία, δηλαδή τα μέλη της deme να παντρεύονται μεταξύ τους. Μάλιστα, ακόμη καλύτερα είναι να παντρεύονται άτομα που ανήκουν σε γειτονικές οικογένειες έτσι ώστε να είναι κληρονόμοι γειτονικών γαιών που ανήκουν στην deme. Όσο περίπλοκα και αν γίνονται τα δικαιώματα επάνω στη γη από μία τέτοια στρατηγική, είναι πολύ προτιμότερο αυτό από το να διασκορπίζονται οι γαίες σε ανθρώπους που δεν ανήκουν στην deme. Για αυτούς τους λόγους, οι Merina ονομάζουν τους γάμους μεταξύ των μελών της deme αυτούς μεταξύ στενών συγγενών, στο βαθμό βέβαια που δεν είναι αιμομικτικοί, «η κληρονομιά να μη χαθεί» ή «κλείνοντας το χάσμα».

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε ότι η deme είναι μία μονογαμική ομάδα καταγωγής στην οποία κάποιος μπορεί να ανήκει είτε από τη μεριά του πατέρα του είτε από τη μεριά της μητέρας του. Το σύμβολο της deme είναι ο τάφος των προγόνων. Στην ιδεολογία των Merina η deme εμφανίζεται ως μία σχέση όχι μεταξύ ανθρώπων αλλά μεταξύ ανθρώπων και γης. Επίσης ο γάμος δεν εμφανίζεται ως σχέση μεταξύ ανθρώπων αλλά ως ένα είδος επιδέξιων στρατηγικών που αφορούν ιδιοκτησία, δηλαδή αντικείμενα.

Για να δώσουμε μία πιο πραγματική χροιά στην ανάλυση μας θα παρουσιάσουμε μια πολύ συγκεκριμένη περίπτωση που βασίζεται στα όσα έχουν ειπωθεί μέχρι τώρα. Από όλους τους γάμους μεταξύ συγγενών-μελών της deme, είδαμε ότι υπάρχουν κάποιοι που προτιμούνται και αναφέραμε το γάμο μεταξύ των εγγονιών ενός αδελφού και μιας αδελφής. Ας δούμε γιατί αυτό είναι έτσι. Καθώς τα παιδιά κληρονομούν και από τους δύο γονείς χωρίς αναφορά στο φύλο τους, η επάρκεια καλλιεργήσιμης γης στο χωριό είναι πολύ σημαντικός παράγοντας και μπορεί να αποτελέσει πρόβλημα αν μόνον ο ένας γονέας είναι από το χωριό (στην περίπτωση που και οι δύο γονείς είναι από το ίδιο χωριό, είναι επόμενο ότι τα παιδιά τους θα κληρονομήσουν περισσότερη γη μιας και οι περιουσίες και των δύο γονέων βρίσκονται στην ίδια περιοχή). Αν κάτι τέτοιο συμβεί, τότε κάποια από τα παιδιά θα αναγκαστούν να φύγουν από το χωριό και να ζήσουν αλλού. Αυτά είναι συνήθως τα κορίτσια, μιας και ο γάμος τείνει να είναι πατροτοπικός (virilocal). Οι γυναίκες λοιπόν αφήνουν τη γη που τους ανήκει στους αδελφούς τους. Οι τελευταίοι την καλλιεργούν αλλά δεν μπορούν πότε να την πουλήσουν διότι δεν τους ανήκει. Τέτοιου είδους γη, *fiñeio mana*, είναι πολύ σημαντική διότι αποτελεί μία οικονομική εγγύηση για το μέλλον στην περίπτωση που η αδελφή χωρίσει και γυρίσει στο χωριό της. Σύμφωνα με την παράδοση, ο αδελφός είναι υποχρεωμένος να στέλνει το προϊόν της γης στην αδελφή του αν αυτή δεν μένει πολύ μακριά.

Όταν τώρα ο αδελφός και η αδελφή πεθάνουν, την υποχρέωση της καλλιέργειας την παίρνουν τα παιδιά του αδελφού ενώ τη γη κληρονομούν τα παιδιά της αδελφής. Πρακτικά,

αυτό σημαίνει ότι πολλά άτομα που κληρονομούν γη ως εντολοδόχοι δεν θέλουν σε καμία περίπτωση να τη χάσουν και πολλές φορές δεν παραδέχονται ή και δε γνωρίζουν την φύση της σχέσης τους με αυτήν τη γη. Συνεπώς, απλώς τη θεωρούν δική τους. Όσο περισσότερες γενιές έχουν περάσει από τη γενιά του αδελφού και της αδελφής για τους οποίους μιλήσαμε πιο πάνω, τόσο πιο δύσκολη γίνεται η απόδειξη μιας τέτοιας σχέσης και τόσο πιο δύσκολη γίνεται διατήρηση της.

Στο σημείο αυτό αρχίζει και γίνεται αντιληπτό γιατί ο προτιμητέος γάμος είναι μεταξύ των παιδιών των σταυρεξάδελφων. Ο πατέρας ενός γιού ή μιας κόρης γνωρίζει ότι αν και δεν μπορεί ο ίδιος να εκμεταλλευτεί πλήρως την περιουσία του, μιας και τα αδέλφια της μητέρας του είναι εντολοδόχοι, τουλάχιστον τα παιδιά του θα μπορέσουν να την εκμεταλλευτούν ελεύθερα αν παντρευτούν τα παιδιά της σταυροξαδέλφης του ή του σταυροξαδέλφου του. Σε αντίθετη περίπτωση τα παιδιά αυτά θα παντρευόντουσαν κάποιον ξένο. Αυτό θα απομάκρυνε την κληρονομιά του ακόμη περισσότερο μιας και οι μελλοντικοί εντολοδόχοι θα ήταν τα εγγόνια της σταυροξαδέλφης του ή του σταυροξαδέλφου του που θα ήταν πολύ μακρινοί συγγενείς. Το μάλλον περίπλοκο αυτό παράδειγμα μας δείχνει ότι από την φύση του το σύστημα αυτό καταλήγει σε ένα δίκτυο απαιτήσεων που είναι δύσκολο να αναλυθεί και να περιγραφεί. Οι οικογένειες μπορούν να κατανοηθούν ως δίκτυα απαιτήσεων σε γη που όμως δεν προωθούνται από τους δικαιούχους. Ο πρώτος λόγος γιατί αυτό είναι έτσι έχει να κάνει με την ηθική πλευρά του θέματος και σχετίζεται με το γεγονός ότι, όπως αναφέραμε πιο πάνω, αυτή η γη αποτελεί μian ασφάλεια για τον κάτοχο της. Ο δεύτερος λόγος είναι πολύ πιο πρακτικός. Το απίστευτα περίπλοκο γενεαλογικό δένδρο των Merina μας δείχνει ότι αν ο A έχει απαιτήσεις επάνω στη γη του B, το πιο πιθανό είναι ότι και ο B θα έχει απαιτήσεις επάνω στη γη του A.

Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση οι γάμοι μεταξύ στενών συγγενών είναι προϊόντα ανάγκης και πηγάζουν από τους κανόνες κληρονομιάς. Ως τέτοιοι οι γάμοι έρχονται σε αντίθεση με τους κανόνες που ρυθμίζουν το πρόβλημα της αιμομιξίας. Αυτό εξηγεί και την ποικιλία κανόνων γάμου καθώς και τη μερική ασυμφωνία επί του θέματος μεταξύ των Merina. Ο κάθε ένας προσπαθεί να υποστηρίξει ότι αυτός και η οικογένειά του καταφεύγουν σε κάποιο είδος γάμου που αφορά όσο το δυνατόν πιο μακρινούς συγγενείς. Την ίδια στιγμή ωθούν τα παιδιά τους προς την αντίθετη ακριβώς κατεύθυνση συμβουλεύοντας τα να παντρεύονται με όσο το δυνατόν πιο κοντινούς συγγενείς με το σκεπτικό να μη διαιρεθεί η κληρονομούμενη περιουσία. Στο επίπεδο της deme αυτό σημαίνει ότι αν και ορίσαμε την deme ως ενδογαμική ομάδα, στην ουσία το σύνολο μέσα στο οποίο τα μέλη της παντρεύονται είναι πολύ πιο μικρό.

Μία συνέπεια αυτής της κατάστασης που, όπως θα δούμε, παίζει ρόλο στην αναπαράσταση του οικονομικού συστήματος στην ιδεολογία των Merina είναι ότι η συγγένεια

και η αγχιστεία {δηλαδή η συγγένεια που δημιουργείται μέσω γάμου} δεν αποτελούν ξεχωριστές κατηγορίες. Μιας και όλοι παντρεύονται συγγενείς εξ αίματος, υπάρχει μόνον μία κατηγορία που καλύπτει και τους συγγενείς εξ αίματος και αυτούς εξ αγχιστείας. Η κατηγορία αυτή ονομάζεται havana. Αυτά που εμείς ξεχωρίζουμε σε «συγγενείς εξ αγχιστείας» και «συγγενείς εξ αίματος» δεν υπάρχουν ως ξεχωριστεί όροι στη γλώσσα των Merina. Ο όρος havana καλύπτει και τις δύο ομάδες χωρίς να είναι δυνατόν για κάποιον να τις ξεχωρίσει. Σύμφωνα με αυτά, havana είναι κάποιος που μπορούμε να εμπιστευθούμε απόλυτα. Κάποιος ο οποίος δεν είναι havana είναι ακριβώς το αντίθετο, είναι δηλαδή κάποιος που μπορεί να προξενήσει μεγάλο κακό και παίρνει τη μορφή του πιθανού μάγου. Οι μάγοι είναι άνθρωποι που προσπαθούν να δηλητηριάσουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τα θύματα τους και γι' αυτό οι Merina αποφεύγουν να τρώνε σε σπίτια ανθρώπων που δεν είναι συνδεδεμένοι συγγενικά μαζί τους, δεν είναι δηλαδή havana.

Τα επόμενα δύο παραδείγματα θα διασαφηνίσουν την κατάσταση περισσότερο. Μία από τις καθημερινές φοβίες των Merina αφορά την πιθανότητα να πρέπει να νοσηλευτεί σε νοσοκομείο. Το νοσοκομείο, παρόλα τα καλά που μπορεί να προσφέρει, είναι μία από τις έννοιες vazaha. Γι' αυτό τον λόγο και λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών των νοσοκομείων, αυτά θεωρούνται ως άμεσα συνδεδεμένα με τους «κλέφτες καρδιών» και τους «κλέφτες αίματος». Κανένας Merina δεν δέχεται να μεταφερθεί στο νοσοκομείο χωρίς μεγάλη συνοδεία από havana που φυσικά απαιτούν να παραμείνουν εκεί καθ' όλη τη διάρκεια της νοσηλείας του συγγενή τους δημιουργώντας έτσι λογιστικά και πρακτικά προβλήματα στις νοσοκομειακές αρχές. Το δεύτερο παράδειγμα αφορά δασκάλους και άλλους δημοσίους υπαλλήλους που είχαν την ατυχία να μεταφερθούν σε απομακρυσμένες περιοχές όπου δεν υπάρχουν συγγενείς τους. Πολλοί από αυτούς βρίσκονται αναμειγμένοι σε υποθέσεις μαγείας (είτε ως κατηγορούμενοι είτε ως θύματα) και αρκετά συχνά φεύγουν από τη θέση τους δημιουργώντας ή μάλλον μεγαλώνοντας το ήδη υπάρχων γραφειοκρατικό και διοικητικό χάος.

Τέλος, ο όρος havana καλύπτει άλλη μία ομάδα ανθρώπων, τους γείτονες. Αυτό συμβαίνει διότι όπως είπαμε οι Merina προτιμούν να παντρεύονται τους γείτονες τους έτσι ώστε να μη διασκορπίζεται η γη των προγόνων. Κοινωνιολογικά, αυτό σημαίνει ότι οι δεσμοί που ανακύπτουν από κοινή κατοικία σε ένα τόπο καθώς και από αγροτική συνεργασία δεν ξεχωρίζουν από τους ηθικούς δεσμούς που είναι αποτέλεσμα συγγένειας. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό για εμάς διότι αποδεικνύει ότι αν και στην παρούσα φάση τα δύο είδη δεσμών είναι διαφοροποιημένα μεταξύ τους για πρακτικούς λόγους, η ιδεολογική τους αναπαράσταση προέρχεται από μία εικόνα της κοινωνίας του παρελθόντος όπου κοινός τόπος κατοικίας, συνεργασία και συγγένεια ήταν ένα και το αυτό. Στη συζήτηση μας για τα ταφικά έθιμα των Merina θα δούμε το διαφορετικό ρόλο των γειτόνων και των συγγενών και πως αυτές οι δύο

κατηγορίες ανθρώπων δομούνται νοηματικά.

Αντίστοιχα, υπάρχει άλλη μία κατηγορία που περιλαμβάνει όλους τους ξένους. Αυτή είναι η κατηγορία vahiny. Η απόλυτη διάκριση μεταξύ των δύο ομάδων ανθρώπων φαίνεται από το γεγονός ότι αν όλοι ακολουθούν τους νόμους της ενδογαμίας δεν υπάρχει κανένας μηχανισμός μέσω του οποίου ένας vahiny να μπορεί να μετατραπεί σε έναν havana. Επίσης κάποιος δεν μπορεί να γίνει γείτονας ενός vahiny ή να παντρευτεί έναν vahiny. Ενθυμούμενοι ότι ο βασικός λόγος ύπαρξης της ενδογαμίας στους Merina είναι η αποφυγή του κατακερματισμού και απώλειας της προγονικής γης, η κατηγοριοποίηση των ανθρώπων σε δύο αλληλοαποκλειόμενες κατηγορίες τους havana και τους vahiny αποβλέπει ακριβώς σε αυτό: τον αποκλεισμό των ξένων από την προσωπική γη.

γ- Η Κοινωνία εναντίον της Οικογένειας

Ο όρος fianakaviana συνήθως μεταφράζεται ως οικογένεια. Η fianakaviana περιλαμβάνει όλους τους havana του ego, όλους δηλαδή τους συγγενείς μέσω αίματος και μέσω γάμου. Η διαφορά του όρου από τον όρο havana έγκειται στο γεγονός ότι ενώ ο τελευταίος εκφράζει την έννοια μιας διαπροσωπικής σχέσης, ο πρώτος αποτελεί το όνομα μιας ομάδας. Τέτοιου είδους ego-κεντρικές διπλογραμμικές ομάδες είναι γνωστές στους ανθρωπολόγους από κοινωνίες με ή χωρίς μονογραμμικές ομάδες καταγωγής. Σε αυτές τις περιπτώσεις οι ομάδες αυτές είναι μη σταθερά στοιχεία της κοινωνικής δομής. Είναι διαφορετικές για κάθε άτομο εκτός από αδέρφια που έχουν και τους δύο γονείς ίδιους. Οι Merina fianakaviana όμως είναι διαφορετικές από αυτές τις ομάδες διότι είναι ταυτόχρονα ego-κεντρικές και προγονό-κεντρικές. Αυτό είναι αποτέλεσμα του τύπου του γάμου που εφαρμόζουν οι Merina.

Οι γονείς θα προσπαθήσουν να βρουν έναν ή μία σύζυγο για το παιδί τους μέσα από την fianakaviana. Αυτό σημαίνει ότι αν όλοι οι γάμοι λάβουν χώρα μεταξύ των μελών της fianakaviana τότε τα μέλη της ενώνονται με πολλούς διαφορετικούς τρόπους. Μ' αυτόν τον τρόπο η fianakaviana γίνεται μία υποομάδα της ίδιας τάξης με την deme, κάτι που σημαίνει ότι αν συνεχισθεί συνεχιστεί αυτό το είδος του γάμου μεταξύ των μελών της για πολύ καιρό, τότε η fianakaviana θα μετατραπεί σε μία deme με έναν επώνυμο πρόγονο. Με αυτό τον τρόπο, μια ego-κεντρική ομάδα αποκτά ακόμη πιο πολύ τα χαρακτηριστικά μιας ομάδας καταγωγής. Αυτό δείχνει ότι όταν μιλάμε για την fianakaviana και τον παραδοσιακό της ρόλο στην κοινωνία των Merina δεν μιλάμε απλώς για την οικογένεια ή για κάποια συγγενική ομάδα αλλά για συγκεκριμένα χωριά. Άρα η ιδεολογία της οικογένειας βρίσκει την πρακτική της εφαρμογή στην τοπική μονάδα του κοινωνικού συστήματος. Κάποιος όμως θα μπορούσε να ρωτήσει, αν όλες οι γαμικές ενώσεις γίνουν μέσα στα πλαίσια της fianakaviana, που όπως είπαμε σημαίνει ότι η τελευταία γίνεται μία ομάδα ομόλογη της deme, τότε σε τι θα διαφέρει

από την deme;

Αρχικά, το μόνο δυνατό κριτήριο διάκρισης μεταξύ των δύο είναι ότι η μεν deme έχει συγκεκριμένο όνομα ενώ η fianakaviana δεν έχει. Αν και αυτή η διαφορά είναι μικρή στην πραγματικότητα είναι αρκετά σημαντική μιας και κοινωνιολογικά οι δύο ομάδες διαφέρουν σε δύο βασικά στοιχεία. Πρώτον, οι demes ήταν διοικητικές μονάδες του πολιτικού οργανισμού του αρχαίου βασιλείου των Merina ενώ οι fianakaviana δεν ήταν. Δεύτερον, οι demes είναι εξ ορισμού ενδογαμικές για τους λόγους που έχουμε ήδη αναφέρει (αυτές που ήταν αρκετά ψηλά στην ιεραρχία είχαν ειδικούς κανόνες ενδογαμίας ενώ οι κατώτερες λειτουργούσαν με βάση το γάμο που αυτόματα προστάτευε την περιουσία από διαμερισμό). Αυτό δεν συμβαίνει με την fianakaviana. Εν πάση περιπτώσει, η σχέση μεταξύ deme και fianakaviana σε δομικό επίπεδο δείχνει πως το συγγενικό σύστημα των Merina συγχωνεύει τη διαπροσωπική συγγένεια με τις συγγενικές ομάδες και συνδέει τις δύο αρχές με κάποια συγκεκριμένη περιοχή. Με άλλα λόγια, οι έννοιες fianakaviana και havana ενώνονται με κάποια τοποθεσία συνδεδεμένη με την deme που συμβολίζεται από τον προγονικό τάφο. Το σύμπλεγμα αυτών των σχέσεων γίνεται ακόμη πιο εμφανές αν δούμε τον ρόλο της μαγείας (mamonsavy) και το πρόσωπο του μάγου.

Ο όρος mamonsavy καλύπτει πράξεις που μπορεί να χαρακτηρισθούν «αφύσικες». Για τους Merina μαγεία είναι η προσπάθεια κάποιου να προκαλέσει κακό κρυφά, χρησιμοποιώντας φυσικά ή υπερφυσικά μέσα. Οι Merina δεν έχουν κάποιο ανεπτυγμένο σύστημα πεποιθήσεων όπως έχουν άλλες Αφρικανικές κοινωνίες για το ποιος είναι μάγος ή για το τι ακριβώς ένας μάγος κάνει. Η mamonsavy είναι πολύ πιο κοντά σε αυτό που ο Evans-Pritchard (1929: 163ff) ονομάζει μαγγανεία (sorcery) παρά μαγεία (witchcraft), παρόλο που παρουσιάζει και πολλά από τα στοιχεία της δεύτερης. Αν λάβουμε υπ' όψιν μας την κλασική θεωρία περί μαγείας (Mayer, 1986: 54ff), ότι δηλαδή ο μάγος είναι (1) ένα πρόσωπο παράνομο, καθώς απεργάζεται το κακό των συνανθρώπων του για ίδιον όφελος, (2) ένα πρόσωπο ανήθικο, αφού αντιβαίνει κάθε έννοια ηθικής και μεταχειρίζεται σκοτεινές δυνάμεις, που η κοινωνία θεωρεί διαβολικές, (3) ότι οι κατηγορίες για μαγεία πραγματοποιούνται μεταξύ ανθρώπων που θα έπρεπε να έχουν καλές διαπροσωπικές σχέσεις αλλά λόγω δομικών αδυναμιών του συστήματος συμβαίνει μάλλον το αντίθετο, (4) ότι οι κατηγορίες για μαγεία βοηθούν το ξεπέρασμα των αντιθέσεων αυτών, τη μείωση της έντασης και τη διάνοιξη βαλβίδων ασφαλείας που επιτρέπουν στην κοινωνία να συνεχίσει να λειτουργεί εν μέσω των υπάρχοντων προβλημάτων τα οποία δεν θα μπορούσε να λύσει παρά μόνον με ριζική δομική αναπροσαρμογή (Nadel, 1986: 299), βλέπουμε ότι η εικόνα της μαγείας και του μάγου στους Merina ακολουθεί μόνο τα δύο πρώτα από τα τέσσερα σημεία που αναφέραμε.

Μεταξύ των Merina ο μάγος εμφανίζεται ως ένα πλάσμα του σκότους που ακολουθεί τα αντίθετα από ότι προστάζουν οι ηθικοί κανόνες της κοινωνίας. Μπορεί να είναι και άνδρες

και γυναίκες, αν και στις περισσότερες περιπτώσεις συμβαίνει το δεύτερο (το γιατί αυτό είναι έτσι θα γίνει κατανοητό αργότερα). Οι μάγοι συναντιούνται κρυφά και καταστρώνουν τα δόλια σχέδια τους σε ομάδες ή μεμονωμένα. Εμφανίζονται γυμνοί και επιτίθενται στους περαστικούς και στους ασθενείς. Πολλές φορές παραμονεύουν κοντά στους τάφους, κυρίως στην κορυφή τους, ένα μέρος που αποφεύγεται από κάθε λογικό άνθρωπο. Η πιο ειδικής αμαρτία ή έγκλημα που κάνουν οι μάγοι είναι να χορεύουν γυμνοί γύρω από τους τάφους.

Όλα αυτά δείχνουν ότι οι μάγοι είναι εναντίον όλων όσων αντιπροσωπεύονται από τους τάφους, εναντίον δηλαδή όλων των καλών πραγμάτων της παράδοσης των Merina. Όπως στην περίπτωση της αιμομιξίας που οι κατηγορίες είναι μάλλον σπάνιες και το όλο σύστημα εμφανίζεται περισσότερο ως ένας τρόπος έμφασης του αντίθετου του, δηλαδή του συστήματος συγγένειας, έτσι και στη μαγεία, όπου το σύστημα δεν είναι πολύ ανεπτυγμένο και οι κατηγορίες για μαγεία αποτελέσουν την εξαίρεση παρά τον κανόνα, μπορούμε να πούμε ότι το όλο σύστημα βρίσκεται εκεί ως ένα τέχνασμα που μας επιτρέπει τη βαθύτερη κατανόηση και καλύτερη οργάνωση του παραδοσιακού συστήματος που μας λέγει τι είναι επιτρεπτό, σωστό, ηθικό. Π.χ. τα μικρά παιδιά δεν διδάσκονται πως πρέπει να συμπεριφέρονται όταν βρίσκονται κοντά στους τάφους των προγόνων. Διδάσκονται όμως ότι είναι λάθος να συμπεριφέρονται όπως συμπεριφέρονται αυτά τα τρομερά, ανήθικα πλάσματα, οι μάγοι. Το καλό και ηθικό εμφανίζεται μόνον εμμέσως.

Σε αυτά τα πλαίσια, τα δύο τελευταία στοιχεία της κλασικής θεωρίας της μαγείας, όπως περιληπτικά παρουσιάστηκαν πιο πάνω, δεν φαίνεται να ισχύουν. Αν για τις Αφρικανικές κοινωνίες και την κλασική θεωρία ο μάγος είναι ο εχθρός εντός των τειχών, μέλος δηλαδή της κοινότητας ή και της ίδιας οικογένειας του θύματος, στους Merina συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο. Οι περισσότερες κατηγορίες για μαγεία αφορούν άτομα που δεν είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους με κάποιο συγγενικό τρόπο. Είναι δηλαδή μέλη της ομάδας vahiny και όχι της ομάδας havana. Το παράδειγμα των δημοσίων υπαλλήλων που έχουν τοποθετηθεί μακριά από την προγονική τους περιοχή και έχουν συσχετισθεί με τη μαγεία είναι αρκετά σαφές. Ο κανόνας λοιπόν μας λέγει ότι κατηγορίες για μαγεία ανακύπτουν στις περιπτώσεις αυτές που άσχετοι μεταξύ τους άνθρωποι βρίσκονται αναμειγμένοι σε καταστάσεις όπου οφείλουν να συμπεριφερθούν σαν να ήταν συγγενείς.

Ένα τελευταίο θέμα που θα έπρεπε να θίξουμε προτού προχωρήσουμε είναι αυτό της ιεραρχίας μεταξύ των demes. Πέραν της διάκρισης μεταξύ ελευθέρων και σκλάβων, η κοινωνία των Merina βασίζεται σε μία ιεραρχική δομή μεταξύ των ελευθέρων. Έτσι το μοντέλο στην περίπτωση μας είναι πιο πλήρες φέρνοντας τις δύο αυτές συνιστώσες μαζί. Οι κάστες ή ιεραρχικές ομάδες στις οποίες χωρίζεται το σύνολο της κοινωνίας είναι τρεις: οι andriana, οι nova και οι andevo. Οι τρεις όροι θα μπορούσαν να μεταφραστούν ως

«αριστοκράτες», «αστοί» (κοινοί θνητοί) και «δούλοι». Επί του παρόντος θα αναφερθούμε μόνον στις δύο πρώτες ομάδες, μιας και οι δούλοι θα αποτελέσουν αντικείμενο άλλης παράδοσης. Η σχέση μεταξύ andriana και hova δεν είναι αυτή που κάποιος θα περίμενε λαμβάνοντας υπ' όψιν του την έννοια των δύο όρων. Πρώτον, η διαφορά μεταξύ των δύο ομάδων, δηλαδή η διαφορά μεταξύ demes με status andriana και demes με status hova, ποτέ δεν μεταφράστηκε σε διαφορές πολιτικής δύναμης. Δεύτερον, η ιστορία των Merina κάνει σαφές ότι στο παρελθόν υπήρχαν πολλές περιπτώσεις που ολόκληρες demes που ζούσαν σε μεγάλες περιοχές απέκτησαν το status andriana ή σε άλλες περιπτώσεις το έχασαν και υποβιβάστηκαν στο status hova.

Έχουμε ήδη πει ότι ο γεωγραφικός χωρισμός της παραδοσιακής Imerina σε περιοχές που αντιστοιχούν με συγκεκριμένες demes είναι δυνατός. Ένας τέτοιος διαχωρισμός αποδεικνύει ότι υπήρχαν περιοχές όπου η deme ήταν andriana και περιοχές όπου η deme ήταν hova. Αυτό σημαίνει ότι οι ομάδες andriana και οι ομάδες hova είναι δομικά ομόλογες μιας και οι πρώτες όπως ακριβώς και οι δεύτερες χωρίζονται σε τοπικές συγγενικές ομάδες και χαρακτηρίζονται από έναν υψηλό βαθμό ενδογαμίας. Εκεί που φαίνεται να υπάρχει διαφορά μεταξύ των andriana και των hova είναι στην ύπαρξη κάποιων εθίμων, μερικά από τα οποία έχουν επιζήσει μέχρι σήμερα. Τα πιο σημαντικά από αυτά τα έθιμα αφορούν μορφές χαιρετισμού, το δικαίωμα του ομιλείν σε δημόσιες συγκεντρώσεις, ορισμένα ασήμαντα νομικά προνόμια, κλπ. Όλες αυτές οι διαφορές είναι περισσότερο τελετουργικού χαρακτήρα και δεν έχουν και μεγάλη πολιτική σημασία. Αυτό που σηματοδοτούσε τη διαφορά μεταξύ andriana και hova και τη σηματοδοτεί ακόμη αλλά σε μικρότερο βαθμό είναι το γεγονός ότι οι andriana θεωρούσαν ότι η γενεαλογική τους σχέση με τον μονάρχη ήταν πιο κοντινή από αυτή των hova. Αυτό φαίνεται καθαρά από την φύση της εσωτερικής ιεραρχίας μεταξύ των διάφορων ομάδων andriana που καθορίζεται από την εγγύτητα τους προς τους προγόνους της βασιλικής οικογένειας της deme. Έτσι λοιπόν, για να κλείσουμε το θέμα, ο όρος andriana αναφέρεται σε συγκεκριμένες demes που βρίσκονται πιο ψηλά στην ιεραρχία. Αυτή τους η θέση δεν τους παρέχει ιδιαίτερα προνόμια και δεν σχετίζεται με τη διανομή της πολιτικής εξουσίας και δύναμης.

Μία δεύτερη συνέπεια του ορισμού της deme και της αναπαράστασης σχέσεων μεταξύ ατόμων ως σχέσεων μεταξύ ατόμων και πραγμάτων αφορά τον μέγιστο βαθμό στον οποίο μία οικογένεια ή όπως λέμε ένα νοικοκυριό (household) μπορεί να πιέσει για τα προσωπικά δικαιώματα των μελών του επάνω στη γη των προγόνων. Θέλω να επαναλάβω ότι η γη των προγόνων εν συνόλω ανήκει σε όλα τα μέλη της ομάδας. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν ειδικά ατομικά δικαιώματα σε ατομικούς αγρούς από συγκεκριμένα μέλη της ομάδας ή από συγκεκριμένες οικογένειες. Ο ιστός των δικαιωμάτων επάνω σε συγκεκριμένα

αγροτεμάχια είναι τόσο λεπτός και πολύπλοκος, αποτέλεσμα των ενδογαμικών ενώσεων και των διπλογραμμικών σχέσεων τις οποίες αυτές θεμελιώνουν μεταξύ των μελών της deme, που αν κάποιο άτομο ή οικογένεια επιμείνει στη διεκδίκηση συγκεκριμένων δικαιωμάτων που μπορούν να το φέρουν σε αντίθεση με άλλα μέλη της deme αυτό έχει ιδιαίτερα διασπαστικό και διαλυτικό χαρακτήρα για το σύνολο της deme. Αυτό που φαίνεται να συμβαίνει είναι η επίτευξη μιας άτυπης συμφωνίας μεταξύ των μελών της deme να μην προχωρούν σε τέτοιου είδους ενέργειες και διεκδικήσεις. Παρόλα αυτά, στο ιδεολογικό επίπεδο η ατομική υπόσταση της οικογένειας εκφράζει μιαν υποθετική απειλή εναντίον αυτής της άτυπης συμφωνίας. Η κάθε οικογένεια λοιπόν παρουσιάζεται ως πιθανός εχθρός όλων των υπόλοιπων οικογενειών. Πουθενά δεν αντικατοπτρίζεται καλύτερα και καθαρότερα από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται οι Merina την ατομική οικογένεια ως κάτι βαθιά αντικοινωνικό και πως κατ' επέκταση εστιάζουν αυτήν τους την ιδέα στις γυναίκες που, ως σύμβολα της οικογένειας, εμφανίζονται ως πιθανοί φορείς αντικοινωνικής δράσης.

Αυτή η αντίληψη εμφανίζεται στον τρόπο με τον οποίο τα παιδιά αποθαρρύνονται, πολλές φορές με τη βία, από το να περνούν την ημέρα τους στο σπίτι των γονέων τους. Σύμφωνα με αυτή τη λογική τα παιδιά πρέπει να κοιμούνται στα σπίτια διαφόρων συγγενών τους και κυρίως να τρώνε μαζί τους. Κάθε στενή σχέση μεταξύ παιδιών και γονέων θεωρείται κακή για το κοινωνικό σύνολο. Η πρακτική στην οποία αυτό γίνεται καθαρό είναι η υιοθέτηση που στην περίπτωση των Merina παρατηρείται σε υψηλά ποσοστά και σημαίνει περίπου την ανταλλαγή παιδιών μεταξύ των οικογενειών της κοινότητας. Το γεγονός ότι το νοικοκυριό παίζει έναν κατ' εξοχήν αντικοινωνικό ρόλο φαίνεται και από τους τρόπους με τους οποίους οι Merina επιτίθενται λεκτικά κατά του θεσμού με προσβολές που, για άλλη μία φορά, επικεντρώνονται στο πρόσωπο της γυναίκας. Αυτή η ιδεολογία εναντίον των γυναικών φαίνεται στον τρόπο με τον οποίο συγγενείς και γείτονες, περαστικοί από το σπίτι, προσπαθούν να κλέψουν την τροφή που ετοιμάζουν οι γυναίκες του σπιτιού, να τις ενοχλήσουν την ώρα που μαγειρεύουν ή ασχολούνται με άλλες οικιακές δραστηριότητες ή να τις προσβάλλουν με κάποιους μισο-τελετουργικούς τρόπους. Το επόμενο παράδειγμα θα μας βοηθήσει να δούμε αυτή την κατάσταση πιο καθαρά.

Όταν κάποιος περνά μπροστά από το σπίτι ενός συγγενούς του συνήθως φωνάζει: «τι μαγειρεύετε;», λες και ζητά να φάει με το έτσι θέλω. Η γυναίκα που κάθεται κοντά στην φωτιά απαντά με τη σειρά της: «δεν είναι έτοιμο ακόμη!» ή «τώρα τελειώνει!». Συνήθως ο περαστικός δεν σταματάει και απομακρυνόμενος φωνάζει στη γυναίκα κάτι σαν: «σιγά μην περίμενα να φάω το φαγητό σου!!». Αν πάλι σταματήσει για να φάει κάτι, σερβίρεται με τέτοιο τρόπο σαν να κλέβει το φαγητό από το τραπέζι. Τέτοιου είδους καθημερινές πράξεις δείχνουν την ιδεολογία των Merina εναντίον του νοικοκυριού και των γυναικών με αρκετά

καθαρό τρόπο. Εκεί που όμως τα πράγματα είναι ακόμη πιο καθαρά είναι κατά τη διάρκεια της τελετής της περιτομής των παιδιών όπου τα τελευταία κυριολεκτικά αρπάζονται από τα χέρια των μανάδων τους, και σε μικρότερο βαθμό των πατεράδων τους, μέσα από το σπίτι και μεταφέρονται έξω από τους άντρες μέλη της deme. Με αυτούς τους τρόπους η διαφοροποίηση μεταξύ των havana και των vahiny γίνεται ακόμη πιο σαφής μιας και οι όποιες διακρίσεις στο εσωτερικό της κατηγορίας havana αγνοούνται τελετουργικά. Από την άλλη μεριά φυσικά, η κατηγορία των vahiny δεν παρουσιάζει καμιά εσωτερική διαφοροποίηση εξ ορισμού.

V. Το Κράτος και οι Demes στην Ιστορία

Ας δούμε τώρα ένα άλλο θέμα που σχετίζεται με τον χαρακτήρα της deme και τη σχέση του με τους προγονικούς τάφους, αλλά και τα σπίτια των Merina. Αν φέρουμε στο μυαλό μας την ιστορία των Merina κατά των 19ο αι. όπως πολύ συνοπτικά την παρουσιάσαμε στις προηγούμενες σελίδες θα διαπιστώσουμε ότι ολόκληρος ο προηγούμενος αιώνας μπορεί να γίνει κατανοητός σαν μία συνεχής μάχη μεταξύ των φυγόκεντρων δυνάμεων του κράτους και των κεντρομόλων δυνάμεων των demes. Καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της περιόδου οι demes προσπαθούσαν να διατηρήσουν την πολιτική τους αυτονομία και να προστατεύσουν τα μέλη τους από τις ολοένα αυξανόμενες απαιτήσεις του κράτους, τόσο σε φόρους και εργασία, όσο και σε στρατιωτικές υποχρεώσεις και θητεία. Από την άλλη μεριά βέβαια, το κράτος προσπαθούσε να εκμεταλλευτεί τις demes όσο το δυνατόν περισσότερο στους τομείς που μόλις αναφέραμε αλλά και να τις εξουδετερώσει πολιτικά, φοβούμενο ότι κάποια στιγμή θα μπορούσαν να αποτελέσουν κέντρα ένοπλης αντίδρασης και να αναλάβουν επαναστατική δράση.

Η μεγάλη εξάπλωση του κράτους των Merina είχε σοβαρό αντίκτυπο στον χαρακτήρα και την εσωτερική φύση των demes και όπως θα αναλύσουμε αργότερα επηρέασε την ιδεολογική αναπαράσταση των Merina για το οικονομικό τους σύστημα. Κατά πρώτον, η γεωγραφική επέκταση του βασιλείου είχε ως αποτέλεσμα την τρομερή αύξηση του αριθμού των μελών των demes που υπηρετούσε σε στρατιωτικές ή διοικητικές-γραφειοκρατικές θέσεις έξω από τη γη των προγόνων. Αλλά αυτό είχε και μία άλλη πιο πρακτική επίπτωση. Καθώς ένας μεγάλος αριθμός ανδρών έλειπε από τη γη των προγόνων για μεγάλα χρονικά διαστήματα, η καλλιέργεια της γης περνούσε στα χέρια των δούλων. Αυτό σήμαινε ότι η deme δεν ήταν πια μία ομάδα ανθρώπων που ζούσαν και καλλιεργούσαν μian συγκεκριμένη προγονική γη, αλλά μία ομάδα ανθρώπων που αν και ζούσαν σε διαφορετικές τοποθεσίες είχαν δικαιώματα επάνω σε κάποια γη που καλλιεργούσαν οι σκλάβοι. Σε ένα βαθμό, αυτό οδήγησε στη μείωση της σημασίας των demes, αν και ορισμένα γεγονότα αυτού του αιώνα οδήγησαν πάλι προς την αντίθετη κατεύθυνση.

Το βασικό από αυτά τα γεγονότα ήταν ότι η γαλλική κατάκτηση εξώθησε τα μέλη των *demes* σε ακόμη μεγαλύτερο διασκορπισμό μιας και πολλοί *Merina* ασχολήθηκαν με το εμπόριο και άλλα επαγγέλματα που τους βοήθησαν να ανέβουν κοινωνικά στα μεγάλα αστικά κέντρα της αποικιοκρατούμενης Μαδαγασκάρης. Άλλοι πάλι άδραξαν τις ευκαιρίες για καλύτερη εκπαίδευση και έφθασαν μέχρι και τη μητροπολιτική Γαλλία. Όλα όμως αυτά έγιναν σε ένα βαρύ κλίμα για τους *Merina* μιας και η αποικιοκρατική διοίκηση τους θεωρούσε πολιτικούς αντιπάλους. Αντιδρώντας σε αυτήν την κατάσταση οι *Merina* διατήρησαν τις παραδοσιακές ομαδοποιήσεις της κοινωνίας τους που τους παρείχαν αμοιβαία υποστήριξη και άλλα πλεονεκτήματα. Αυτό βοήθησε στο να διατηρηθούν οι προγονικοί τάφοι ως σύμβολα έκφρασης της διασκορπισμένης *deme*.

Στη σημερινή εποχή η πραγματικότητα είναι πολύ πιο περίπλοκη. Δεν είναι τόσο πολύ οι *demes* αυτές καθαυτές που σήμερα αποτελούν αντικείμενο της προσοχής των ανθρώπων αλλά οι ιδέες που συνδέονται με αυτές, κυρίως μάλιστα όταν αναφέρονται σε πιο μικρές αριθμητικά ομάδες, εντοπισμένες σε μία περιοχή γύρω από έναν προγονικό τάφο. Αυτές οι ιδέες περιλαμβάνουν τη μυστικιστική προσκόλληση στον τάφο, την ταφή όλων των νεκρών εκεί, την προσπάθεια συνέχισης ύπαρξης της ομάδας, την αποδοχή της εξουσίας των γερόντων, την αποφυγή σύναψης γάμων με μη μέλη της *deme*, και τον κανόνα ότι η γη των προγόνων και τα κτίσματα που βρίσκονται επάνω σε αυτήν δεν πρέπει να πωλούνται σε ξένους. Στις επαρχίες οι αγρότες ταυτίζουν τους εαυτούς τους με σχετικά μικρές αριθμητικά ομάδες που δεν περιλαμβάνουν πάνω από μερικές εκατοντάδες άτομα που ζουν στη γύρω περιοχή. Όλοι αυτοί μοιράζονται δύο ή τρεις τάφους και κάθε νοικοκυριό βρίσκεται υπό την εξουσία ενός ή περισσοτέρων γερόντων. Με αυτό τον τρόπο η κάθε οικογένεια, το κάθε νοικοκυριό αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σε σχέση με τις αξίες της *deme*.

VI. Το Σπίτι και ο Τάφος

Οι ομάδες καταγωγής όμως είναι μόνον μία πλευρά του συγγενικού συστήματος των *Merina*. Σε αντίθεση με αυτές, στην πράξη δηλαδή, οι τοπικές ομαδώσεις και τα ατομικά νοικοκυριά εμφανίζουν μία πατρογραμμική προδιάθεση που πηγαίνει εναντίον του αδιαφοροποίητου χαρακτήρα της καταγωγής που όπως είπαμε είναι διπλογραμμικός. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι πολλές φορές ο γάμος είναι αρσενικοτοπικός (*virilocal*) (το νεονυμφευμένο ζευγάρι δηλαδή εγκαθίσταται στον τόπο καταγωγής, στο χωριό, του συζύγου), παρόλο που το τελετουργικό του γάμου προσπαθεί να αρνηθεί ότι κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί. Σε εντελώς πρακτικό επίπεδο αυτό συνεπάγεται ότι οι γειτονικές οικογένειες σχετίζονται μεταξύ τους μέσω ανδρών και ότι οι γέροντες που έχουν εξουσία στο επίπεδο της *deme*, όπως αυτή εκφράζεται τοπικά, είναι σε υψηλές θέσεις της πατρογραμμικής γραμμής.

Μία άλλη όψη της συγγένειας που πηγαίνει ενάντια στον αδιαφοροποίητο χαρακτήρα της ομάδας καταγωγής προέρχεται από την ιθαγενή θεωρία περί βιολογικής συγγένειας. Οι Merina πιστεύουν ότι κατά τη γέννηση τους οι άνθρωποι, τα ζώα και τα φυτά έχουν μόνον μητρογραμμική σύνδεση, είναι δηλαδή συνδεδεμένα με την πλευρά της μητέρας και όχι με την πλευρά του πατέρα. Επίσης σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία τα αδέρφια και τα παραλληλεξάδελφια από την πλευρά της μητέρας είναι ιδιαίτερα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Αυτός είναι μάλιστα και ο λόγος γιατί οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ ατόμων θεωρούνται ιδιαίτερα αιμομικτικές. Έτσι λοιπόν, για τους Merina η βιολογική συγγένεια βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τη συγγένεια της καταγωγής που είναι αποτέλεσμα όχι της γέννησης αλλά της ροής της προγονικής ευλογίας που μυστικιστικά ενώνει τους νεκρούς προγόνους που είναι θαμμένοι στον τάφο με την παρούσα γενιά. Αυτή η σύνδεση όπως θα δούμε παρακάτω επιτυγχάνεται μέσω των γερόντων της deme. Αυτή η διαφορά-αντίθεση μεταξύ των δύο αντιλήψεων περί συγγένειας γίνεται ξεκάθαρη στη διάρκεια πολλών τελετουργιών, κυρίως δε της τελετής της περιτομής.

Στην καθημερινή ζωή των Merina η αντιπαραβολή αυτή φαίνεται στη συμβολική αντίθεση μεταξύ του σπιτιού και του τάφου. Όπως έχουμε ήδη πει, ο τάφος είναι το σύμβολο της αιώνιας ενότητας των απογόνων της deme και η απόδειξη του αδιαφοροποίητου χαρακτήρα της. Γι' αυτό τον λόγο ο τάφος είναι φτιαγμένος από πέτρα και θεωρείται ότι θα παραμείνει ως έχει στην αιωνιότητα. Από την άλλη μεριά, το σπίτι είναι το κέντρο της ατομικής οικογένειας, του νοικοκυριού, η ύπαρξη του οποίου απειλεί την ενότητα της deme και του συστήματος καταγωγής. Μέσα στο σπίτι διαμένει η οικογένεια, το παντρεμένο ζευγάρι, ο γάμος του οποίου, όπως κάθε γάμος, μπορεί να επιφέρει προβλήματα καινά οδηγήσει στη διάλυση της ομάδας καταγωγής. Γι' αυτό τον λόγο το σπίτι, σε αντίθεση με τον τάφο, πρέπει να είναι φτιαγμένο από υλικά με σχετικά μικρό χρόνο ζωής, π.χ. ξύλο και όχι από υλικά όπως η πέτρα.

Με άλλα λόγια, το σπίτι εμφανίζεται ως το συμβολική κέντρο της βιολογικής καταγωγής που συνδέει τους ανθρώπους μόνον από τη μεριά της μητέρας (matrilaterally), σφυρηλατώντας προσωπικές σχέσεις και ατομικά ενδιαφέροντα που φαίνεται να ανταγωνίζονται τα κοινά ενδιαφέροντα και συμφέροντα που χαρακτηρίζουν την deme. Από το σπίτι, για παράδειγμα, θα προέλθουν οι αξιώσεις για τα ατομικά δικαιώματα επί της γης των προγόνων που όπως έχουμε δείξει αντιστρατεύονται τα συλλογικά δικαιώματα της ομάδας.

Στο συμβολικό επίπεδο, αυτή η αντίθεση μεταξύ του σπιτιού και του τάφου μεταφέρεται δομικά και στο εσωτερικό του πρώτου. Σύμφωνα με την παράδοση, τα σπίτια των Merina χτίζονται με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε η πόρτα και το παράθυρο να βλέπουν πάντα προς τη δύση, ενώ η πόρτα να βρίσκεται νότια από το παράθυρο. Στο εσωτερικό του σπιτιού

τώρα η διαρρύθμιση είναι τέτοια έτσι ώστε η φωτιά στην οποία ετοιμάζεται το φαγητό της οικογένειας βρίσκεται στο νότιο μέρος του σπιτιού, ενώ το ιερότερο μέρος του όλου κτίσματος είναι η βορειοανατολική γωνία. Αυτό συμβαίνει διότι αυτή η κατεύθυνση είναι η κατεύθυνση των προγόνων και του προγονικού τάφου. Μεταφορικά λοιπόν η ίδια η βορειοανατολική γωνιά του σπιτιού είναι λιγάκι σαν τάφος. Εκεί γίνονται όλες οι δεήσεις προς τα πνεύματα των προγόνων, εκεί φυλάσσονται σημαντικά αντικείμενα του σπιτιού και φάρμακα, εκεί τοποθετούνται οι πρώτοι καρποί που συλλέγονται κάθε χρόνο. Οι άνθρωποι τώρα που ζουν σε αυτό το σπίτι πρέπει να κοιμούνται έχοντας το κεφάλι τους προς αυτήν την κατεύθυνση. Η σειρά δε με την οποία κοιμούνται έχει ιδιαίτερη σημασία. Στη βορειοανατολική γωνιά κοιμάται ο αρχηγός του σπιτιού και όσον απομακρυνόμαστε από αυτήν τα πιο νεαρά μέλη της οικογένειας. Άρα τα παιδιά κοιμούνται μακρύτερα από όλους τους άλλους σε σχέση με τη βορειοανατολική γωνιά του δωματίου. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τη σειρά στην οποία οι άνθρωποι κάθονται.

Η συμβολική σημασία και αξία της βορειοανατολικής γωνίας του σπιτιού έρχεται σε αντίθεση με την νοτιά του πλευρά στην οποία όπως είπαμε βρίσκεται η φωτιά για το φαγητό. Αυτή λοιπόν η γωνία είναι συνδεδεμένη με το αίσθημα της ζέστης και με τις γυναίκες. Έτσι λοιπόν η αντίθεση μεταξύ τάφου και σπιτιού αναπαράγεται μέσα στο τελευταίο μεταξύ βορειοανατολικής γωνίας και του νότιου τμήματος του οικήματος, όπου η ιερότητα και η τάξη από τη μία και η έννοια του διασκορπισμού, η γυναίκα και η ζέστη από την άλλη συνδέονται αντίστοιχα με τα δύο σημεία.

VII. Δούλοι και Ελεύθεροι

Για να καταλάβουμε την αντίληψη που έχουν οι Merina για τον τρόπο παραγωγής τους, θα πρέπει πρώτα να πούμε ορισμένα πράγματα για τη θέση της δουλείας στο οικονομικό τους σύστημα. Επίσης θα θίξουμε το πρόβλημα της απελευθέρωσης των δούλων καθώς και τη θέση που κατέλαβαν μετά από τον νομικό τερματισμό της δουλείας το 1897. Μέσα από αυτήν μας τη μελέτη θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως είναι δυνατόν όταν έχουμε σημαντικές μεταβολές του συστήματος εκμετάλλευσης, μέρος του οποίου αποτελούν οι σχέσεις παραγωγής, το ορολογικό ή/και νομικό σύστημα που χαρακτηρίζει αυτές τις σχέσεις να παραμένει σταθερό. Το επόμενο παράδειγμα διασαφηνίζει αυτό που θέλω να πω.

Είδαμε στις προηγούμενες σελίδες πως η εξάπλωση του βασιλείου των Merina κατά τον 19ο αι. έφερε στο προσκήνιο έναν μεγάλο αριθμό δούλων που, ενώ στην αρχή προοριζόταν για εξαγωγή, σιγά-σιγά, για λόγους που αναφέραμε, έμεινε στο εσωτερικό του βασιλείου και απετέλεσε μια σημαντική πηγή εργασίας. Όταν οι Γάλλοι κατέλαβαν το νησί το 1896 τερμάτισαν τη δουλεία, πράγμα που σημαίνει ότι οι δούλοι που μέχρι τότε υπήρχαν

απελευθερώθηκαν. Είπαμε όμως πως μέχρι σήμερα η σημαντικότερη διαφοροποίηση στο κοινωνικό επίπεδο που υπάρχει στην Imerina είναι αυτή μεταξύ των απογόνων των δούλων και των απογόνων των ελευθέρων Merina. Για όλη αυτή την περίοδο χρησιμοποιούμε την ίδια ορολογία (δούλοι, ελεύθεροι) παρόλο που οι σχέσεις παραγωγής έχουν αλλάξει απόλυτα και το νομικό σύστημα έχει μετασχηματισθεί πλήρως. Τι σημαίνει αυτό; Ότι το κατηγοριοποιητικό-ιδεολογικό σύστημα δεν έχει καμία σχέση με το σύστημα εκμετάλλευσης ή ότι έχει μία σχέση η οποία δεν φαίνεται με την πρώτη ματιά και πρέπει να την ανακαλύψουμε χρησιμοποιώντας τα κατάλληλα κοινωνιολογικά εργαλεία;

Ο τρόπος με τον οποίο θα μπορέσουμε να φτάσουμε στις απαντήσεις των παραπάνω ερωτημάτων είναι η ανάλυση της δουλείας στο πλαίσιο αυτού που ονομάζουμε τρόπο παραγωγής. Ο τρόπος παραγωγής είναι ο συγκεκριμένος συνδυασμός των μέσων και τεχνικών της παραγωγής και των κυρίαρχων σχέσεων παραγωγής (Terray, 1984). Σε αυτόν τον συνδυασμό οι σχέσεις παραγωγής παίζουν τον πρωτεύοντα ρόλο. Για παράδειγμα, αυτό που σε τελική ανάλυση χαρακτηρίζει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής είναι η σχέση μεταξύ του καπιταλιστή και του προλετάριου είτε αυτή είναι θεσμοθετημένη είτε όχι. Η δουλεία στο βασίλειο των Merina είναι φαινόμενο που υπήρχε σίγουρα από τον 17ο αι. Στην αρχική αυτή περίοδο οι δούλοι αποκτώντο μέσω πολεμικών επιχειρήσεων ή επιδρομών εναντίον εχθρών ή μέσω μιας νομικής διαδικασίας που σκοπός της ήταν να υποσκάψει το status ατόμων ή οικογενειών ή, μερικές φορές, ολόκληρων ομάδων καταγωγής. Από τις αρχές όμως του 19ου αι. και πέρα η πλειοψηφία των δούλων αποκτάτο μέσω του πρώτου τρόπου. Τα θύματα των εμπορών δούλων ονομάζονταν *andeno*, αν και υπήρχαν αρκετοί νομικοί όροι που τους διέκριναν σε συγκεκριμένες κατηγορίες.

Η θέση των *andeno* στην παραγωγική διαδικασία χαρακτηριζόταν από την ποικιλία των εργασιών που έφερναν εις πέρας. Μπορούμε να πούμε ότι στην αρχική περίοδο της δουλείας, πριν την επέκταση του βασιλείου των Merina, οι δούλοι ανελάμβαναν εργασίες όχι και πολύ διαφορετικές από αυτές των νεωτέρων μελών των οικογενειών στις οποίες ανήκαν. Επίσης ήταν εργάτες της γης, παλλακίδες και οικιακοί βοηθοί ενώ τέλος υπήρχε και μία μικρή ομάδα βασιλικών δούλων που μπορούσαν να φτάσουν σε αρκετά υψηλά αξιώματα. Με άλλα λόγια, οι δούλοι των Merina δεν διακρίνονταν από τους δούλους άλλων Αφρικανικών κοινωνιών. Όσον αφορά τη συμπεριφορά των ιδιοκτητών προς τους δούλους τους δεν ξέρουμε την κατάσταση με λεπτομέρειες. Αυτό όμως που γνωρίζουμε και που σε τελική ανάλυση είναι σημαντικό είναι το γεγονός ότι νομικά οι δούλοι ήταν υπό την ολοκληρωτική κυριαρχία των ιδιοκτητών τους. Αν οι τελευταίοι ήταν επιεικείς, αν επέτρεπαν στους δούλους να δημιουργήσουν σχέσεις ψευδοσυγγένειας με τις οικογένειες τους (αυτές των ιδιοκτητών) εξαρτάτο από τον χαρακτήρα τους.

Όπως και να ήταν η κατάσταση, η δουλεία στη Μαδαγασκάρη παρουσίαζε μία θεμελιώδη διαφορά από τη δουλεία στην ηπειρωτική Αφρική. Εκεί πολύ ερευνητές τονίζουν ότι μετά από λίγες γενιές οι σκλάβοι ενσωματώνονταν στην κοινωνία των ελεύθερων μέσω γάμου ή υιοθέτησης. Ακόμη, ο καρπός γάμου ενός ελεύθερου ανδρός και μιας δούλης θεωρείτο πάντοτε ως ελεύθερος άνθρωπος. Αυτού του είδους η ενσωμάτωση ήταν αδύνατο να συμβεί στη Μαδαγασκάρη διότι, όπως έχουμε ήδη πει, το συγγενικό σύστημα έδινε μεγάλη σημασία στην ενδογαμία. Σε αντίθεση με αυτήν την εικόνα, στις περισσότερες κοινωνίες της Αφρικής το συγγενικό σύστημα ήταν εξωγαμικό και η γραμμή συγγενείας δινόταν μόνον από τον πατέρα. Αυτή η κατάσταση βοηθούσε κατά πολύ την απορρόφηση των δούλων και των απογόνων τους από την ευρύτερη κοινωνία.

Έχοντας αναλύσει το συγγενικό σύστημα των Merina μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι οι δούλοι δεν μπορούσαν να γίνουν πότε πλήρη μέλη της κοινωνίας διότι δεν είχαν προγονική γη. Οι απόγονοι λοιπόν των δούλων, κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες ήταν υποχρεωμένοι να αποδεχτούν τη μοίρα των προγόνων τους. Με άλλα λόγια, οι δούλοι δεν αντιπροσώπευαν το χαμηλότερο κομμάτι της κοινωνικής ιεραρχίας. Ήταν τελείως έξω από αυτήν διότι δεν υπήρχε θέση για αυτούς στην ιδεολογική αναπαράσταση του συστήματος. Ας δούμε τώρα τη θέση των δούλων στην οικονομία. Στις αρχές του 19ου αι. η ζήτηση για δούλους αυξήθηκε για τους εξής τρεις λόγους: (1) Καθώς ολοένα και περισσότεροι Merina υπηρετούσαν στον στρατό, η καλλιέργεια των αγρών τους βασιζόταν ολοένα και περισσότερο στην εργασία ενός αυξανόμενου αριθμού δούλων. (2) Το κράτος απορροφούσε όλο και πιο πολλούς δούλους για την εκτέλεση των δημόσιων έργων που η εξάπλωση του απαιτούσε. (3) Όλο και περισσότεροι δούλοι απαιτούντο για το εξωτερικό δουλεμπόριο που λειτουργούσε ως πηγή πολεμοφοδίων για τους Merina. Όλα αυτά σημαίνουν ότι παρόλο που η ορολογία και το νομικό σύστημα που κάλυπτε, περιέγραφε και νομιμοποιούσε τη δουλεία κατά τους 18ο και 19ο αι. παρέμεινε αναλλοίωτο, η θέση των δούλων άλλαξε ριζικά μέσα στο ίδιο διάστημα καθιστώντας τους κεντρικό συντελεστή στην οικονομική διαδικασία. Αυτό όμως σημαίνει ότι και η δομή της κοινωνίας των ελεύθερων Merina άλλαξε κατά πολύ. Ενώ πριν τον 19ο αι. οι ελεύθεροι Merina ήταν στην πλειοψηφία τους γεωργικοί παραγωγοί, από τα μέσα του 19ου αι. είχαν μεταβληθεί σε μία γραφειοκρατική και στρατιωτική τάξη, σε πολλές μάλιστα περιπτώσεις και σε τάξη εμπόρων, απομεμακρυσμένοι από τη διαδικασία της πρωτογενούς παραγωγής.

Ας δούμε τώρα ποια ήταν η τύχη των δούλων μετά την κατάργηση της δουλείας το 1897 από τη γαλλική αποικιοκρατική διοίκηση. Οι απελευθερωμένοι δούλοι είχαν στη διάθεση τους τρεις δρόμους που θα μπορούσαν να ακολουθήσουν. Ο πρώτος δρόμος ήταν να επιστρέψουν στις περιοχές από τις οποίες είχαν αρπαγεί αυτοί ή οι προγονοί τους. Είναι βέβαια φυσικό ότι η λύση αυτή μπορούσε να ισχύει μόνο για αυτούς που είχαν αρπαγεί

σχετικά πρόσφατα και μπορούσαν να ελπίζουν ότι θα βρουν συγγενείς και μέλη των οικογενειών τους. Ένας δεύτερος λόγος ο οποίος πολλές φορές δίδεται ως εξήγηση αυτού του φαινομένου αφορά την φύση του συγγενικού συστήματος των κοινωνιών από τις οποίες οι δούλοι προήρχοντο. Και σε αυτές τις κοινωνίες, όπως και στην κοινωνία των Merina, η ευλογία των προγόνων ήταν πολύ σημαντική και κατά κάποιο τρόπο θεμελιώνει και διατηρούσε την ηθική υπόσταση των μελών της κοινότητας. Οι απαχθέντες δούλοι έλειπαν από την κοινότητα για πολύ μεγάλο διάστημα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να έχουν απομακρυνθεί από τους προγόνους τους για πάρα πολύ καιρό. Με το να μη λαμβάνουν καθ' όλη αυτήν την περίοδο την ευλογία των προγόνων μέσω των γερόντων της φυλής τους είχαν κατά κάποιο τρόπο χάσει τον κρίκο που τους ένωνε με το παρελθόν τους, με τους προγόνους τους, με την ηθική τάξη του κόσμου. Είχαν λοιπόν μετατραπεί σε όντα χωρίς ρίζες, χωρίς ηθική, χωρίς στην ουσία και ανθρώπινη υπόσταση. Γι' αυτό τον λόγο δεν ήταν καλοδεχούμενοι πίσω στις κοινωνίες από τις οποίες αρχικά προήρχοντο.

Ο δεύτερος δρόμος τον οποίο μπορούσαν να ακολουθήσουν οι πρώην δούλοι μετά από την απελευθέρωση τους ήταν να παραμείνουν στη γη των ιδιοκτητών τους και να την καλλιεργούν υπό ένα νέο νομικό καθεστώς της μορφής της διανομής της εσοδείας. Το καθεστώς αυτό προέβλεπε ότι ο ιδιοκτήτης της γης και πολλές φορές πρώην ιδιοκτήτης των δούλων έπαιρνε το ένα τέταρτο της εσοδείας της γης που καλλιεργούσε ο δούλος εάν είχε προμηθεύσει στον τελευταίο τον σπόρο. Οι λόγοι που αυτή η συμφωνία δεν ήταν πιο σκληρή και άδικη κατά των δούλων οφείλεται στο γεγονός ότι η κεντρική Μαδαγασκάρη στην οποία βρίσκεται η Imerina είναι τόσον άγονη, που μόνον η μαζική εργασία των δούλων στην καλλιέργεια της μπορούσε να την κάνει να αποδώσει (έλλειψη τεχνολογικού εξοπλισμού). Ένας δεύτερος λόγος ήταν ότι κατά την αποικιοκρατική περίοδο το εισόδημα από την καλλιέργεια της γης αποτελούσε πλέον ένα μόνον μέρος του εισοδήματος των ελεύθερων Merina οι οποίοι ασχολούντο επίσης με το εμπόριο και πολλοί από αυτούς είχαν εγκατασταθεί στα μεγάλα αστικά κέντρα. Θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να πει ότι η σχέση μεταξύ πρώην δούλων και πρώην ιδιοκτητών έγινε κατά τη διάρκεια της αποικιοκρατίας λιγότερο εκμεταλλευτική. Στην πραγματικότητα αυτό δεν ισχύει διότι ο τύπος της σχέσης παρέμεινε ο ίδιος με το παρελθόν. Για ιδεολογικούς λόγους οι ελεύθεροι Merina κράτησαν τη γη των προγόνων τους και οι πρώην δούλοι τους συνέχισαν όπως και πριν να την καλλιεργούν χωρίς ποτέ να έχουν την πιθανότητα να την οικειοποιηθούν με τον ένα ή τον άλλο «νόμιμο» τρόπο.

Ακόμη και χωροταξικά, ο διαχωρισμός των ελεύθερων Merina και των πρώην δούλων παραμένει αναλλοίωτο στοιχείο του τοπίου. Τη στιγμή που ένα μέρος του ελεύθερου αγροτικού πληθυσμού μένει πλέον στα αστικά κέντρα και τα προγονικά χωριά είναι άδεια, οι απόγονοι των δούλων δεν μένουν μέσα στα χωριά και δεν κατοικούν στα διατηρημένα άλλα

άδεια σπίτια των πρώην ιδιοκτητών και νυν εργοδοτών τους. Αντιθέτως, κατοικούν σε χωριά που ονομάζονται «νέα χωριά», tananboia, που βρίσκονται λίγο πιο έξω από τα χωριά των ελεύθερων. Μια φράση που λένε οι τελευταίοι για τους απογόνους δούλων κλείνει μέσα της τα βασικά στοιχεία της νέας κατάστασης. Οι απόγονοι των σκλάβων που φροντίζουν την προγονική γη των ελεύθερων Merina ονομάζονται valala miandry fasana, δηλαδή «οι ακρίδες που φυλάσσουν τους τάφους». Αυτή η κατάσταση έχει μεγαλώσει την κοινωνική απόσταση μεταξύ των ελεύθερων Merina και των απογόνων των δούλων μιας και οι πρώτοι έχουν πρόσβαση στην εκπαίδευση και σε ένα τρόπο αστικής ζωής ο οποίος είναι πέρα για πέρα ξένος στους απογόνους των δούλων. Παρόλο λοιπόν που η υπάρχουσα κατάσταση από άποψη άμεσου οικονομικού αποτελέσματος δεν μπορεί να συγκριθεί με την προηγούμενη, στην πραγματικότητα βοηθά στη διατήρηση μιας σχέσης κυριαρχίας που διατηρεί ζωντανή μια ιδεολογία που κάνει δυνατή τη μελλοντική κυριαρχία. Το γεγονός ότι οι πρώην δούλοι είναι φτωχοί και αγράμματοι χωριάτες ενώ οι πρώην ιδιοκτήτες είναι μέλη της αστικής ελίτ είναι ένα καινούργιο στοιχείο που βοηθά στη διαιώνιση μιας παλαιάς σχέσης εκμετάλλευσης.

Ας πάμε λοιπόν τώρα στον τρίτο δρόμο που ήταν ανοικτός στους απελευθερωμένους δούλους και στους απογόνους τους. Αντί να επιστρέψουν στη δική τους προγονική γη και αντί να παραμείνουν στη γη των πρώην ιδιοκτητών τους, πολλοί δούλοι αποφάσισαν να μεταναστεύσουν σε άλλα μέρη της Μαδαγασκάρης στα βόρεια και τα δυτικά της Imerina. Εκεί θα μπορούσαν να ξεκινήσουν μία νέα ζωή και να καλλιεργούν ρύζι σε επίπεδα που θα έφτιαχναν εκείνοι σε δικούς τους αγρούς με τη δική τους εργασία. Αυτή η λύση υιοθετήθηκε επίσης από πολλούς φτωχούς Merina που για διάφορους λόγους δεν μπορούσαν να παραμείνουν στη γη των προγόνων τους ούτε να βρουν δουλειά στα αστικά κέντρα. Για να καταλάβουμε τη θέση των απελευθερωμένων δούλων που διάλεξαν αυτή τη λύση πρέπει λοιπόν να τους συγκρίνουμε με αυτούς τους ελεύθερους Merina που έπραξαν το ίδιο. Θα ξεκινήσουμε και πάλι από τη συγγένεια και τον ρόλο της στην οργάνωση της κοινωνίας. Όπως έχουμε κατ' επανάληψη αναφέρει οι Merina προσπαθούν να εφαρμόζουν την αρχή της ενδογαμίας για να μη διασκορπίζεται η γη των προγόνων τους και να καταλήγει στα χέρια ξένων. Από τη δική τους μεριά οι δούλοι δεν έχουν κανένα τέτοιο πρόβλημα μιας και δεν έχουν κανενός είδους περιουσία που να βρίσκεται σε κίνδυνο.

Οι ελεύθεροι Merina στις νέες γαίες πρέπει σύμφωνα με την αρχή της ενδογαμίας να παντρευτούν συγγενείς τους που ανήκουν στην ίδια deme οι οποίοι όμως κατοικούν σε άλλες περιοχές της Μαδαγασκάρης, είτε στις προγονικές γαίες, είτε στα αστικά κέντρα. Δεν μπορούν να παντρευτούν τους γείτονες τους στις νέες αυτές γαίες διότι είναι είτε από άλλες demes είτε, ακόμη χειρότερα, απόγονοι σκλάβων. Αυτοί οι τελευταίοι δεν έχουν κανένα πρόβλημα αυτού του είδους. Αποτέλεσμα είναι ότι μπορούν και παντρεύονται τους γείτονες τους και έτσι είναι

σε θέση να σχηματίσουν δίκτυα συγγενικής προστασίας που εκτείνονται στη γύρω περιοχή καθώς και να συγκεντρώσουν έναν αριθμό αγρών. Έτσι οι απόγονοι δούλων βρίσκονται σε πλεονεκτικότερη θέση από τους ελεύθερους Merina στις νέες αυτές περιοχές. Αυτό όμως το πλεονέκτημα διατηρείται μόνον στη βραχυχρόνια περίοδο και αργότερα μετατρέπεται σε μειονέκτημα. Ο λόγος για αυτήν τη μετατροπή είναι η αλλαγή στην φύση και τη δομή της σύγχρονης κοινωνίας των Merina τη στιγμή που η ενδογαμία παραμένει.

Παρόλο που στην αρχή θεωρείτο προτέρημα για τους απογόνους των δούλων να έχουν μια ισχυρή τοπική βάση στην επαρχία, η ανάπτυξη του αποικιοκρατικού και αργότερα του ανεξάρτητου κράτους κατέδειξε την ανάγκη ύπαρξης στενών δεσμών με όλους τους τομείς της οικονομίας και της παραγωγής, τα γρανάζια των οποίων κινούνται από τα αστικά κέντρα και την πρωτεύουσα. Εκεί οι απόγονοι των δούλων δεν είχαν καμία πρόσβαση. Τα συγγενικά δίκτυα που είχαν καταφέρει να δημιουργήσουν δεν είχαν αστικές προσβάσεις. Ακόμη και αν οι απόγονοι των δούλων είχαν συγγενείς που είχαν μεταναστεύσει στις πόλεις, η ανυπαρξία ενδογαμικής αρχής σήμαινε ότι δεν υπήρχε θεσμοθετημένος παραδοσιακός μηχανισμός μέσω του οποίου να σχηματίζονται νέες συγγενικές ενώσεις. Αντιθέτως, οι απόγονοι των ελεύθερων Merina που είχαν μεταναστεύσει στις νέες γαίες έξω από την Imerina λόγω της τήρησης της ενδογαμικής αρχής είχαν καταφέρει να αποκτήσουν ένα τέτοιο δίκτυο. Με λίγα λόγια, οι παραδοσιακοί κανόνες γάμου βοήθησαν στη δημιουργία και στη διατήρηση αυτών των δεσμών που στο νέο κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον έγιναν ιδιαίτερα σημαντικοί για τους αγροτικούς πληθυσμούς. Αποτέλεσμα αυτής της κατάστασης είναι ότι η σημασία της δουλικής καταγωγής δεν μειώνεται αλλά παραμένει το ίδιο σημαντική όπως και πριν, αλλά για διαφορετικούς λόγους.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι έχουμε πει σε προηγούμενες σελίδες για τη δουλεία στην Αφρική. Αναφερθήκαμε πιο πάνω στην ουσιώδη διαφορά που υπάρχει μεταξύ του Αφρικανικού δουλεμπορίου και αυτού της Μαδαγασκάρης ή τουλάχιστον του δουλεμπορίου των Merina. Αυτή η διαφορά συνιστάται στη μεν περίπτωση της Μαδαγασκάρης στη μη δυνατότητα ενσωμάτωσης των δούλων στην κοινωνία των ελεύθερων λόγω της αρχής της ενδογαμίας, στη δε περίπτωση των Αφρικανικών κοινωνιών στην απορρόφηση τους σε αυτές μέσω των τεχνικών της υιοθέτησης και του γάμου. Πρέπει να τονίσουμε ότι η εικόνα αυτή είναι μάλλον μονομερής τουλάχιστον σε ότι αφορά την Σουδανική Αφρική. Σε αντίθεση με ότι υποστηρίχθηκε πιο πάνω για την Αφρικανική δουλεία, στο Σουδάν η αρχή της καταγωγής χρησιμοποιήθηκε και χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα από τις φυλετικές ομάδες που κατέχουν την πολιτική εξουσία για την νομιμοποίηση του αποκλεισμού των δούλων και των απογόνων τους από την ελεύθερη κοινωνία.

Επίσης, ένας άλλος παράγοντας που πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπ' όψιν είναι το Ισλάμ

ως κοινή θρησκεία δούλων και ιδιοκτητών, ως πηγή νόμου και ως κίνημα πολιτικής δράσης που μπορεί να χρησιμοποιηθεί και από τις δύο πλευρές. Ενώ στην Imerina οι νόμοι για τη δουλεία στοιχειοθετήθηκαν σε ύστερη χρονική περίοδο και υπό την πίεση των ιεραποστόλων, στο Σουδάν η δουλεία ήταν υποκείμενο της ισλαμικής νομοθεσίας από την είσοδο του Ισλάμ στην περιοχή τον 9ο αι. Σε αντίθεση με την Imerina, αυτοί οι λόγοι και οι κοινωνικο-οικονομικές αλλαγές του 19ου και του 20ου αι. έφεραν μιαν αλλαγή στην ιδεολογική αναπαράσταση του δουλεμπορίου και στην κατηγοριοποίηση των πληθυσμών προέλευσης των δούλων μέσα στα πλαίσια του αποικιακού και κατόπιν του ανεξάρτητου Σουδανικού κράτους. Δεν χρειάζεται να πούμε τίποτε παραπάνω εδώ μιας και έχουμε ήδη αναφερθεί στο θέμα εκτενώς προηγουμένως. Συγκρίνοντας τις δύο περιπτώσεις βλέπουμε ότι η σημασία αυτής της ανάλυσης της δουλείας και των αποτελεσμάτων της κατάργησης της μας δείχνει ότι το φαινόμενο δεν πρέπει να αναλύεται μόνον σε νομικούς- ορολογικούς όρους. Κάτι τέτοιο θα μας έκανε να νομίζουμε ότι η δουλεία έπαψε να υπάρχει όταν καταργήθηκε νομικά. Δεύτερον, αν σταματούσαμε στην εξέταση της δουλείας από νομικο-ιδεολογική σκοπιά θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι η δουλεία στη βορειοανατολική Αφρική και στη Μαδαγασκάρη αποτελούν ταυτόσημα φαινόμενα. Ακόμη περισσότερο θα έπρεπε να θεωρήσουμε τη δουλεία των Merina κατά τον 18ο και τον 19ο αι. ως ένα και μόνον ένα φαινόμενο. Αντίθετα αυτό που κάναμε είναι να εξετάσουμε τη δουλεία ως ένα στοιχείο που δεν μπορεί να αναλυθεί ξεχωριστά από αυτό που ονομάσαμε τρόπο παραγωγής, κάτι που όσον αφορά τις σχέσεις παραγωγής περιλαμβάνει και τους ελεύθερους. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί επίσης να κατανοηθεί και ο ρόλος του κράτους που όπως είδαμε διαφέρει στα δύο παραδείγματα που εξετάσαμε.

VIII. Ο Ρόλος των Τάφων στην Ιδεολογική Αναπαράσταση της Προγονικής Κοινωνίας

Έχουμε ήδη πει στην πρώτη παρουσίαση της κοινωνίας των Merina ότι αυτοί αντιμετωπίζουν ένα δίλλημα που χαρακτηρίζει την κοινωνική τους ζωή και τη σχέση τους τόσο με την κοινωνία των προγόνων και τις παραδοσιακές αξίες που αυτή ενστερνίζεται, όσο και με τη σύγχρονη κοινωνία που χαρακτηρίζεται από τις αξίες και τα πράγματα vazaha. Οι προγονικές αξίες και η παραδοσιακή οργάνωση της κοινωνίας αποτελούν τη βάση της κοινωνικής ζωής. Είπαμε όμως ότι στη σύγχρονη Μαδαγασκάρη είναι δύσκολο για τους ανθρώπους να ακολουθούν τις επιταγές της παραδόσεις. Αυτό συμβαίνει για δύο λόγους. Πρώτον, η κοινωνία που στηρίζεται στις παραδόσεις και στην οργάνωση των προγόνων είναι πολύ από αυτήν στην οποία ζουν οι σύγχρονοι Merina. Δεύτερον, όπως έχουμε δει οι ομαδοποιήσεις που ανήκουν στο παραδοσιακό σύστημα ακολουθούν μία λογική που τις θέλει αναπόσπαστο κομμάτι κάποιων συγκεκριμένων περιοχών που θεωρούμενες ως προγονικές αποκτούν μεγάλη αξία. Η σχέση των μελών των ομάδων (demes) με αυτές τις περιοχές (tanindrazana) αποτελεί

το σημείο έμφασης της ηθικής τάξης και της κοινωνικής δομής του παραδοσιακού συστήματος. Οι Merina σήμερα προσπαθούν να βρουν λύση στα διλλήματα που προέρχονται από αυτές τις δυσκολίες. Η λύση την οποία ακολουθούν προϋποθέτει τη διατήρηση της θέσης τους μέσα στο παραδοσιακό σύστημα, τόσο τελετουργικά όσο και σε άλλες περιστάσεις. Την ίδια στιγμή αυτό τους επιτρέπει να συνεχίζουν ανενόχλητοι τις καθημερινές τους ασχολίες. Πρακτικά αυτό σημαίνει ότι παρόλη τη γεωγραφική τους απόσταση από την tanindrazana οι Merina διατηρούν δεσμούς με τα προγονικά χωριά τους. Αυτοί οι δεσμοί τους επιτρέπουν να συνεχίσουν να αισθάνονται ως ηθικά όντα που βρίσκονται σε συνεχή επαφή με τους προγόνους τους. Για να αναλύσουμε πώς αυτό είναι δυνατόν να συμβεί πρέπει πρώτα να πούμε τι είναι η tanindrazana.

Ο Merina που για οιονδήποτε λόγο είναι αναγκασμένος να ζει μακριά από τη γη των προγόνων του θεωρεί τον εαυτό του και θεωρείται από όλους τους άλλους ως vahiny, δηλαδή ως ξένος, ως φιλοξενούμενος. Αυτό σημαίνει ότι στερείται κάποιων δικαιωμάτων σε σύγκριση με τον tompo-tany που θεωρείται ως ο «κύριος της γης»- Τα δικαιώματα αυτά είναι τις περισσότερες φορές ηθικής τάξης, αν και ενίοτε αντανακλώνται σε πολύ πρακτικά πράγματα.

Ο παρατηρητής θα δει ότι στα πρώτα στάδια της γνωριμίας δύο Merina, οι ενδιαφερόμενοι προσπαθούν να μάθουν ποιες είναι οι tanindrazana τους, να μάθουν δηλαδή από ποιο χωριό προέρχονται οι προγονοί τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν ενδιαφέρονται για την παρούσα κατάσταση. Κάθε άλλο. Όταν κάποιος προσπαθεί να μάθει την tanindrazana ενός προσώπου το κάνει για να μπορέσει να τον κατατάξει στη θέση που κατέχει στο παρών. Με λίγα λόγια, όταν κάποιος γνωρίζει το όνομα του χωριού ενός προσώπου τότε μπορεί να το κατατάξει στην κοινωνία. Αυτό συμβαίνει πρώτα από όλα διότι το όνομα της tanindrazana ενός προσώπου είναι ενδεικτικό της ιεραρχικής του θέσης. Όπως αναφέραμε σε προηγούμενες σελίδες η παραδοσιακή Imerina ήταν χωρισμένη σε περιοχές κάθε μία εκ των οποίων ήταν συνδεδεμένη με μία deme. Γνωρίζοντας την tanindrazana ενός ατόμου αυτόματα γνωρίζουμε την deme του. Ακολούθως εφόσον οι demes ήταν ιεραρχημένες γνωρίζουμε ακόμη τη θέση του ανθρώπου αυτού στην ιεραρχία, άρα μπορούμε να το συγκρίνουμε με τη δική μας θέση και έτσι να δράσουμε όπως αρμόζει στην κάθε περίπτωση. Ένας μορφωμένος περί τα κοινά Merina είναι γνώστης αυτού του κοινωνικού χάρτη της παραδοσιακής Imerina και έτσι είναι ανά πάσα στιγμή έτοιμος να τοποθετήσει κάθε πρόσωπο εκεί όπου ανήκει. Παρόλα αυτά όμως, αυτός δεν είναι ο σημαντικότερος λόγος για τον οποίο θέλει κάποιος να γνωρίζει την tanindrazana των γύρω τους. Αν θυμάστε μάλιστα, έχουμε πει ότι η ιεραρχική δόμηση των demes έχει μάλλον ατονήσει και δεν αποτελεί βάση διαπροσωπικής ή άλλης συμπεριφοράς. Ο βασικός λόγος για τον οποίο θέλουμε να γνωρίζουμε την tanindrazana άλλων προσώπων είναι για να γνωρίζουμε αν υπάρχει συγγενική σχέση μεταξύ αυτών και ημών. Οι δεσμοί που

συνδέουν τα μέλη μιας deme μεταξύ τους είναι τόσο δυνατοί όχι διότι οι ενδιαφερόμενοι είναι απλά και μόνο μέλη της ίδιας deme αλλά διότι κάτι τέτοιο συνεπάγεται συγγένεια (όλα τα μέλη μιας deme είναι εξ ορισμού συγγενείς) και οι συγγενικές σχέσεις απαιτούν μια ιδιαίτερη εγγύτητα και συνεργασία. Άρα λοιπόν η γνώση της tanindrazana είναι σημαντική διότι δύο άνθρωποι από την ίδια tanindrazana θεωρούνται αυτόματα ως συγγενείς. Είναι όμως αυτό πράγματι έτσι ή μήπως είναι ένα ιδεολόγημα; Και αν ναι, έχει αυτό καμία συνέπεια;

Η σχέση της tanindrazana, της deme και της fianakaviana είναι μία σχέση πιο σύνθετη από ότι αρχικά φαίνεται και πρέπει ξεκαθαριστεί έτσι ώστε να δώσουμε απάντηση στις ερωτήσεις μας. Στο παραδοσιακό σύστημα κάθε άτομο ανήκει σε μία αποκλειστικά ομάδα στο εσωτερικό της οποίας λαμβάνουν χώρα, θεωρητικά, όλοι οι γάμοι. Αυτή η ομάδα ονομάζεται deme. Μέσα στην deme υπάρχουν κάποιες ομάδες που δεν είναι ορισμένες με απόλυτη ευκρίνεια, έχουν μάλλον τοπικό χαρακτήρα και, πάλι θεωρητικά, στο εσωτερικό τους λαμβάνουν χώρα όλοι οι γάμοι των μελών τους. Αυτές οι ομάδες ονομάζονται fianakaviana. Είπαμε στη συζήτηση της fianakaviana ότι αυτή είναι ταυτόχρονα ego-κεντρική μονάδα και (ας μας επιτραπεί ο νεολογισμός) προγονο-κεντρική μονάδα (ως δομικά ομότιμο υποσύνολο της deme). Από τη μεριά του ego, θα ονομάσουμε την fianakaviana «διασκορπισμένη οικογένεια» που περιλαμβάνει όλους τους συγγενείς εξ αίματος και εξ αγχιστείας, οι περισσότεροι εκ των οποίων θεωρητικά κατοικούν σε μία οριοθετημένη έκταση στην οποία περιλαμβάνονται πολλά χωριά. Στο παρόν πλαίσιο, η «διασκορπισμένη οικογένεια» μας ενδιαφέρει περισσότερο από την deme διότι στη συζήτηση για τη σχέση μεταξύ συγγένειας και tanindrazana είναι αυτή που λαμβάνεται υπ' όψιν.

Σήμερα, εξ αιτίας των λόγων που έχουμε ήδη αναφέρει, η fianakaviana δεν έχει πλέον τοπικό χαρακτήρα. Δεύτερον, με την αποδυνάμωση του συστήματος των προτιμητέων γάμων, η fianakaviana έχει μεταβληθεί σε ένα είδος δικτύου σχέσεων με κέντρο το άτομο και μόνο. Στη σύγχρονη λοιπόν κοινωνία των Merina η «διασκορπισμένη οικογένεια» είναι στην ουσία μία ego-κεντρική ομάδα που είναι σε αρκετά υψηλό βαθμό ενδογαμική. Είναι ένα σύνολο ανθρώπων που μπορούν να αποδείξουν τη σχέση τους με τον ego χωρίς να πάνε πίσω στο παρελθόν περισσότερο από τέσσερις γενιές. Υπό αυτή την έννοια, η «διασκορπισμένη οικογένεια» είναι μία ομάδα ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους με ηθικά δεσμά, πράγμα που φυσικά δεν αποκλείει την ύπαρξη και πολιτικών ή οικονομικών συμφερόντων. Τα δεσμά αυτά ενώνουν ανθρώπους που μένουν μακριά οι μεν από τους δε ή που πολλές φορές δε γνωρίζονται καν (π.χ. ο δεύτερος εξάδελφος του ego από τη μεριά του πατέρα του που κατοικεί στο χωριό X και ο γιός της αδελφής της συζύγου του ego που κατοικεί στο χωριό Ψ). Αυτού του είδους οι ηθικοί δεσμοί κάνουν το άτομο μέρος ενός δικτύου, το περιβάλλουν από έναν αριθμό συγγενών που δίνουν στις κοινωνικές μεταξύ τους σχέσεις ένα χαρακτήρα

στιβαρότητας. Αυτό συμβαίνει διότι αυτές οι κοινωνικές σχέσεις δεν είναι στον αέρα, δεν εξαρτώνται από τα άτομα μόνον. Όσο διασκορπισμένη και αν είναι η «διασκορπισμένη οικογένεια», όσο και ego-κεντρική και αν φαίνεται, ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται, λαμβάνοντας υπ' όψιν μας το διπλογραμμικό σύστημα καταγωγής των Merina, έχει πολύ συγκεκριμένη βάση, την tanindrazana, που σε τελική ανάλυση φέρνει τα άτομα σε επαφή με τους προγόνους και τα τοποθετεί σε συγκεκριμένες θέσεις στην ιδεατή παραδοσιακή κοινωνία.

Αυτή η σχέση μεταξύ tanindrazana και «διασκορπισμένης οικογένειας» θεωρείται δεδομένη και απλή για τους Merina. Σύμφωνα με την ιθαγενή θεωρία, στο παρελθόν όλα τα μέλη της fianakaviana ζούσαν στην περιοχή της tanindrazana. Αργότερα, άρχισαν να διασκορπίζονται σε όλη τη Μαδαγασκάρη. Οι απόγονοι τους σήμερα είναι τα τωρινά μέλη της fianakaviana που παρόλο που δε ζουν στην tanindrazana, προέρχονται από αυτήν. Δυστυχώς για εμάς, ακόμη και αυτή η κατάσταση δεν είναι ακριβώς έτσι. Διότι για να συνέβαινε κάτι τέτοιο και να υπήρχε μέχρι σήμερα μία αποκλειστική σχέση της fianakaviana με την tanindrazana, έστω και αν τα μέλη της πρώτης δεν κατοικούν πια στη δεύτερη, θα έπρεπε η fianakaviana να είναι αποκλειστικά ενδογαμική, πράγμα που δεν συμβαίνει. Στην πραγματικότητα πολλοί γάμοι μελών της fianakaviana γίνονται με ξένους. Αυτοί, μέσω του γάμου, λογίζονται πλέον ως μέλη της fianakaviana αλλά έχουν διαφορετική tanindrazana. Αυτό το απτό γεγονός δεν φαίνεται να λαμβάνεται υπ' όψιν από τους Merina οι οποίοι επιμένουν ότι όλα τα μέλη της fianakaviana έχουν την ίδια tanindrazana. Έτσι ο ανθρωπολόγος βρίσκεται μπροστά σε ένα πρόβλημα. Πώς, με ποιες διαδικασίες κάποιος Merina διαλέγει την tanindrazana του; Η ίδια ερώτηση μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: πώς, με ποιες διαδικασίες κάποιος Merina διαλέγει την τοποθεσία στην οποία θα ταφεί; Οι δύο ερωτήσεις είναι στην πραγματικότητα μία. Γιατί;

Κάθε tanindrazana στην Imerina περιλαμβάνει έναν αριθμό από τάφους. Η τελική και αμετάκλητη απόδειξη ότι κάποιος ανήκει στην Α ή στη Β tanindrazana είναι το γεγονός ότι είναι θαμμένος σε έναν από τους τάφους που βρίσκονται σε αυτήν την περιοχή. Με άλλα λόγια, οι Merina βρίσκουν το ακριβές κοινωνιολογικό τους στίγμα στο πολύπλοκο συγγενικό τους σύστημα μόνον όταν ταφούν, μιας και ο τάφος συνδέεται με την tanindrazana, που συνδέεται με το χωριό, που συνδέεται με την fianakaviana, που συνδέεται με την deme. Γι' αυτό όλα καταλήγουν στην απλή ερώτηση: πώς διαλέγει κάποιος τον τάφο του; Η ερώτηση αυτή φαίνεται παράξενη και περιττή στους Merina διότι όπως είπαμε θεωρούν ότι μιας και η fianakaviana και η tanindrazana είναι μονοσήμαντα συνδεδεμένες μεταξύ τους, τότε δεν ανακύπτει πρόβλημα επιλογής τάφου. Είπαμε όμως ότι αυτό δεν είναι έτσι και ο λόγος είναι πολύ απλός. Το σύστημα των Merina δεν είναι μονογραμμικό αλλά διπλογραμμικό και η fianakaviana δεν είναι εντελώς ενδογαμική. Αυτό σημαίνει ότι κάποιος έχει τη δυνατότητα

επιλογής μεταξύ περισσότερων από μία fianakaviana {π.χ. την fianakaviana ενός εκ των δύο γονέων ή την fianakaviana της/του συζύγου). Από την άλλη μεριά όμως, το ίδιο άτομο δεν μπορεί να έχει παραπάνω από μία tanindrazana διότι δεν μπορεί να ταφεί σε περισσότερους από έναν τάφους. Άρα πρόβλημα επιλογής υπάρχει.

Όσο λογικά και αν φαίνονται τα ανωτέρω, θα μπορούσε κάποιος να πει ότι στην πραγματικότητα χαρακτηρίζονται από μία τρομερή αντίφαση. Από τη μία έχουμε υποστηρίξει ότι η tanindrazana είναι η γη των προγόνων. Από την άλλη, μόλις τώρα δείξαμε ότι σε τελική ανάλυση κάποιος μπορεί να διαλέξει την tanindrazana του. Τι σημαίνει αυτό; Μήπως η λέξη πρόγονοι δεν είναι η σωστή λέξη και θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουμε μιαν άλλη στη θέση της; Περίπου. Για τους Merina, η λέξη razana όντως σημαίνει πρόγονος. Με αυτήν την έννοια η λέξη fomban-razana σημαίνει οι παραδόσεις των προγόνων. Την ίδια όμως στιγμή, η λέξη razana σημαίνει και κάτι ακόμη: νεκρό πρόσωπο ή πτώμα. Σύμφωνα με αυτήν την έννοια, κάποιος άτυχος γονεύς μπορεί να περιγράψει το νεκρό παιδί του ως razana. Η λέξη tanindrazana δείχνει την περιοχή στην οποία κάποιος πιστεύει ότι έζησαν οι πρόγονοι του. Την ίδια στιγμή η tanindrazana είναι η περιοχή στην οποία οι νεκροί συγγενείς του θάβονται τώρα, καθώς και το μέρος όπου και ο ίδιος θα ταφεί στο μέλλον. Αυτό σημαίνει ότι η tanindrazana είναι η γη των προγόνων και η γη των νεκρών συγγενών. Όλες αυτές οι έννοιες βρίσκουν την τελείωσή τους στον τάφο.

Οι τάφοι αποτελούν τα πιο καλοχτισμένα και καλοδιατηρημένα κτίσματα στη σημερινή Μαδαγασκάρη. Η ανέγερσή τους και η διατήρησή και περιποίηση τους κοστίζουν πολύ περισσότερο από τα αντίστοιχα έξοδα ενός σπιτιού. Ο λόγος είναι απλός αν και ακούγεται κάπως μακάβρια. Οι Merina είναι διατεθειμένοι να πληρώσουν περισσότερο για τον τάφο τους παρά για το σπίτι τους διότι στον τάφο θα κατοικήσουν για πολύ μεγαλύτερο διάστημα από ότι θα κατοικήσουν στο σπίτι τους! Επίσης, η πολυτέλεια και το πολυέξοδο του τάφου δεν μπορεί να αποτελέσουν αντικείμενο ζήλειας, κάτι που θα μπορούσε να προκαλέσει την κακιά ενός μάγου, διότι εξ ορισμού ο τάφος είναι «καλός», κοντά στους προγόνους, άρα μακριά από τις διαβολικές μαγικές δυνάμεις. Η βασική αιτία όμως πίσω από το συμπαγές και ακλόνητο της κατασκευής του τάφου είναι ότι για τους Merina ο τάφος είναι το κατεξοχήν σύμβολο της θέσης του ατόμου στην κοινωνική δομή και η απόδειξη της σχέσης του με έναν ιδεατό τρόπο ζωής.

Για να απαντήσουμε στην ερώτηση που θέσαμε προηγουμένως, πως κάποιος Merina διαλέγει τον τάφο του, πρέπει να δούμε τον τάφο ως κάτι που πραγματικά είναι: ως ιδιοκτησία. Αυτό συνεπάγεται βέβαια ότι θα δώσουμε έμφαση σε δύο γεγονότα. 1) σε ποιον ανήκει ο τάφος και 2) ποιος αποφασίζει για τα απαιτούμενα έξοδα που χρειάζονται η κατασκευή και διατήρησή του. Το ιδιοκτησιακό καθεστώς του τάφου ακολουθεί τη

διπλογραφμική καταγωγή και τους κανόνες κληρονομιάς που διέπουν και τα άλλα είδη ιδιοκτησίας (σπίτια, αγρούς, κλπ). Ο τάφος λοιπόν περνά στην ιδιοκτησία των παιδιών ενός ζευγαριού. Επίσης η σύζυγος σε ένα ζευγάρι με πάνω από τρία παιδιά έχει δικαίωμα να ταφεί στον τάφο του ανδρός της. Αρά λοιπόν, πράγματι κάποιος έχει δυνατότητα επιλογής όσον αφορά το που θα ταφεί. Για έναν άνδρα η επιλογή αυτή συνίσταται μεταξύ του τάφου του πατέρα του, του τάφου της μητέρας του και του τάφου της συζύγου του στην περίπτωση που η τελευταία δεν θελήσει να ταφεί στον τάφο του ανδρός της, αλλά θελήσει να ταφεί στον τάφο του πατέρα της ή σε αυτόν της μητέρας της. Οι πιθανότητες επιλογής είναι πολλές φορές περισσότερες διότι κάποιος μπορεί να αποφασίσει να ταφεί στον τάφο του παππού του ή της γιαγιάς του, έστω και αν οι γονείς του δεν είναι θαμμένοι σε αυτόν. Ερωτούμενοι οι Merina απαντούν ότι η επιλογή τάφου σχετίζεται περισσότερο με την εγγύτητα της σχέσης που ο ego είχε με τους υπόλοιπους που είναι θαμμένοι εκεί. Στην πραγματικότητα, η τελική επιλογή φαίνεται να σχετίζεται περισσότερο με οικονομικούς και πρακτικούς παράγοντες παρά μόνον σε σχέση με βαθμούς συγγένειας. Τα χρήματα κατασκευής και διατήρησης ενός τάφου είναι πολλά. Άρα κανείς δεν θέλει να πληρώνει για παραπάνω από έναν τάφο.

Τα έξοδα του τάφου διαχειρίζεται η λεγόμενη ομάδα τάφου. Για να μπορεί αυτή η ομάδα να λαμβάνει τις αναγκαίες αποφάσεις και να προχωρά στα απαραίτητα έξοδα πρέπει τα μέλη της να έχουν καλές σχέσεις μεταξύ τους. Αυτό σημαίνει ότι σε πάρα πολλές περιπτώσεις, η ομάδα τάφου αποτελείται από συγγενικά πρόσωπα που και στην καθημερινή τους ζωή έχει κοινά συμφέροντα και ενδιαφέροντα. Το βασικό πρόσωπο στην ομάδα τάφου είναι η κεφαλή της. Τρία είδη ατόμων μπορεί να καταλάβουν τη θέση του αυτή. (1) οι αρχηγοί των τοπικών οικογενειών οι οποίοι λόγω ηλικίας και κοινωνικής θέσης είναι πρόσωπα αξιοσέβαστα. (2) Δημόσιοι υπάλληλοι (fonctionnaires), οι οποίοι λόγω του επαγγέλματος τους είναι σε θέση να προσφέρουν βοήθεια στους υπόλοιπους. (3) Ευκατάστατοι άνθρωποι που είναι πρόθυμοι να χρησιμοποιήσουν τον πλούτο τους για τον κοινό σκοπό της επιτροπής. Ο χρόνος κατά τον οποίο κάποιος πρέπει να αποφασίσει σε ποιον τάφο θα ταφεί τελικά έρχεται αρκετά νωρίς στη ζωή ενός ατόμου, μάλλον λίγο μετά το γάμο. Αυτό συμβαίνει διότι το άτομο είναι υποχρεωμένο να προσφέρει οικονομική ενίσχυση στην ομάδα τάφου και να γίνει και μέλος της.

Άπαξ και η απόφαση ληφθεί είναι δύσκολο να αλλάξει διότι αυτό θα σήμαινε ότι ο ενδιαφερόμενος θα χάσει το ποσό των χρημάτων που έχει ήδη ξοδέψει για τον τάφο. Σε πρακτικούς όρους, όλα αυτά μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι κάποιος διαλέγει να ταφεί στον τάφο του πιο σημαντικού προσώπου-συγγενούς με το οποίο έχει καλές και στενές σχέσεις. Εφόσον όμως η κατάσταση είναι έτσι, γιατί οι Merina επιμένουν ότι μόνον οι σχέσεις συγγένειας λαμβάνονται υπ' όψιν κατά την επιλογή του τάφου και αποκρύπτουν το γεγονός ότι

και πολιτικοί και οικονομικού παράγοντες παίζουν επίσης σημαντικό ρόλο; Αυτό συμβαίνει διότι για τον ego δύο ξεχωριστά αναλυτικά επίπεδα συντίθενται σε ένα.

Από τη μία μεριά, έχουμε την ομάδα του τάφου που αποτελείται από τα άτομα που θα ταφούν στον τάφο. Από την άλλη, υπάρχει μία μεγαλύτερη ομάδα ανθρώπων που θα μπορούσε να ταφεί στον τάφο μιας και συνδέεται με τα άτομα της ομάδας του τάφου με συγγενικές σχέσεις. Αυτή η ομάδα ονομάζεται ταφική οικογένεια και στην ουσία είναι ο πυρήνας της fianakaviana. Αυτές οι δύο ομάδες, η fianakaviana και η ταφική οικογένεια, συγχωνεύονται στο μυαλό του ego και αποκρύπτεται το γεγονός ότι πολλά μέρη της ταφικής οικογένειας έχουν στην πραγματικότητα άλλους τάφους που θα τους φιλοξενήσουν όταν πεθάνουν. Έτσι λοιπόν η σχέση μεταξύ τάφου και tanindrazana εμφανίζεται να εξαρτάται μόνον από τη συγγένεια. Σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση, η σχέση του ατόμου με την tanindrazana εμφανίζεται ως αιώνια, ως μη υποκείμενη σε πολιτικούς ή οικονομικούς περιορισμούς. Αυτό σημαίνει ότι το πράγμα που ενώνει το άτομο με την παραδοσιακή τάξη της κοινωνίας είναι αυτός καθαυτός ο τάφος μέσω της διπλής έννοιας της λέξης razana. Είναι δηλαδή ο τάφος των προγόνων και τάφος των νεκρών συγγενών όπως αυτοί ορίζονται από το διπλογραμμικό συγγενικό σύστημα. Αυτό μπορεί να γίνει ακόμη πιο σαφές όταν δούμε το ποιος είναι θαμμένος ή το ποιος θα ταφεί στον τάφο ως μία μακρά διαδικασία και όχι ως μεμονωμένα γεγονότα. Κατά τη στιγμή επιλογής του τάφου δεν υπάρχει θέμα αποκλεισμού κανενός από τα μέλη της διασκορπισμένης οικογένειας του ατόμου (fianakaviana) ή, για να γίνουμε πιο σαφείς, της ταφικής οικογένειας, που όπως είπαμε αντιστοιχεί στον εσωτερικό πυρήνα της fianakaviana. Ακόμη και τη στιγμή της ταφής όλα τα μέλη της ταφικής οικογένειας λαμβάνουν μέρος στις τελετές. Μετά όμως από την ταφή πολλά μέλη αυτής της ομάδας απομακρύνονται. Αυτό συμβαίνει διότι ο ego, που τώρα είναι νεκρός, δεν υπάρχει πια ως συνδετικός κρίκος της fianakaviana άρα και της ταφικής οικογένειας. Αυτό το έχουμε ήδη πει πιο πάνω με άλλα λόγια όταν υποστηρίξαμε ότι η fianakaviana είναι μεν προγονο-κεντρική ομάδα αλλά είναι και ego-κεντρική, πράγμα που σημαίνει ότι για κάθε άτομο είναι διαφορετική.

Αυτό σημαίνει ότι η tanindrazana συνδέεται με την fianakaviana μόνο σε ένα συμβολικό επίπεδο. Η tanindrazana είναι σημαντική μόνον επειδή εκεί βρίσκεται ο τάφος του ego. Δεν κάνει η tanindrazana τον τάφο σημαντικό. Ο τάφος είναι που δίνει τη σημασία στην tanindrazana. Αλλά γιατί τότε πρέπει οι άνθρωποι να αναφέρονται στην tanindrazana τους και όχι στον τάφο τους κατευθείαν; Πολύ απλά διότι οι τάφοι δεν έχουν ονόματα. Ο τάφος είναι σημαντικός για το άτομο από την προσωπική πλευρά, αλλά το όνομα της περιοχής στην οποία βρίσκεται ο τάφος είναι περισσότερο γνωστό και πιο σημαντικό στη συγκριτική κατηγοριοποίηση των μελών της κοινωνίας. Ο τάφος και η tanindrazana είναι δύο όψεις του

ιδίου πράγματος σε δύο διαφορετικά πλαίσια. Η tanindrazana συνδέεται με την fianakaviana διότι μέλη της τελευταίας είναι θαμμένα στους τάφους που βρίσκονται στην tanindrazana. Ο δεσμός των Merina με την tanindrazana είναι σημαντικός διότι (1) είναι ενδεικτικό της θέσης του ατόμου στην ιεραρχία των demes, (2) καθιστά το άτομο μέρος μιας αμετάβλητης κοινωνικής τάξης και (3) προμηθεύει το άτομο με ένα εκτεταμένο δίκτυο συγγενών.

Στη συζήτηση μας για τη σχέση συγγένειας και tanindrazana δώσαμε μεγάλη έμφαση στη σημασία του τάφου ως σημείου αναφοράς σε σχέση με την κοινωνία των προγόνων. Πέραν του τάφου όμως οι Merina ελέγχουν στην περιοχή της tanindrazana και δύο άλλα είδη ιδιοκτησίας, αγρούς και σπίτια. Είδαμε πως κάποιοι από αυτούς τους αγρούς καλλιεργούνται για λογαριασμό άλλων που έχουν μεταναστεύσει στην πόλη μέσω ενός συστήματος απαιτήσεων που μπορούν να μεταβιβαστούν στους απογόνους των ενδιαφερομένων μερών. Είπαμε επίσης ότι τέτοιου είδους γη δεν μπορεί να πωληθεί. Όπως και οι τάφοι έτσι και η γη και τα οικήματα στην tanindrazana κατέχονται εξ αδιαιρέτου από τα μέλη της ταφικής οικογένειας και δένουν τους ιδιοκτήτες τους με τη γη των προγόνων τους. Γι' αυτό τον λόγο τίποτε από όλα αυτά δεν επιτρέπεται να πωληθεί σε ξένους. Εάν κάποιος ξένος, vahiny, αποκτήσει γη στην tanindrazana σπάζει την τάξη των προγόνων. Αυτό σημαίνει ότι ένας ξένος δεν πρέπει να κατέχει γη σε tanindrazana που δεν είναι δική του έστω και αν έχει για αυτήν τη γη επίσημους κρατικούς τίτλους ιδιοκτησίας. Αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι ότι όταν ο ιδιοκτήτης της γης πεθάνει αυτή η γη βρίσκεται έξω από την tanindrazana του θα μοιραστεί μεταξύ των κληρονόμων του και η πράξη θα καταχωρηθεί στα αρχεία του κράτους. Αν όμως η γη είναι στην tanindrazana, τότε θα κληρονομηθεί εξ αδιαιρέτου. Έστω και αν καλλιεργείται από συγκεκριμένα μέλη της ταφικής οικογένειας, δεν θα πρέπει ποτέ να μοιραστεί με νομικά μέσα. Κάτι τέτοιο θα ήταν αντίθετο προς το αδιαίρετο του χαρακτήρα της ταφικής οικογένειας και κατ' επέκταση της fianakaviana. Το ίδιο ισχύει και με τα σπίτια που υπάρχουν στην tanindrazana. Εδώ μπορούμε μάλιστα να προσθέσουμε κάτι ακόμη.

Αν και όλοι έχουν τάφο στην tanindrazana και οι περισσότεροι έχουν και κάποιο κομμάτι γης, πολύ ελάχιστοι είναι εκείνοι που είναι ιδιοκτήτες ενός σπιτιού. Κάτι τέτοιο θεωρείται μεγάλη τιμή. Γι αυτό τον λόγο, όλοι έχουν το όνειρο κάποια στιγμή να χτίσουν ένα σπίτι στην tanindrazana έστω και αν αυτό σημαίνει ότι στον τόπο μόνιμης διαμονής τους θα αναγκαστούν να ζουν σε μία καλύβα για να ανταπεξέλθουν στις οικονομικές δυσκολίες. Πέραν τούτου, μιας και τα σπίτια που χτίζονται στη γη των προγόνων είναι συνήθως το αποτέλεσμα των προσπαθειών πολλών ατόμων, οι κληρονόμοι στους οποίους κάποια στιγμή περιέρχονται είναι πολύ και ενδεχομένως παρουσιάζονται προβλήματα στις σχέσεις τους, όσον αφορά δικαιώματα ιδιοκατοίκησης και έξοδα διατήρησης και καθαρισμού. Δεν είναι λοιπόν καθόλου παράξενο να δει ο επισκέπτης τεράστια σπίτια να βρίσκονται σε άθλια

κατάσταση στη μέση μισο-ερειπωμένων χωριών των οποίων οι κάτοικοι έχουν μεταναστεύσει εδώ και χρόνια στην πόλη αλλά επιμένουν να κρατούν τους δεσμούς με την *tanindrazana* του

IX. Οι Τελετές Ταφής των Merina

Πάλι πρέπει στο σημείο αυτό να θυμηθούμε την αντίθεση την οποία οι Merina βρίσκουν να κυριαρχεί στην καθημερινή τους ζωή. Από τη μία, λόγοι πρακτικότητας και οικονομίας κάνουν τον χωρικό να συνδέεται με το μέρος στο οποίο ζει. Από την άλλη, ο χωρικός ταυτίζει τον εαυτό του με ένα άλλο είδος συστήματος, με μία διαφορετική οργάνωση της κοινωνίας που θεωρητικά υπήρχε στο παρελθόν. Αυτό είναι δυνατόν μέσω της ταύτισης του ατόμου με τον τάφο στον οποίο θα ταφεί όταν πεθάνει. Άρα ο τάφος εμφανίζεται ως συνδετικός κρίκος μεταξύ της πραγματικότητας και του ιδεατού μοντέλου. Στις σελίδες που ακολουθούν θα προχωρήσουμε πάνω σε αυτόν το δρόμο και θα δείξουμε πως οι ταφικές τελετές αναπαριστούν και σχηματοποιούν το πέρασμα από το βασίλειο των ζωντανών στο βασίλειο των νεκρών και πως φέρνουν στο προσκήνιο κάποιες αρχές που διαπερνούν και συνάμα προσπαθούν να επιλύσουν την αντίθεση για την οποία μιλήσαμε. Φυσικά κάτι τέτοιο γίνεται από όλες τις τελετουργίες διάβασης (*rites of passage*) σε όλες τις ανθρώπινες κοινότητες. Η συγκεκριμένη όμως περίπτωση είναι κάπως ιδιαίτερη μιας και αναπαριστούν και φέρνουν αντιμέτωπες την ακινησία και τέλεια τάξη του ιδεατού μοντέλου με την αναρχία και την κινητικότητα που διακρίνει την παρούσα κατάσταση. Οι Merina έχουν δύο είδη ταφικών *rites of passage*. Το πρώτο είδος είναι η κηδεία του νεκρού και λαμβάνει χώρα αμέσως μετά το θάνατο. Το δεύτερο είδος *rite of passage* ονομάζεται *famadihana* και λαμβάνει χώρα τουλάχιστον δύο χρόνια μετά από το θάνατο. Ενώ η κηδεία του νεκρού είναι υπόθεση των μελών της κοινωνίας στην οποία αυτός ζούσε (που όπως είπαμε δεν είναι πάντα το προγονικό χωριό του), η *famadihana* είναι υπόθεση της «διασκορπισμένης οικογένειας» του. Για τους Merina, ο θάνατος είναι η στιγμή κατά την οποία η αλληλεγγύη της τοπικής κοινότητας, *fokon'olona*, και η αλληλοβοήθεια μεταξύ των μελών της πρέπει να είναι εμφανής και κυρίαρχη. Η κηδεία είναι μία τελετή που σε σύγκριση με την *famadihana* είναι πολύ μικρότερη σε έκταση, πολύ πιο απλή σε δομή και πολύ πιο οικονομική σε έξοδα. Δύο είναι οι λόγοι γι' αυτό. Πρώτον, ο θάνατος είναι ένα απρόσμενο γεγονός και έτσι δεν υπάρχει εκ των πραγμάτων χρόνος να βρεθούν πολλά χρήματα. Δεύτερον, δεν υπάρχει χρόνος που θα επέτρεπε σε μεγάλο αριθμό συγγενών να καταφθάσουν από τους τόπους διαμονής τους στο χωριό του αποθανόντα. Έτσι, αναγκαστικά παρόντες είναι μόνον τα μέλη της άμεσης οικογένειας και οι γείτονες. Οι τελευταίοι, όπως θα δούμε είναι αυτοί που οργανώνουν τα πράγματα και προμηθεύουν την οικογένεια του νεκρού με μέρος των απαραίτητων χρημάτων.

X. Η Πρώτη Κηδεία του Νεκρού

Η κηδεία πραγματοποιείται συνήθως μία μέρα μετά από το ατυχές γεγονός. Το πτώμα μπορεί να ταφεί είτε στον προγονικό τάφο, αν αυτός βρίσκεται στην περιοχή, είτε σε έναν προσωρινό τάφο. Φυσικά, η πρώτη περίπτωση προτιμάται από τη δεύτερη αν και συμβαίνει πιο σπάνια. Οι βασικοί λόγοι γι' αυτό είναι πρακτικοί. Πρώτον, μία κηδεία στον προγονικό τάφο είναι πιο ακριβή. Δεύτερον, υπάρχουν προβλήματα μεταφοράς και επικοινωνιών, ειδικά στην περίπτωση που έχουμε να κάνουμε με απομεμακρυσμένες περιοχές. Εξαιτίας όλων αυτών των λόγων, οι περισσότεροι Merina που δεν κατοικούν στην tanindrazana τους ενταφιάζονται σε προσωρινούς τάφους. Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι αυτό είναι η μοίρα των νοanhjo.

Αμέσως μετά τη στιγμή του θανάτου, όταν το γεγονός δεν έχει ακόμη διαδοθεί στο χωριό, η οικογένεια καθαρίζει και τακτοποιεί το σπίτι στρώνοντας καινούργιες ψάθες στο πάτωμα. Το πτώμα τυλίγεται σε ένα απλό βαμβακερό ύφασμα και τοποθετείται στη ΒΑ γωνία του σπιτιού σε ένα ειδικό περιφραγμένο χώρο που έχει ετοιμαστεί για αυτόν τον σκοπό. Αν θυμάστε, η ΒΑ γωνία του σπιτιού είναι το πιο ιερό σημείο όλου του κτίσματος. Μετά από αυτές τις αρχικές προετοιμασίες, οι πιο κοντινοί συγγενείς που βρίσκονται στην περιοχή, κυρίως οι γυναίκες και τα παιδιά, έρχονται στο σπίτι και κάθονται γύρω από το περίφραγμα όπου αρχίζουν να θρηνούν. Μόνον όταν τελειώσουν όλες αυτές οι ετοιμασίες γνωστοποιείται ο θάνατος στους υπόλοιπους κατοίκους του χωριού. Αμέσως μετά από αυτό, οι γυναίκες της κοινότητας φέρνουν νερό και καυσόξυλα και αρχίζουν να ετοιμάζουν το βραδινό φαγητό που πάντοτε προσφέρεται σε όλες τις κηδείες. Αν ο αποθανών ήταν πλούσιος οι γείτονες φέρνουν έναν ταύρο τον οποίο και σφάζουν για το δείπνο. Αυτό που είναι σημαντικό σε όλη αυτή τη διαδικασία είναι ότι όλες οι προετοιμασίες γίνονται αποκλειστικά από τα μέλη της κοινότητας, από τους γείτονες. Η οικογένεια του νεκρού περίπου δεν έχει λόγο σε όλα αυτά και παρασύρεται από την ροή των γεγονότων χωρίς να μπορεί, αν ήθελε, να τα επηρεάσει κατά οιονδήποτε τρόπο.

Μετά το πέρας όλων αυτών οι γείτονες αποσύρονται για ένα χρονικό διάστημα, μόνο για να ξαναεμφανιστούνε γύρω στις οκτώ με εννέα το βράδυ για την αγρυπνία. Ένας ιερέυς λέγει μία μικρή προσευχή και μετά η οικογένεια του νεκρού αποσύρεται στο εσωτερικό του σπιτιού. Οι γειτόνισσες συνεχίζουν τις ετοιμασίες του επικήδειου δείπνου ενώ οι άντρες μαζεύονται σε παρέες γύρω από το σπίτι. Η ώρα περνά με την κατανάλωση οινοπνευματωδών ποτών, παιχνιδιών, συζητήσεων, κλπ. Μια βασική ασχολία είναι και το τραγούδι χριστιανικών ύμνων, οι οποίοι όμως ψάλλονται λίγο παράφωνα με μία δόση παρωδίας, κάτι που ποτέ δεν συμβαίνει στην εκκλησία. Γενικώς υπάρχει μία συνειδητή προσπάθεια να κρατηθεί η

ατμόσφαιρα χαρούμενη και κεφάτη. Πολύ αργά το βράδυ το επικήδειο δείπνο που είπαμε πριν ότι ετοιμαζόταν από τις γειτόνισσες σερβίρεται στους παριστάμενους.

Το κρέας που προσφέρεται στο δείπνο ονομάζεται «κακό κρέας» και ακολουθείται από δύο ταμπού. Πρώτον, δεν δίδεται ως τροφή στις έγκυες γυναίκες και δεν αλατίζεται έτσι ώστε να αποκτήσει καλύτερη γεύση, κάτι που θα το έκανε συγκρίσιμο με το κανονικό κρέας. Καθ' όλη τη διάρκεια της νύχτας ο αρχηγός της οικογένειας βγαίνει από το σπίτι και προσφέρει την ευλογία του και τις ευχαριστίες της οικογένειας προς τους συγκεντρωμένους. Ο λόγος που δίδεται από τους Merina για αυτήν την ολονύκτια αγρυπνία έχει να κάνει με τον φόβο των μάγων (mpamosavy). Οι Merina πιστεύουν ότι οι μάγοι κλέβουν τα πτώματα των νεκρών, χαίρονται με τη λύπη των συγγενών και προσπαθούν να τους τρομάξουν με κάθε τρόπο. Από μian άλλη πλευρά, το προστατευτικό αυτό πλήθος βοηθά την οικογένεια του νεκρού, η οποία αισθάνεται ότι βρίσκεται περικυκλωμένη από ανθρώπους της εμπιστοσύνης της σε μian ώρα κινδύνου και λύπης. Παρόλο που η όλη στιγμή, αν συγκριθεί με την famadihana δίνει έμφαση στη διαφοροποίηση μεταξύ συγγενών και γειτόνων, αυτό αποσιωπάται από όλους και γίνεται ιδιαίτερα σαφές ότι οι γείτονες «είναι» συγγενείς στην πραγματικότητα. Όλοι γνωρίζουν ότι αυτό δεν είναι αλήθεια αλλά όλοι δείχνουν ως να μην έχει αυτό σημασία.

Την επόμενη μέρα το πρωί οι γείτονες φεύγουν από το σπίτι του νεκρού και ετοιμάζονται να ξαναγυρίσουν, αυτή την φορά για να συλλυπηθούν επίσημα την οικογένεια του νεκρού. Οι γείτονες εισέρχονται στο σπίτι του νεκρού και γίνονται δεκτοί από την οικογένεια που βρίσκεται συγκεντρωμένη γύρω από το περικάλυμμα που σκεπάζει τον νεκρό στη ΒΑ γωνία του σπιτιού. Ο ένας πίσω από τον άλλο οι επισκέπτες εμφανίζονται ένας-ένας μπροστά στους συγγενείς. Εκεί μετά από μία στιγμή σιωπής με σοβαρή φωνή και χωρίς να προσφέρουν τους συνήθεις χαιρετισμούς, συλλυπούνται τους συγγενείς και προσφέρουν ένα μικρό ποσό χρημάτων που ονομάζεται «οι άκρες των lamba mena». Η lamba mena είναι ένα σάλι με το οποίο ο νεκρός πρέπει να τυλιχθεί πριν ενταφιαστεί. Το ποσό που τελικά προσφέρεται από τους γείτονες πολλές φορές καλύπτει όλα τα έξοδα της κηδείας. Η προσφορά αυτού του ποσού είναι η μοναδική πραγματική υποχρέωση που τα μέλη της κοινότητας στην οποία κατοικούσε ο νεκρός δεν μπορούν με κανένα τρόπο να αποφύγουν.

Την ημέρα της ταφής το πτώμα τοποθετείται σε ένα φέρετρο που έχει κατασκευαστεί χωρίς μεγάλη φροντίδα και επιμέλεια από τους γείτονες. Μετά υπάρχει πιθανότητα να πάει στην εκκλησία, την προτεσταντική ή την καθολική, όπου θα ψάλλει η νεκρώσιμη ακολουθία. Από το σημείο αυτό και πέρα, η διαδικασία ποικίλει ανάλογα με το αν ο νεκρός θα μεταφερθεί στην tanindrazana του ή θα ταφεί στο χωριό στο οποίο έζησε και πέθανε. Αν ισχύει το πρώτο, ο νεκρός μεταφέρεται με ένα φορτηγό-ταξί συνοδευόμενος από όσο το δυνατόν περισσότερους συγγενείς και γείτονες. Κατά την άφιξη του θα μεταφερθεί στο τάφο από όλο

το πλήθος καθώς και τους υπόλοιπους κατοίκους του χωριού. Μετά από μία μικρή πορεία η πομπή φτάνει στον τάφο. Ο αρχηγός της οικογένειας και ίσως και μερικοί άλλοι αναφωνούν επικήδειους λόγους. Ο λόγος του αρχηγού της οικογένειας είναι και ο πλέον επίσημος καθώς περιέχει αναφορές στο θεό, τους προγόνους και τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας. Ο υπόλοιπος λόγος αφορά την εξύμνηση των αρετών του αποβιώσαντος. Μετά από αυτό, ένας όσον το δυνατόν μεγαλύτερος αριθμός συγγενών εμφανίζεται στο προσκήνιο και δωρίζει *lambda menas*. Η όλη ατμόσφαιρα είναι ατμόσφαιρα λύπης και πένθους. Μετά από αυτά το πτώμα του νεκρού τοποθετείται στο εσωτερικό του τάφου, όσο πιο κοντά γίνεται προς την ΝΑ γωνία του.

Η τελετή προσωρινής ταφής για τους νοσηρο που θα ταφούν στον τόπο διαμονής τους είναι περίπου η ίδια με αυτή που μόλις περιγράψαμε. Το πτώμα μεταφέρεται έξω από το χωριό σε παρακείμενο λόφο όπου οι γείτονες σκάβουν έναν τάφο χρησιμοποιώντας όσον το δυνατόν πιο παλιά και μεταχειρισμένα εργαλεία (φτυάρια και αξίνες). Ο πάτος του τάφου σκεπάζεται με κάρβουνα που θεωρείται ότι κρατούν το πτώμα μακριά από την υγρασία του χώματος. Κατόπιν το φέρετρο καταβιβάζεται μέσα στον τάφο προσεκτικά. Το ίδιο το φέρετρο έχει κλειστεί καλά με πηλό και αφού τοποθετηθεί στο βάθος του τάφου σκεπάζεται με μεγάλες και βαριές πέτρες. Τέλος, ο τάφος γεμίζει με χώμα και ένα σημάδι τοποθετείται στην κορυφή του. Όπως ήδη αναφέραμε, όλη η διαδικασία εκσκαφής του τάφου και το κλείσιμο του γίνεται με παλιά εργαλεία. Αυτό συμβαίνει διότι μετά το πέρας της ταφής τα χρησιμοποιηθέντα εργαλεία πρέπει να πεταχτούν. Αυτό ακριβώς γίνεται και με τα φτυάρια, με τη διαφορά ότι όταν το πλήθος αρχίζει και κατεβαίνει τον λόφο για να γυρίσει στο χωριό οι άνδρες τα ξαναμαζεύουν θεωρώντας ότι ακόμα και τα πιο παλιά εργαλεία έχουν μεγάλη αξία και δεν πρέπει να εγκαταλειφθούν! Η επιστροφή από τον τάφο ακολουθεί ορισμένους κανόνες. Οι άνδρες και οι γυναίκες γυρνούν ξεχωριστά σε δύο ομάδες. Της ομάδας των γυναικών ηγείται η πιο ηλικιωμένη γυναίκα της οικογένειας το νεκρού. Μόλις η ομάδα φτάσει στο χωριό αρχίζει η διαδικασία απολύμανσης για την αποβολή της μόλυνσης που προήλθε από την επαφή με το θάνατο. Μία μικρή φωτιά καίει στην είσοδο του σπιτιού και όλοι πρέπει να περάσουν πάνω από αυτήν. Κατόπιν οι άνθρωποι κάνουν μπάνιο και όλα τα ρούχα και οι κουβέρτες του σπιτιού πλένονται σε κάποιο διπλανό ρέμα.

Η αδρή περιγραφή που δώσαμε δείχνει ότι κατά τη διάρκεια των επικήδειων τελετών η ομάδα που έχει πρωταγωνιστικό ρόλο στην οργάνωση των πραγμάτων είναι οι γείτονες, τα μέλη της κοινότητας στην οποία έμενε ο νεκρός. Αυτοί ονομάζονται *fokon'olona*. Παραδόξως όμως το γεγονός αυτό εμφανίζεται από την κοινή συνείδηση ως βοήθεια προερχόμενη από τους συγγενείς. Με λίγα λόγια, οι γείτονες δρουν σαν να ήταν συγγενείς. Κατά τη διάρκεια μάλιστα των όλων όσων διαδραματίζονται οι γείτονες αποκαλούνται όντως συγγενείς και άνθρωποι της απολύτου εμπιστοσύνης της οικογένειας (*havana mpifankatia*), κάτι που

εμμέσως δείχνει ότι μόνον συγγενείς θα μπορούσε να ήταν. Παρόλα αυτά δεν διαφεύγει από κανέναν το γεγονός ότι η κατάσταση είναι εντελώς διαφορετική και ότι οι γείτονες δεν είναι στην πραγματικότητα συγγενείς. Επίσης όλοι αναγνωρίζουν το γεγονός ότι η μεγάλη τελετή σε σχέση με τον νεκρό, η famadihana, θα πραγματοποιηθεί μετά από καιρό και τότε θα είναι πράγματι κάτω από την επίβλεψη των συγγενών του νεκρού, ενώ οι γείτονες και οι υπόλοιποι καλεσμένοι θα στέκουν παραπέρα.

XI. Το σύνολο Τελετών Famadihana

Ο όρος famadihana προέρχεται από το ρήμα mamadika που σημαίνει «γυρνώ, αλλάζω πλευρά» (turn over) και αναφέρεται στο γύρισμα των νεκρών που όμως είναι συμβολικό. Σε κανένα σημείο των τελετών που θα περιγράψουμε πιο κάτω οι νεκροί δε γυρίζουν ή αλλάζουν πλευρά. Αυτό που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι η λέξη famadihana δεν αποτελεί το όνομα κάποιας τελετής, μιας και η όλη διαδικασία που ονομάζεται έτσι αποτελείται από έναν αριθμό τελετών που όλοι γνωρίζουν ότι είναι ξεχωριστές μεταξύ τους. Αυτό που ενώνει τις τελετές αυτές είναι μία κοινή βάση που συνίσταται σε τρία πράγματα. Πρώτον, στην εκταφή του πτώματος ενός κοντινού συγγενούς μετά από την πλήρη αποσύνθεση της σάρκας. Δεύτερον, στην περιτύλιξη του πτώματος ή μάλλον καλύτερα του σκελετού με ένα πολύ λεπτό πολύχρωμο μεταξωτό ύφασμα που ονομάζεται lamba mena. Τρίτον, στην επανα-περιτύλιξή του και στην (επανα-)τοποθέτησή του στον οικογενειακό τάφο.

Κυριολεκτικά, ο όρος lamba mena σημαίνει «κόκκινο ύφασμα». Στην πραγματικότητα, τα υφάσματα που χρησιμοποιούνται στην περιτύλιξη των νεκρών δεν είναι απαραίτητα κόκκινα, το όνομα όμως αυτό τα ξεχωρίζει από τα lambas σάλια που όπως έχουμε πει φορούν όλες οι γυναίκες των Merina πάνω από το φόρεμα ή τη μπλούζα τους. Μπορούμε να πούμε ότι το κόκκινο χρώμα είναι ενδεικτικό της σημασίας τους και όχι της εμφάνισής τους. Αυτού του είδους η χρησιμοποίηση των χρωμάτων για τον συμβολικό τους χαρακτήρα είναι διαδεδομένη σε ολόκληρη τη Μαδαγασκάρη. Αλλά και πέραν από εκεί, το εθνογραφικό υλικό από όλο τον κόσμο είναι πλούσιο όσον αφορά αυτόν τον τομέα. Ειδικά για το κόκκινο χρώμα, μελέτες από την ισλαμική Αφρική δείχνουν ότι το χρώμα αυτό έχει έναν διπλό χαρακτήρα. Είναι το χρώμα του αίματος που από τη μία είναι φορέας ζωής και δύναμης, ενώ από την άλλη συνδέεται με το μολυσμένο αίμα της περιόδου και την ατιθάσευτη σεξουαλικότητα των γυναικών (Constantinides, 1977: 79, Boddy, 1989: 187. Δες επίσης Combs-Schilling, 1989: 40-1, 301-3 για τη χρήση των χρωμάτων και ειδικά του κόκκινου στις βασιλικές θυσίες στο Μαρόκο, καθώς και Turner, 1982: 60ff, ένα κλασικό άρθρο για την κατηγοριοποίηση των χρωμάτων μεταξύ των Ndembu της Ζάμπιας).

Υπάρχουν διάφορα είδη famadihana. Το πρώτο αφορά την εκταφή του πτώματος από τον προσωρινό τάφο και τη μεταφορά του στον προγονικό τάφο. Αυτή η famadihana ονομάζεται famadihana της επιστροφής (return famadihana) και είναι και η πιο κοινή μορφή που συναντάται σήμερα στην Imerina. Το δεύτερο είδος αφορά πτώματα τα οποία έχουν ήδη ταφεί στον προγονικό τάφο και μετά από την πλήρη αποσύνθεση τους μετακινούνται έξω από αυτόν μόνο και μόνο για να επανατοποθετηθούν σε αυτόν μετά από τις απαραίτητες τελετές. Τέλος έχουμε τις famadihana πτωμάτων που μετακινούνται από έναν παλιό τάφο σε έναν καινούργιο. Όπως και να έχει το πράγμα και όποιες και να είναι οι διαφορές μεταξύ τους όλα τα είδη των famadihana χαρακτηρίζονται από τα ίδια δομικά στοιχεία και ακολουθούν την ίδια λογική. Η famadihana μας φέρνουν στο μυαλό τις τελετές εκταφής που περιγράφονται από πολλούς εθνογράφους στη βιβλιογραφία. Από τα πιο σημαντικά έργα για αυτό το θέμα είναι αυτό του Hertz (1907) καθώς και των Bloch & Parry (1982).

Για την Ελλάδα το γνωστότερο βιβλίο για ταφικές τελετές είναι του Danforth (1982). Πρέπει όμως να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτική διότι όπως θα γίνει σαφές από την ανάλυση της famadihana, το φαινόμενο αυτό είναι διαφορετικό σε πάρα πολλά σημεία από την εκταφή ή τη δεύτερη κηδεία (second funeral), όπως ονομάζεται το φαινόμενο που διαπραγματεύονται μεταξύ άλλων τα προαναφερθέντα έργα. Έτσι λοιπόν ενώ ο Hartland μας λέγει ότι μεταξύ πολλών λαών οι ταφικές τελετές φαίνεται να μην είναι ολοκληρωμένες παρά μόνον μετά την τέλεση της δεύτερης κηδείας, αυτό δεν ισχύει για τους Merina. Η famadihana δεν είναι σημαντικό μέρος των επικήδειων τελετών όταν το πτώμα θάβεται εξ αρχής στον προγονικό τάφο. Μάλιστα, υπάρχουν πτώματα για τα οποία η famadihana δεν τελείται καθόλου. Επίσης υπάρχουν περιπτώσεις πτωμάτων που υπόκεινται στην famadihana παραπάνω από μία φορά. Ακόμη πρέπει να τονίσουμε ότι η famadihana δεν φαίνεται να έχει άμεση σχέση με κανενός είδους λατρείας των προγόνων. Είναι μία τελετή που δεν λαμβάνει χώρα σε τακτά χρονικά διαστήματα και δεν έχει να κάνει με την οποιαδήποτε συμμετοχή ή ανάμιξη των νεκρών στις υποθέσεις των ζωντανών.

Η famadihana είναι μία τις πιο σπουδαίες τελετές των χωρικών Merina. Λαμβάνει χώρα τουλάχιστον δύο χρόνια μετά από την αρχική ταφή του νεκρού μιας και προϋποθέτει την πλήρη σήψη της σάρκας του πτώματος. Διά νόμου η τελετή πρέπει να εορτασθεί μεταξύ των μηνών Ιουλίου και Σεπτεμβρίου, μία εποχή κατά την οποία οι αγροτικές δουλειές είναι μειωμένες και οι χωρικοί έχουν μάλλον μεγαλύτερη οικονομική άνεση. Αυτό αποτελεί και την πρώτη βασική διαφορά των famadihanas από τις κηδείες. Ενώ οι τελευταίες είναι απρόσμενα, ξαφνικά γεγονότα που σου επιβάλλονται με τρόπο ανένδοτο, οι famadihanas είναι τελετές που μπορούν να πραγματοποιηθούν σε χρόνο που είναι της απολύτου επιλογής των ενδιαφερομένων. Αυτό βέβαια έχει δύο συνέπειες. Η πρώτη είναι πρακτική και αφορά το

γεγονός ότι η επαρκής πρόβλεψη και ο σχεδιασμός επιτρέπει στους χορηγούς τη συλλογή των απαραίτητων χρηματικών και άλλων πόρων. Η δεύτερη συνέπεια είναι ότι υπάρχει άφθονος χρόνος για την ειδοποίηση των συγγενών της «διασκορπισμένης οικογένειας». Η famadihana είναι μία εκδήλωση που παρακολουθείται από πολύ κόσμο. Πλήθος πεντακοσίων ατόμων δεν είναι κάτι το εξωφρενικό. Επίσης είναι πάρα πολύ ακριβή εκδήλωση, με έξοδα που ξεπερνιούνται μόνον από αυτά για την ανέγερση ενός καινούργιου τάφου. Τα δύο βασικότερα κονδύλια στην famadihana αφορούν με σειρά προτεραιότητας τα εξής: τροφή για τους καλεσμένους και έξοδα αγοράς των *lamba mena*. Μετά από αυτά, ένα μεγάλο ποσό δαπανάται για την απόκτηση μεγάλου αριθμού κυβερνητικών αδειών που είναι απαραίτητες για το στήσιμο της τελετής. Κατόπιν έρχονται τα χρήματα που απαιτούνται για την προετοιμασία του τάφου και τέλος άλλα διάφορα έξοδα.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει ένα βασικό στοιχείο που διαφοροποιεί την famadihana από την κηδεία είναι ότι ενώ η δεύτερη πραγματοποιείται ύστερα από τις συντονισμένες προσπάθειες των γειτόνων, η famadihana οργανώνεται αποκλειστικά από τους συγγενείς του νεκρού. Καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής η ομάδα που έχει τα πάντα υπό την άμεση επίβλεψη της είναι η «διασκορπισμένη οικογένεια» η οποία στο πλαίσιο της τελετής ονομάζεται *zana'drazana* έτσι ώστε να διαχωρίζεται σαφώς από τους γείτονες. Ο όρος *zana'drazana* σημαίνει «παιδιά του νεκρού» και αναφέρεται σε κάθε είδους κοντινό συγγενή. Ανάμεσα στην *zana'drazana* υπάρχει μία ακόμη μικρότερη ομάδα ανθρώπων που είναι άμεσα υπεύθυνοι για την τελετή. Είναι κατά κάποιο τρόπο οι οργανωτές της. Οι ομάδα αυτή ονομάζεται *tompron'jama*, κάτι που σημαίνει «οι ιδιοκτήτες της εορτής». Συνήθως η *tompron'jama* περιλαμβάνει τα παιδιά και τα αδέρφια του νεκρού. Αυτό που πρέπει να τονίσουμε εδώ είναι ότι η *tompron'jama* δεν έχει καμία σχέση με την ομάδα τάφου που όπως είδαμε περιλαμβάνει τα άτομα που θα ταφούν τελικά στον τάφο και αποτελείται από ένα μέρος της ταφικής οικογένειας, δηλαδή αυτών που σύμφωνα με το συγγενικό σύστημα θα μπορούσαν να ταφούν στον τάφο, που αυτοί με τη σειρά τους αποτελούν ένα κομμάτι της *fianakaviana*. Τα μέλη της *tompron'jama* είναι προφανώς μέλη της *fianakaviana*. Τίποτε όμως δεν μας λέει ότι έχουν αποφασίσει να ταφούν όλα στον τάφο στον οποίο πρόκειται να τελέσουν την famadihana. Γι' αυτό λέμε ότι η ομάδα τάφου δεν έχει καμία σχέση με την *tompron'jama*. Το σημαντικό στοιχείο στην famadihana είναι η επίδειξη ύπαρξης συγγενικών δεσμών με τον νεκρό και όχι η επίδειξη συσχέτισης με μία μόνιμη ομάδα συγγενών.

Η σκέψη για την τέλεση της famadihana έρχεται συνήθως ένα χρόνο πριν από την τέλεση του γεγονότος. Οι προετοιμασίες όμως δεν αρχίζουν παρά έναν μήνα πριν την τελετή. Το πρώτο πράγμα που πρέπει να συμβεί είναι να παρθεί μια απόφαση από τον οικογενειακό αστρολόγο που θα καθορίζει με ακρίβεια την καλύτερη ημέρα για την έναρξη της τελετής.

Μετά από αυτό τα μέλη της tompon'jama συλλέγουν καυσόξυλα, καθαρίζουν και διορθώνουν τα σπίτια τους (αυτό όχι πάντα) και κανονίζουν ορισμένες προκαταρκτικές δουλειές σε σχέση με την τελετή. Μετά από αυτό επιζητούν για μία ακόμη φορά τη συμβουλή του αστρολόγου. Ο αστρολόγος είναι ιδιαίτερα σημαντική φυσιογνωμία καθ' όλη τη διάρκεια της famadihana μιας και καλείται να αποφασίσει για την ακριβή ημέρα και ώρα της κάθε τελετουργικής πράξης κατά τη διάρκεια της famadihana, καθώς επίσης και ένα πλήθος άλλων λεπτομερειών. Για όλα αυτά πληρώνεται αδρά από τα μέλη της οικογένειας, εκτός από τις άλλες πληρωμές που ούτως ή άλλως λαμβάνει κατά τη διάρκεια του έτους.

Οι προσκλήσεις στην famadihana γίνονται μία περίπου εβδομάδα πριν την καθορισμένη ημέρα που όσο πλησιάζει τόσο αυξάνει την ένταση των προετοιμασιών. Δύο ημέρες πριν από την έναρξη της εκδήλωσης οι γυναίκες ετοιμάζουν το τελετουργικό γεύμα και οι άνδρες ασχολούνται με το στήσιμο ενός παραπήγματος στο οποίο θα γίνουν δεκτοί οι επισκέπτες. Αργότερα ετοιμάζονται να σκοτώσουν τον πρώτο ταύρο. Αυτό γίνεται αφού πρώτα τον εξουθενώσουν με συνεχές κυνήγι. Πριν τη σφαγή ο αρχηγός της οικογένειας βγάζει λόγο, ζητά την ευλογία του Θεού, των νεκρών, της γης, των πνευμάτων της γης και του νερού και ως αρχηγός της famadihana ραντίζει τον ταύρο με νερό από ένα δοχείο μέσα στο οποίο έχει τοποθετήσει ένα ασημένιο νόμισμα. Κατόπιν ραντίζει τον εαυτό του και τους παρευρισκομένους. Τέλος, όλοι πίνουν από μία γουλιά νερό. Η όλη πράξη είναι κλασική του είδους της μεταξύ των Merina και αποβλέπει στην ευλογία της οικογένειας και στην επιτυχία, μακροζωία και ευτυχία των πάντων.

Μετά από αυτό, το ζώο σφάζεται με έναν τρόπο που είναι ελάχιστα τελετουργικός. Η τελετή ευλογίας φαίνεται να συνδέεται με την αντίληψη ότι ο θάνατος εν γένει και η θανάτωση του ζώου είναι επικίνδυνα πράγματα που πρέπει να συμβαίνουν κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις και μόνον. Η ευθύνη του αστρολόγου στον καθορισμό της ώρας και στην πραγματοποίηση άλλων τελετουργικών πράξεων είναι πολύ μεγάλη. Οι Merina παραδέχονται ότι πολλές φορές ο αστρολόγος κάνει λάθη τα οποία έχουν πολύ δυσάρεστες συνέπειες. Το αν οι συνέπειες αυτές είναι αποτέλεσμα της δραστηριότητας μεταφυσικών παραγόντων δεν είναι καθαρό από τις υπάρχουσες πληροφορίες. Πάντως από τη στιγμή της σφαγής του πρώτου ταύρου όλες οι άλλες θανατώσεις ζώων γίνονται χωρίς πολλές διαδικασίες. Το κρέας των σφαγιασμένων ζώων μαγειρεύεται κατόπιν σε μεγάλα καζάνια στην ύπαιθρο αποκλειστικά από άνδρες σε αντίθεση με το καθημερινό μαγείρεμα που πραγματοποιείται μόνον από τις γυναίκες στο εσωτερικό του σπιτιού.

Όσο προχωρά η μέρα όλο και περισσότεροι προσκεκλημένοι έρχονται και γίνονται δεκτοί υπό τους ήχους αυλών και τύμπανων από τους zana'drazana που χορεύουν στον ρυθμό της μουσικής. Μετά από τους καθιερωμένους λόγους υποδοχής και την ανταπάντηση, οι

προσκεκλημένοι δίδουν ένα μικρό ποσό χρημάτων που σημειώνεται έτσι ώστε να τους επιστραφεί όταν και εκείνοι με τη σειρά τους θα οργανώσουν μια άλλη famadihana και καλέσουν τους σημερινούς οικοδεσπότες τους. Αυτό είναι μία τακτική πολύ διαδεδομένη μεταξύ των αραβικών φυλών της βορείου Αφρικής και παρατηρείται σε πολλές τελετές, κυρίως δε στους γάμους. Το πρώτο μισό της famadihana τελειώνει όταν το βράδυ οι zana'drazana πηγαίνουν στον τάφο και φωνάζουν τα πνεύματα των νεκρών που θα εκταφούν.

Μετά από αυτό, γυρνούν στο χωριό όπου ο χορός και η μουσική συνεχίζεται όλη την νύχτα καθώς και το πρωί της επομένης. Το μεσημέρι οι zana'drazana λαμβάνουν την ευλογία ενός γέροντα της οικογένειας και μεταφέροντας τα lamba mena, φτυαριά και ότι άλλο είναι απαραίτητο συναθροίζονται στο παράπηγμα υποδοχής χορεύοντας. Αυτή όμως την φορά ο χορός τους είναι γεμάτος με μια ασυνήθιστη ένταση που καθώς μεγαλώνει συνεχώς μας κάνει να καταλάβουμε ότι η famadihana είναι μία από τις πιο τρομακτικές πράξεις που μπορεί ένας Merina να πραγματοποιήσει διότι έρχεται ενάντια σε όλες τις αρχές που τονίζουν ότι κάθε επαφή με το θάνατο πρέπει να αποφεύγεται. Έτσι λοιπόν καθ' όλη τη διάρκεια του πρώτου μέρους της τελετουργίας οι κοντινοί συγγενείς και κυρίως οι γυναίκες έχουν μία τάση να απομακρυνθούν ενώ όλοι οι άλλοι τους προτρέπουν αν προχωρήσουν, να μην φοβούνται, να τελέσουν αυτό που πρέπει να γίνει όσο τρομακτικό και αν είναι.

Τη στιγμή που έχει προαποφασισθεί από τον αστρολόγο, οι zana'drazana και όλο το υπόλοιπο πλήθος κινούν προς τον τάφο ακολουθώντας μία προκαθορισμένη πορεία, κάνοντας συχνές στάσεις. Μόλις φθάσουν στον τάφο τοποθετούν ένα κοντάρι με τη σημαία της Μαδαγασκάρης επάνω στην ΝΑ πλευρά του τάφου και αρχίζουν να σκάβουν. Μόλις ξεσκεπαστούν από το χώμα οι εξωτερικές πόρτες του τάφου οι άνδρες που έσκαβαν απομακρύνονται τρομαγμένοι. Την ίδια ώρα οι γυναίκες χορεύουν έναν δυνατό χορό που ώρα με την ώρα γίνεται όλο και πιο έντονος και μοιάζει να έχει εκστατικά αποτελέσματα. Ο ήλιος έχει αρχίσει να κατεβαίνει όταν οι εξωτερικές πόρτες του τάφου ανοίγουν για να παρουσιάσουν την τεράστια λίθινη πόρτα που βρίσκεται στη βάση της σκάλας και κλείνει πίσω της την αίθουσα του κυρίως τάφου. Ο αρχηγός της οικογένειας της famadihana κατεβαίνει τη σκάλα και ανοίγει την πόρτα. Μπαίνει στην αίθουσα του τάφου και με μία επίσημη προσευχή ζητά την ευλογία των νεκρών. Αμέσως μόλις αναγνωρισθούν τα πτώματα που θα εκταφούν τυλίγονται σε λινά υφάσματα και ψάθες και μεταφέρονται έξω από τον τάφο. Εκεί παραδίδονται στις γυναίκες που είχαν στενή σχέση με τους νεκρούς οι οποίες σηκώνοντας τα στα χέρια χορεύουν έναν χορό γεμάτο άγχος και τρόμο.

Η επαφή των γυναικών με τα πτώματα είναι και το σημείο καμπής της τελετής. Μετά από αυτές όσο το δυνατόν περισσότεροι συγγενείς έρχονται και αγγίζουν τα πτώματα ενώ με την ώρα ο φόβος τους γίνεται όλο και μικρότερος. Από ότι φαίνεται είναι τα πτώματα των πιο

πρόσφατα νεκρών που δημιουργούν τον περισσότερο φόβο. Τα άλλα πτώματα δε γίνονται αντικείμενο τέτοιας προσοχής. Κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας μία βασική διχοτόμηση των παρευρισκομένων φαίνεται να γίνεται ακόμη πιο ορατή καθώς οι zana'drazana και η ταφική οικογένεια βρίσκονται στο επίκεντρο των όσων διαδραματίζονται ενώ οι φίλοι και οι γείτονες στέκονται στην εξωτερική περιφέρεια της ομάδας. Μετά από αυτήν τη διαδικασία, οι σκελετοί αναπαύονται στην αγκαλιά των γυναικών και μία μικρή επικήδεια ακολουθία διαβάζεται από έναν ιερέα. Κατόπιν ο γεροντότερος άνδρας της οικογένειας βγάζει λόγο και μετά τα lambda mena προσφέρονται στα πτώματα και τα τυλίζουν. Αναλόγως με το πτώμα, ένας σκελετός μπορεί να λάβει και δέκα και δώδεκα σάλια. Δεν είναι όμως όλοι οι νεκροί που τιμούνται με τον ίδιο τρόπο στην famadihana.

Η τελετή συνήθως γίνεται για έναν άνδρα ή για μία γυναίκα οι οποίοι δεν έχουν ξαναγγιχθεί από την ημέρα της ταφής τους. Αυτό σημαίνει ότι κατά πάσα πιθανότητα έχουν πεθάνει σχετικά πρόσφατα, άρα είναι ακόμη καθαροί στη μνήμη των παρευρισκομένων. Αυτών τα πτώματα δέχονται και τις περισσότερες τιμές μιας και για αυτούς γίνεται η famadihana. Κατόπιν έχουμε τους σκελετούς αυτών που μεταφέρονται έξω από τον τάφο και μαζί τους χορεύουν οι γυναίκες. Αυτοί οι άνθρωποι έχουν πεθάνει εδώ και πολύ καιρό, ίσως είκοσι με τριάντα χρόνια. Κατά πάσα πιθανότητα η famadihana έχει ήδη γίνει για αυτούς αλλά μιας και είναι ακόμη στη μνήμη των ζωντανών παίρνουν και αυτοί ένα μέρος της τιμής και της προσοχής εκ μέρους των. Τέλος είναι τα πτώματα αυτών που βρίσκονται στον τάφο αλλά κανείς δεν θυμάται πλέον σε ποιους ανήκουν. Αυτοί οι σκελετοί τυλίζονται, πολλές φορές δύο μαζί, σε lambda mena αλλά δεν μετακινούνται από τον τάφο καθόλου. Εξ άλλου δεν τραβούν την προσοχή των ζωντανών παρά μόνον ελάχιστα.

Αφού τα πτώματα έχουν τυλιχθεί στα lambda mena και σε ψάθες παραδίδονται πάλι στις γυναίκες οι οποίες χορεύουν κουβαλώντας τα στους ώμους τους. Αυτή όμως την φορά ο χορός τους είναι ιδιαίτερα δυναμικός. Γυρνώντας γύρω από τον τάφο τρεις φορές πετούν τα πτώματα στον αέρα και τους συμπεριφέρονται χωρίς καθόλου σεβασμό τραβώντας τα από δω και από κει μέχρι που πολλές φορές τα κόκκαλα ακούγονται να σπάζουν. Το νέο στοιχείο που έχουμε είναι τελετουργική ιεροσυλία που έχει πάρει τη θέση του τρόμου που μέχρι εκείνη τη στιγμή κατείχε τους χορευτές. Τέλος τα πτώματα μεταφέρονται ξανά πίσω στον τάφο και οι άνδρες πετούν τις ψάθες στις οποίες ήταν τυλιγμένα. Οι γυναίκες προσπαθούν να τις πάρουν γνωρίζοντας ότι αν κάποια κοιμηθεί επάνω σε μία από αυτές θα έχει ευεργετικά αποτελέσματα για τη γονιμότητα της. Μετά από αυτό η famadihana έχει φθάσει πια στο τέλος της.

XII. Η Ανάλυση της Famadihana

Η παρουσίαση της σχετικά λεπτομερούς περιγραφής της famadihana ήταν απαραίτητη διότι σκοπεύουμε να τη χρησιμοποιήσουμε ως βάση για τη συζήτηση των ταφικών τελετών εν γένει και να αναφερθούμε και σε άλλους λαούς εκτός Μαδαγασκάρης. Επίσης, ακολουθώντας τον Bloch, αλλά και άλλους ερευνητές, θα προσπαθήσουμε να μεταφέρουμε όσο πιο απλά γίνεται τα βασικά σημεία μιας θεωρίας που λέγει ότι ο θάνατος και η γέννηση είναι δύο στιγμές που στη συμβολική τους αναπαράσταση σε διάφορες κοινωνίες εμφανίζονται να προχωρούν χέρι-χέρι σε έναν δρόμο που οδηγεί στην νομιμοποίηση των υπαρχουσών εξουσιαστικών δομών. Το πώς ακριβώς γίνεται αυτό και τι επιπτώσεις έχει στην καθημερινή ζωή των ανδρών και γυναικών, μελών των κοινωνιών που θα εξετάσουμε θα γίνει σαφές από την ίδια την ανάλυση.

Το βασικό σημείο προβληματισμού από το οποίο ξεκινούμε είναι ότι οι περισσότεροι Merina που ρωτήθηκαν ποιος είναι ο λόγος για τον οποίο γίνεται η famadihana δεν φάνηκε να το γνωρίζουν ή δεν έδωσαν απαντήσεις που κρίθηκαν ικανοποιητικές (π.χ. είπαν ότι η famadihana έγινε διότι έτσι έκαναν και οι πρόγονοι). Άλλοι πάλι απήντησαν με αόριστες γενικολογίες όπως «ο άδειος τάφος είναι πεινασμένος» ή «κανείς δεν θέλει να είναι μόνος όταν πεθαίνει». Για την πολύ κοινή «famadihana της επιστροφής» ο λόγος που δίδεται συνήθως προέρχεται από τη βαθιά αξιωματική επιθυμία των Merina που ζητούν να ταφούν μαζί με άλλους ανθρώπους, κυρίως με συγγενείς. Και πάλι όμως αυτό δεν εξηγεί το πρόβλημα. Απλώς το εκφράζει με άλλες λέξεις σε καταφατικό τόνο. Σε ένα γενικό επίπεδο, οι Merina πολλές φορές εκφράζουν τη γνώμη ότι οι famadihanas γίνονται για να είναι οι νεκροί ευτυχισμένοι. Ίσως ένας τρόπος να προχωρήσουμε αυτήν τη σκέψη είναι αν εντάξουμε την famadihana στις τελετές δεύτερης ταφής ή κηδείας, παρ' όλες τις διαφορές με αυτές που έχουμε ήδη επισημάνει (θεωρώ σκόπιμο να τονίσω πως η εκταφή των πτωμάτων, των σκελετών δηλαδή μετά την αποσύνθεση της σάρκας, είναι ένα είδος δεύτερης ταφής μιας και αυτά (επανα)-τοποθετούνται στον προγονικό τάφο ή, όπως στην Ελληνική περίπτωση, στο οστεοφυλάκιο. Αυτού του είδους η ταφή είναι βέβαια μόνιμη.).

Οι τελετές δεύτερης ταφής έχουν αναλυθεί από τον Hertz (1907) και έχουν ακολουθήσει το πλαίσιο των rites of passage του Van Gennep (1909). Ένα από τα βασικά στοιχεία αυτών των αναλύσεων είναι ότι οι τελετές βοηθούν ή ακόμη καλύτερα κάνουν δυνατή την τελική μετάσταση της ψυχής του νεκρού κάπου αλλού, στον άλλο κόσμο, στον κόσμο των προγόνων, κλπ. Μέχρι εκείνη τη στιγμή, στο μεσοδιάστημα δηλαδή μεταξύ πρώτης και δεύτερης ταφής, η ψυχή του νεκρού είναι σε μία κατάσταση αναμονής, in limbo, μία οριακή (liminal) κατάσταση κατά τον Van Gennep και αργότερα τον Turner (1982), μια κατάσταση που συνδέεται με αυτήν της κοινωνίας που απορροφά το σοκ του θανάτου και αυτήν του σώματος που είναι στη μακάβρια διαδικασία της αποσύνθεσης και αποτελεί πηγή

μεταφυσικής (και πραγματικής) μόλυνσης. Σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες στις οποίες θα αναφερθούμε και πιο κάτω, οι τελετές δεύτερης ταφής επιτυγχάνουν το τέλος αυτής της περιόδου και απομακρύνουν τον κίνδυνο μόλυνσης των ζωντανών κάτι που επιτρέπει στην κοινωνία εν συνόλω να συνεχίσει την απρόσκοπτη λειτουργία της. Έχουν δηλαδή αυτές οι τελετές συγκεκριμένα ευεργετικά αποτελέσματα για τους ζωντανούς. Τίποτε όμως από αυτά δεν ισχύει για την famadihana.

XIII. Tsodrana: η Ευλογία των Προγόνων και οι Γέροντες

Για μια ακριβολογούμε, βλέπουμε ότι η famadihana δεν διευκολύνει ούτε έχει ως αποτέλεσμα τη μετάσταση της ψυχής των εκταφομένων πτωμάτων σε κάποια άλλη τοποθεσία από αυτήν στην οποία μέχρι τότε ήσαν, ούτε όμως έχει κάποια σημαντικά πρακτικά αποτελέσματα που είναι ευεργετικά για τους ζωντανούς. Δεν έχει δηλαδή στοιχεία λατρείας των προγόνων. Υπάρχει όμως ένα έμμεσο (ή, τουλάχιστον, φαίνεται να είναι έμμεσο) αποτέλεσμα στη ζωή των ζωντανών, μία συνέπεια που πηγάζει από την ευτυχία ή όχι των νεκρών. Αυτό είναι ότι αν οι νεκροί είναι ευχαριστημένοι τότε οι ζωντανοί έχουν δικαίωμα να τους ζητήσουν την ευλογία τους, κάτι που περικλείεται στον όρο tsodrana.

Tsodrana είναι μία λέξη που σημαίνει «φύσημα στο νερό» (blowing on water) και περιγράφει ακριβώς αυτό που κάνει κάποιος όταν δίνει μία tsodrana. Η tsodrana ή ευλογία δίδεται από ένα πρόσωπο πολύ μεγάλο σε ηλικία, που πλησιάζει δηλαδή το θάνατο, κάτι που σημαίνει ότι είναι πιο κοντά στους προγόνους από άλλους νεώτερους ή από τον αρχηγό της οικογένειας. Μπορεί επίσης να ζητηθεί από τους νεκρούς, δηλαδή από τους προγόνους. Όλες οι πράξεις των παρευρισκομένων στην famadihana σκοπό τους έχουν την απολαβή tsodrana από τους προγόνους. Τι ακριβώς σημαίνει αυτό δεν είναι ιδιαίτερα ξεκάθαρο. Μπορούμε να πούμε ότι η απολαβή tsodrana χαρίζει ευημερία σε γενικούς όρους και διώχνει την tsiny, δηλαδή την ενοχή. Τι ακριβώς είναι αυτή η ενοχή;

Η tsiny θεωρείται ως μία ενοχή, ένα βάρος που πηγή του έχει όλες τις κακές πράξεις που κάνει το άτομο κατά τη διάρκεια της ζωής του, κυρίως δε τις πράξεις που κατευθύνονται με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο εναντίον των συγγενών και των αρχών του συγγενικού συστήματος. Αυτό μας οδηγεί πίσω στη συζήτηση που αφορούσε την αντίθεση μεταξύ μιας ζωής που καθορίζεται από την πρακτικότητα και τις οικονομικές ανησυχίες, μία ζωή που δεν ανταποκρίνεται στις επιταγές των προγόνων, μία ζωή μακριά από τις προγονικές εστίες και μιας άλλης ζωής που βασίζεται επάνω στις αρχές που διαπερνούν και χαρακτηρίζουν αυτήν την ιδεατή, αιωνία κοινωνία των προγόνων. Οι Merina δεν μπορεί παρά να συσσωρεύει κατά τη διάρκεια της ζωής του αυτήν την ενοχή. Η famadihana επιτρέπει την αποσυσώρευσή της. Αν και δεν προσφέρει κάτι το συγκεκριμένο βοηθά στο να μη συνεχίζει να συμβαίνει κάτι το

κακό. Σύμφωνα με την ίδια λογική, αν κάποιος δεν τελέσει την famadihana τότε το βάρος της ενοχής, της tsiny αυξάνει.

Ας δούμε όμως από πιο κοντά τι ακριβώς σημαίνουν όλα αυτά και το κυριότερο πώς γίνονται κατανοητά μέσα από τις συγκεκριμένες δομές και τον συμβολισμό της famadihana. Είπαμε πιο πάνω ότι υπάρχουν διάφορων ειδών famadihanas. Αυτό όμως δεν φαίνεται από τις απαντήσεις των Merina οι οποίοι επιμένουν ότι μόνον η «famadihana της επιστροφής» υπάρχει. Το γεγονός αυτό μάλλον οφείλεται στο ότι όλες οι famadihanas γίνονται ένα στο μυαλό των πρωταγωνιστών και παρουσιάζονται με τη μορφή της «famadihana της επιστροφής». Και αυτό διότι το κεντρικό σημείο αναφοράς τους σε σχέση με το πρόβλημα είναι η επιθυμία όλων να μην ταφούν μακριά από τους συγγενείς τους. Η επιθυμία αυτή μπορεί να ερμηνευτεί από πολλές πλευρές. Πρώτον, σημαίνει ότι κάποιος πρέπει να έχει έναν προγονικό τάφο. Χωρίς τάφο ένας Merina δεν έχει συγγενείς, δηλαδή δεν έχει οικογένεια κατά τη διάρκεια της ζωής του, άρα δεν είναι ο κρίκος μιας αλυσίδας που τον τοποθετεί σε ένα συγκεκριμένο σημείο μιας αιώνιας κοινωνικής τάξης. Λέγοντας προηγουμένως ότι ένας άνθρωπος βρίσκει τελικά τη θέση του στο πολύπλοκο κοινωνικό σύστημα των Merina μόνον κατά τη στιγμή της ταφής του σημαίνει πολύ απλά ότι ένας άνθρωπος είναι εκτός κοινωνικής δομής αν δεν έχει προγονικό τάφο. Στο παρελθόν, σύμφωνα με τα έθιμα Malagasy, η οικογένεια ήταν μία τοπική συλλογική ομάδα που διέθετε έναν τάφο στην περιοχή στην οποία διέμενε. Το ιδεατό δηλαδή κοινωνικό μοντέλο ήταν ένα μοντέλο αυστηρά διαχωρισμένων μεταξύ τους και απόλυτα ενδογαμικών ομάδων. Αργότερα όμως αυτό έπαψε να ισχύει. Ο μόνος τρόπος για να διατηρηθεί μία τέτοια εικόνα ζωντανή είναι μέσω της ταφής στον προγονικό τάφο. Αν και η οικογένεια δεν είναι πλέον ούτε τοπική ομάδα ούτε συλλογική, με άλλα λόγια δεν υπάρχει πλέον ως τέτοια, η ταφή στον τάφο των προγόνων ουσιαστικά σημαίνει ότι για τον καθένα μετά θάνατο, η οικογένεια όπως ορίζεται στο ιδεατό μοντέλο θα υπάρξει. Μέσα από αυτό το πλαίσιο μπορούμε να προσεγγίσουμε καλύτερα την έννοια του tsiny. Ο κάθε Merina εξαιτίας των πρακτικών δυσκολιών που έχουμε ήδη αναφέρει είναι αναγκασμένος να αναπτύσσει και να διατηρεί σχέσεις με ανθρώπους που δεν είναι συγγενείς του. Με άλλα λόγια ληστεύει τους συγγενείς το από αυτό που στην πραγματικότητα είναι δικό τους. Αρά συσσωρεύει tsiny. Η διασκόρπιση λοιπόν της οικογένειας είναι η κατ* εξοχή πηγή του tsiny. Ο μόνος τρόπος να αντιστραφεί αυτή η κατάσταση είναι ο κάθε Merina να προσπαθεί να συμβάλλει στους τελετουργικούς εκείνους τρόπους που ανασύνταξη της οικογένειας μετά θάνατο. Η ανασύνταξη αυτή ουσιαστικά συνεπάγεται την ανασύνταξη των νεκρών πράγμα που επιτυγχάνεται μεταξύ της famadihana ακολουθώντας την παροιμία «Velona iray trano, maty iray fasana», «αυτοί που ζουν σε ένα σπίτι, πρέπει να ταφούν σε ένα τάφο».

Αυτή η παροιμία αναφέρεται στην παραδοσιακή κοινωνία όταν η οικογένεια ήταν μία συλλογική τοπική ομάδα. Δεν έχει όμως κανένα αντίκρισμα στο παρόν διότι η κατάσταση είναι σαφώς διαφορετική. Με άλλα λόγια ο τάφος δεν αναπαριστά τη συνέχιση της κατάστασης που υπάρχει στη ζωή των ζωντανών αλλά αποτελεί ένα ιδανικό συλλογικότητας και οικογενειακής ενότητας που όσο και να θέλουν οι Merina δεν μπορούν να επιτύχουν τελείως στην παρούσα ζωή. Η «famadihana της επιστροφής» είναι λοιπόν μία τελετή ανασύστασης με τη διαφορά ότι αυτό που ανασυσταίνεται δεν υπάρχει στην πραγματικότητα. Μπορούμε ίσως να πούμε ότι γεννάται από την famadihana. Με άλλα λόγια, η τελετή της famadihana δημιουργεί την αναπαράσταση της κοινωνικής τάξης.

Ας πάμε τώρα σε ένα δεύτερο και εξίσου σημαντικό χαρακτηριστικό της famadihana που έχει σχέση με τα συναισθήματα που παρουσιάζονται κατά την τέλεση της. Τα συναισθήματα αυτά είναι δύο ειδών. Πρώτον, αγάπη και σεβασμός για τους νεκρούς, κάτι που φαίνεται από την προσφορά των *lamba mena* και τη σπατάλη χρημάτων για αυτούς. Δεύτερον, συναισθήματα ιεροσυλίας, όπως αυτά εμφανίζονται στο δεύτερο μέρος της famadihana. Η famadihana είναι μία ευκαιρία για τη συνάθροιση της «διασκορπισμένης οικογένειας» γύρω από τον νεκρό. Ηχώντας κατά νου ότι (1) το διπλογραμμικό σύστημα καταγωγής δεν διαχωρίζει την κοινωνία σε αλληλοαποκλειόμενες ομάδες αλλά δημιουργεί ένα δίκτυο διπλογραμμικών σχέσεων και (2) η ιδέα ότι αυστηρά διαχωρισμένες συλλογικές και ενδογαμικές ομάδες μπορούν να υπάρξουν μόνον μετά θάνατο και μόνον σε σχέση με τους προγονικούς τάφους, τα συναισθήματα που περιγράψαμε πιο πάνω δείχνουν μίαν στροφή στην έμφαση που δίνουν οι πρωταγωνιστές της εκδήλωσης από τον τάφο εν συνόλω στους συγκεκριμένους οικογενειακούς νεκρούς για τους οποίους πραγματοποιείται η famadihana. Αυτό φάνηκε ξεκάθαρα όταν είπαμε ότι τα συναισθήματα τρόμου αφορούν τους συγκεκριμένους νεκρούς που είχαν πεθάνει πρόσφατα και όχι τους νεκρούς εν γένει. Άρα λοιπόν τα συναισθήματα για τα οποία μιλάμε εδώ δίνουν έμφαση στη διαπροσωπική σχέση των παρευρισκομένων με συγκεκριμένους νεκρούς. Αυτό όμως είναι ένας τρόπος με τον οποίο δίδεται έμφαση στις διαπροσωπικές σχέσεις των ζωντανών, σχέσεις που υπάρχουν μόνο και μόνο διότι οι συντελεστές τους (οι ζωντανοί) έχουν κοινό κρίκο που τους ενώνει τον συγκεκριμένο νεκρό.

Ας το ξαναπούμε με πιο απλά λόγια. Η «διασκορπισμένη οικογένεια» η οποία όχι μόνον παρευρίσκεται στην famadihana αλλά και την οργανώνει είναι μεταξύ άλλων μία ego-κεντρική ομάδα. Ο ego στην προκειμένη περίπτωση είναι ο νεκρός. Άρα η famadihana είναι μία τελετή που δίδει έμφαση στην ύπαρξη σχέσεων μεταξύ των Α, Β, Γ, ... παρευρισκομένων, κοινός παρονομαστής των οποίων είναι ο νεκρός πλέον ego. Αυτό όμως σημαίνει ότι η εκδήλωση επιτυγχάνει το ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα από αυτό που είπαμε πιο πάνω. Την

ίδια λοιπόν στιγμή η famadihana επιτυγχάνει δύο αντίθετα αποτελέσματα: από τη μία, ως επιστροφή και ως τρόπος συγκέντρωσης των νεκρών σε ένα αδιαίρετο σύνολο μέσα σε έναν συγκεκριμένο προγονικό τάφο είναι μία τελετουργική άρνηση του γεγονότος ότι το διπλογραμμικό συγγενικό σύστημα δημιουργεί σημεία τομής μεταξύ των ομάδων (μιας και η ομαδοποίηση των νεκρών σε τάφους φτιάχνει, δημιουργεί αυστηρές ενδογαμικές συλλογικότητες). Από την άλλη, ως ευκαιρία συγκέντρωσης της «διασκορπισμένης οικογένειας» και ως εκδήλωση οργανωμένη από τους συγγενείς του νεκρού ή των νεκρών (σε αντίθεση με τους γείτονες, τους άλλους) η famadihana είναι επίδειξη του ακριβώς αντιθέτου γεγονότος, της ύπαρξης δηλαδή διαπροσωπικών συγγενικών σχέσεων που υπάρχουν μόνο διότι ο νεκρός είχε. φέρει κοντά πρόσωπα τα οποία αλλιώς δεν θα είχαν καμία σχέση μεταξύ τους. Απόδειξη είναι ότι από τους συγγενείς του νεκρού που λαμβάνουν μέρος στην famadihana πολλοί δεν ανήκουν στην ταφική του ομάδα και δεν θα ταφούν στην tanindrazana του. Αυτοί οι άνθρωποι βρίσκονται εκεί ακριβώς διότι το διπλογραμμικό σύστημα συγγένειας εκτείνεται δημιουργώντας ένα δίκτυο διαπροσωπικών σχέσεων και όχι κάποιες αυστηρές ενδογαμικές ομάδες. Από αυτήν την άποψη η famadihana φαίνεται να διατηρεί διαπροσωπικούς δεσμούς. Κάνει όμως κάτι πολύ πιο περίπλοκο από αυτό: τους μετατρέπει μεταβάλλοντας την φύση τους. Και εδώ ερχόμαστε στο τελευταίο στοιχείο της ανάλυσης μας, τη σημασία της τελετουργικής ιεροσυλίας.

Αυτό που λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της famadihana είναι η αλλαγή της ιδέας που έχουν οι ζωντανοί για τους νεκρούς. Κατά τη διάρκεια της αποσύνθεσης της σάρκας ο νεκρός είναι αντικείμενο σεβασμού, κάτι που εμπνέει τρόμο. Η στιγμή της αποσύνθεσης είναι ακριβώς η στιγμή ή μάλλον η περίοδος που ο θάνατος και η ζωή χωρίζουν. Είναι μία περίοδος που, όπως μας λέγει ο Hertz, είναι γεμάτη κινδύνους. Το πρώτο άγγιγμα των νεκρών αντανakλά αυτούς τους κινδύνους και γι' αυτό συνοδεύεται από τρόμο. Το περαιτέρω άγγιγμα των νεκρών και η βίαιη και ιερόσυλη συμπεριφορά απέναντι τους είναι ο τρόπος μέσω του οποίου ο νεκρός εμφανίζεται «εντελώς πεθαμένος» και οι ζωντανοί φεύγουν πλέον για πάντα από κοντά του. Είναι αυτό που ο Hertz βλέπει στις τελετές δεύτερης ταφής και τις χαρακτηρίζει ως πράξεις που επιφέρουν τον πλήρη χωρισμό (separation) της ζωής από το θάνατο. Για τον Hertz ο χωρισμός αυτός είναι δυνατός διότι η φύση του νεκρού αλλάζει τελειωτικά και αυτός απομακρύνεται πλήρως και ανεπιστρεπτί από τους ζωντανούς. Είναι η στιγμή, για να μιλήσουμε με τους δικούς του όρους, του πλήρους χωρισμού του σώματος από την ψυχή. Μέχρι εκείνη τη στιγμή η ψυχή τριγυρνούσε κοντά στους ζωντανούς, εμφανιζόμενη σε όνειρα, σαν φάντασμα, βρικόλακας, κλπ. Αυτή είναι και η σημασία της κατάρας να μείνεις άλιωτος!» Η ψυχή κάποιου που το σώμα του δεν έχει λειώσει δεν μπορεί να βρει ησυχία, έκτος και αν μιλάμε για άγιους (Danforth, 1982: 48-55). Αυτό όμως δεν ισχύει για την

famadihana διότι όπως είπαμε προηγουμένως ο νεκρός δεν υφίσταται καμία αλλαγή. Εδώ ο τελειωτικός διαχωρισμός μεταξύ των ζωντανών και των νεκρών επιτυγχάνεται με έναν άλλο τρόπο, με τη μεταλλαγή αυτών που αισθάνονται οι ζωντανοί για τους νεκρούς, με την εμφάνιση των αντίθετων συναισθημάτων προς αυτούς. Πιο απλοϊκά, αν στο μοντέλο του Hertz οι ζωντανοί παραμένουν ως έχουν αλλά αλλάζουν οι νεκροί, στην famadihana είναι οι νεκροί που παραμένουν ως έχουν και αλλάζουν οι ζωντανοί στον τρόπο που τους βλέπουν. Είναι οι ζωντανοί που απομακρύνονται από τους νεκρούς και όχι το ανάποδο.

Ανακεφαλαιώνοντας λοιπόν την ανάλυση μας, βλέπουμε ότι η famadihana συνδυάζει την εικόνα κάποιων αποκλειστικών ιδεατών ομάδων τονίζοντας την αδιαίρετη ενότητα των νεκρών μέσα στον τάφο με την ταυτόχρονη ανάδειξη του αντίθετου αυτής της εικόνας με την προβολή διπλογραμμικής «διασκορπισμένης οικογένειας» του νεκρού. Το πρώτο στοιχείο εμφανίζεται όταν θεωρήσουμε την famadihana ως επιστροφή, κάτι που αποτελεί το κυρίαρχο μοτίβο στο μυαλό των Merina, ενώ το δεύτερο παρουσιάζεται κυρίως στη στιγμή της προσφοράς των *lambda mena* στους νεκρούς (μόνον τα μέλη της «διασκορπισμένης οικογένειας» του νεκρού έχουν δικαίωμα να προσφέρουν *lambda menas*). Αυτό σημαίνει ότι η τελετή αρθρώνει το ιδεατό συγγενικό σύστημα και το πραγματικό σύστημα μέσω της διαδικασίας αποπροσωποποίησης των νεκρών. Στην αρχή της τελετής οι νεκροί είναι πολύ κοντά στις μορφές τις οποίες είχαν πριν το θάνατο τους και είναι καθαροί στη μνήμη των ζωντανών συγγενών τους. Αυτό φαίνεται από τη συμμετοχή των «διασκορπισμένων οικογενειών» τους στην εκδήλωση, κάτι που προσδιορίζει την ακριβή τους θέση στο συγγενικό σύστημα. Την ίδια όμως στιγμή, η τελετή τονίζει τον χωρισμό των ζωντανών από τους νεκρούς με ένα βίαιο και ιερόσυλο τρόπο που δείχνει καθαρά ότι ο νεκρός δεν είναι τίποτε άλλο από ένα «μάτσο κόκκαλα». Μετά από αυτό ο νεκρός μεταφέρεται και πάλι μέσα στον τάφο έχοντας όμως χάσει τη θέση του στην ιδεατή κοινωνία. Το όνομα του σβήνεται από τη μνήμη των ζωντανών και γίνεται πλέον ένας από το αδιαίρετο πλήθος των ανώνυμων προγόνων. Αυτό συνεπάγεται την ουσιαστική κατάργηση πολλών συγγενικών δεσμών που υπήρχαν μεταξύ των ζωντανών, μεταξύ των μελών της «διασκορπισμένης οικογένειας». Έτσι η famadihana μεταμορφώνει το δίκτυο των διπλογραμμικών σχέσεων σε ένα σύστημα αυστηρά συλλογικών ενδογαμικών ομάδων.

XIV. Οι Γυναίκες Πηγή Μόλυνσης

Στις προηγούμενες σελίδες αναφέραμε ότι η famadihana είναι ένας τρόπος με τον οποίο οι ζωντανοί γίνονται αποδέκτες της ευλογίας των προγόνων κάτι που αυξάνει τη γονιμότητα τους (fertility). Η γονιμότητα στη συγκεκριμένη περίπτωση περικλείει πολλά πράγματα όπως σεξουαλική δύναμη και γονιμότητα, ευμάρεια, μακροημέρευση, ευτυχία, κλπ. Με αυτήν την

έννοια, η γονιμότητα που προέρχεται από τους προγόνους είναι ένα δώρο δύναμης. Το δώρο αυτό δίνεται στους ζωντανούς μέσω των γερόντων ή των αρχηγών των οικογενειών (κάτι που πολλές φορές είναι ένα και το αυτό) οι οποίοι εμφανίζονται ως θεματοφύλακες της τάξης των προγόνων, των νεκρών και ως μοναδικά κανάλια μέσω των οποίων η ευλογία των νεκρών μπορεί να φτάσει στους ζωντανούς. Με αυτόν τον τρόπο η θέση των γερόντων μέσα στο σύστημα αλλά και το σύστημα αυτό καθαυτό, ο βασιλιάς δηλαδή και το αρχαίο βασίλειο των Merina, νομιμοποιείται (για τη σχέση των τελετών με τη βασιλεία θα μιλήσουμε στις επόμενες παραδόσεις).

Η θετική σημασία και ο ρόλος των ταφών, της γης των προγόνων, των νεκρών και της ευλογίας τους στην αποφυγή του διασκορπισμού των μελών της deme, κάτι που όπως έχουμε πει αποτελεί βασικό άγχος των Merina, τονίζονται στις τελετές της famadihana. Ο τρόπος όμως με τον οποίο τονίζονται είναι κάπως παράξενος. Δεν τους δίνεται έμφαση κατ' ευθείαν αλλά φαίνεται να αναδύονται μέσα και πίσω από μία άλλη εικόνα που κατασκευάζεται συμβολικά με έναν μακάβρια λεπτομερή και ανατριχιαστικά σαφή τρόπο. Η εικόνα αυτή είναι η εικόνα του θανάτου, της αποσύνθεσης, της σήψης, της μόλυνσης και σε τελική ανάλυση της διάσπασης και του διασκορπισμού. Με άλλα λόγια το καλό προβάλλεται μέσω της έμφασης που δίδεται στο αντίθετο του. Για να δούμε πως ακριβώς γίνεται αυτό πρέπει να παρουσιάσουμε πρώτα μερικά προκαταρκτικά σημεία. Έχουμε ήδη πει ότι οι γυναίκες στην κοινωνία των Merina παρουσιάζονται πολλές φορές κάτω από ένα αρνητικό φώς διότι συνδέονται με τις έννοιες του διασκορπισμού και της διάσπασης της deme. Μιας και οι γυναίκες δεν είναι ξένο στοιχείο, εφόσον οι demes είναι, τουλάχιστον θεωρητικά, ενδογαμικές θα έπρεπε κάτι τέτοιο να μη συμβαίνει. Πράγματι, με την πρώτη ματιά οι γυναίκες είναι και αυτές αποδεκτές όπως και οι άντρες της ευλογίας των προγόνων και ενταφιάζονται και αυτές στους προγονικούς τάφους. Την ίδια όμως στιγμή, εμφανίζονται ως σύζυγοι μεμονωμένων ανδρών και ως μητέρες συγκεκριμένων παιδιών. Ως σύζυγος και μητέρα λοιπόν η γυναίκα ταυτίζεται με μία συγκεκριμένη οικογένεια και τα συμφέροντα της, με μία γραμμή καταγωγής που μοιάζει να αντιπαλεύει την εσωτερική ενότητα της deme. Αυτή η θέση της γυναίκας ως διασπαστικό στοιχείο μέσα στην deme γίνεται εμφανής σε πολλές τελετουργίες όπου η γυναίκα εξισώνεται με το σπίτι, την εστία της κάθε ατομικής οικογένειας, του νοικοκυριού. Υπό αυτήν την έννοια, το σπίτι παρουσιάζεται ως το κέντρο της ατομικής γέννησης και του ατομικού θανάτου και είναι συνδεδεμένο με τη ζέση της οικογενειακής εστίας και της γυναικείας σεξουαλικότητας. Όλα αυτά στέκονται σε αντίθεση με το αδιαφοροποίητο της deme, τον παγωμένο τάφο, την προγονική ευλογία και τη γονιμότητα που προέρχεται από τους προγόνους μέσω των γερόντων.

Πιο συγκεκριμένα, όσον αφορά τα ταφικά έθιμα, ο φυσικός θάνατος και η πρώτη προσωρινή ταφή συνοδεύονται όπως είδαμε από συναισθήματα λύπης, πένθους και επιθανάτιας μόλυνσης. Από τη στιγμή έλευσης του θανάτου όλα αυτά τα συναισθήματα εξωτερικεύονται με την προσπάθεια των πενθούντων να γίνουν άσχημοι και αποκρουστικοί. Έτσι λοιπόν, οι γυναίκες που συγκεντρώνονται δίπλα στο πτώμα για να θρηνήσουν αφήνουν ελεύθερα και αχτένιστα τα μαλλιά τους, φορούν βρώμικα και σκισμένα ρούχα, ενώ άλλοι πενθούντες προσπαθούν να αυτοτραυματιστούν ή κάθονται επάνω σε σωρούς περιττωμάτων ζώων. Όλες αυτές οι πράξεις των πενθούντων μοιάζουν να δηλώνουν ότι ο θάνατος που χτύπησε την οικογένεια ήταν δικό τους λάθος και παρουσιάζουν τους πενθούντες ως μολυσμένους από τη βρωμιά και τη δυσωδία του θανάτου και της αποσύνθεσης που αυτός συνεπάγεται.

Στην περίπτωση των Merina, όπως και σε άλλες πολλές, αυτή η μόλυνση φαίνεται να συνδέεται πολύ περισσότερο με τις γυναίκες παρά με τους άνδρες. Στην famadihana, καθώς η πομπή των zana'drazana πλησιάζει προς τον τάφο στο πρώτο μέρος της τελετής οι γυναίκες χορεύουν φοβισμένα και συνεχώς εξωθούνται από τους άνδρες να προχωρήσουν μπροστά, να πλησιάσουν τον τάφο, κάτι που γενικά αποφεύγεται. Όταν ανοιχθεί ο τάφος οι νεκροί παραδίδονται στις γυναίκες που με τρόπο αναγκάζονται να χορέψουν γύρω από τον τάφο με τους σκελετούς στην αγκαλιά τους. Αν στις προηγούμενες παραγράφους μιλήσαμε για κάτι που μοιάζει με κακοποίηση των νεκρών, ίσως θα μπορούσαμε να μιλήσουμε, στην ίδια πάντα βάση και για συμβολική τουλάχιστον κακοποίηση των γυναικών. Σε τι οφείλεται αυτή η επίθεση στις γυναίκες και στα αισθήματα τους κατά τη διάρκεια της famadihana;

Όπως έχουμε δει, αυτό που επιτυγχάνεται στην famadihana είναι η ευλογία της ενότητας της ομάδας καταγωγής μέσω της επίθεσης και κακοποίησης των νεκρών, κάτι που τους μεταμορφώνει σε απρόσωπους προγόνους της αδιαίρετης deme. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της νίκης της ιδεώδους κοινωνίας και των ανδρών επί των ατομικών αξιών, των γυναικών και του θανάτου αυτού καθαυτού. Ο κόσμος των γυναικών, της λύπης, του πένθους και του διασκορπισμού κατακτάται και δίνει τη θέση του στη ζωοδόχο είσοδο στον τάφο (εδώ εννοούμε την είσοδο των σκελετών για την οριστική τους παραμονή στον προγονικό τάφο). Ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αυτό δείχνει ξεκάθαρα τους διαφορετικούς ρόλους που έχουν οι άνδρες και οι γυναίκες. Οι άνδρες είναι οι μόνοι που μπαίνουν στον τάφο, οι μόνοι που μπορούν να μιλήσουν εκ μέρους της κοινότητας ή της οικογένειας, οι μόνοι (μαζί με γριές γυναίκες) που μπορούν να μεταβιβάσουν την ευλογία των προγόνων. Από την άλλη μεριά, οι νέες γυναίκες είναι αυτές που εξωθούνται από τους άνδρες να χορέψουν και να αγγίξουν τα πτώματα. Είναι αυτές που, γενόμενες θύματα της επίθεσης των ανδρών, μετατρέπονται τα πτώματα σε απρόσωπους προγόνους, σε μία μη-βιολογική μορφή που γίνεται πηγή δύναμης.

Είπαμε επίσης στην ανάλυση της famadihana ότι η αναπαράσταση της αδιαίρετης deme δεν αντιστοιχεί σε καμία πραγματικότητα αλλά είναι κατασκεύασμα της ίδιας της τελετής. Αυτό όμως το κατασκεύασμα, αυτή η αναπαράσταση, δεν είναι ούτε άμεση, ούτε απτή, ούτε συγκεκριμένη. Το αντίθετο μάλιστα. Είναι μία θαμπή ιδεατή εικόνα κάποιων ανώνυμων προγόνων που κατοικούν σε κάποιο όχι ιδιαίτερα καθορισμένο μέρος και με έναν μυστικιστικό τρόπο, χωρίς να γνωρίζουμε πως ακριβώς, έχουν τη δυνατότητα να προσφέρουν ένα δώρο δύναμης που και αυτό με τη σειρά του δεν είναι ιδιαίτερα σαφώς καθορισμένο και ακριβές. Αλλά προσέξτε. Αυτή η θαμπή ιδεατή εικόνα φαίνεται να αναδύεται από μία διαδικασία που τονίζει σε κάθε λεπτομέρεια τον κόσμο των γυναικών, του φόβου, της μόλυνσης, μία διαδικασία που δίνει «σημασία στη λεπτομέρεια» του θανάτου και της σήψης. Η famadihana δηλαδή δεν μας φωτίζει τόσο πολύ σε ότι αφορά το τι μας προσφέρει αλλά σε ότι αφορά το από τι μας γλυτώνει έτσι ώστε να μπορέσει σε τελική ανάλυση να μας προσφέρει αυτό που θέλει. Γιατί;

Η απάντηση είναι ότι για να γίνει δυνατή η άρνηση αυτής της πλευράς της πραγματικότητας και να «δημιουργηθεί», να γεννηθεί η νίκη, ο εχθρός πρέπει να ορισθεί και να σκιαγραφηθεί με κάθε λεπτομέρεια. Έτσι λοιπόν, παραδόξως πως, οι γυναίκες ως φορείς του θανάτου και τις διάσπασης έχουν ταυτόχρονα και έναν δημιουργικό ρόλο στην famadihana μιας και βοηθούν στη δημιουργία από την τελετή μιας ιδεατής τάξης που δεν υπάρχει στην πραγματικότητα. Σε ένα πιο γενικό επίπεδο λοιπόν μπορούμε να πούμε, σε αντίθεση με τον Hertz, ότι ο θάνατος δεν είναι μία προβληματική στιγμή για την κοινωνική τάξη, μία στιγμή κατά την οποία η κοινωνική τάξη απειλείται από τη διασπαστική του δύναμη, αλλά ουσιαστικά μία ευκαιρία που βοηθά στη δραματοποιημένη δημιουργία της. Σε αντίθεση επίσης με τον Durkheim μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η κοινωνία δεν δημιουργεί το άτομο αλλά το αντίθετο του και μέσω αυτού την αυταπάτη της ομάδας. Στην περίπτωση δε των ταφικών τελετών το κάνει αυτό μέσω της υποτίμησης μιας συγκεκριμένης αναπαράστασης της γυναίκας.

XV. Η Διαδικασία του Θανάτου και ο Πολιτικός Έλεγχος της Γονιμότητας

Κάτι που φαίνεται αμέσως από την περιγραφή και ανάλυση της famadihana είναι ότι για τους Merina, όπως και για πολλούς μη-δυτικούς λαούς, ο θάνατος δεν είναι μία συγκεκριμένη στιγμή στη ζωή ενός μεμονωμένου ατόμου. Δεν υπάρχει δηλαδή μία ξεκάθαρη αντίθεση μεταξύ δύο σαφώς ορισμένων καταστάσεων: νεκρός ή ζωντανός. Αντίθετα, ο θάνατος είναι μία διαδικασία που λαμβάνει χώρα για ένα αρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα. Στην περίπτωση των Merina η διαδικασία αυτή φαίνεται να τελειώνει με το πέρας της famadihana όπου όπως είπαμε παραδοξολογώντας οι ζωντανοί εν συνόλω, οι συγγενείς του νεκρού ειδικότερα και

από αυτούς κυρίως οι γυναίκες, αντιλαμβάνονται ότι οι νεκροί τους έχουν «πεθάνει τελείως». Αλλά αν η famadihana είναι το τέλος της διαδικασίας του θανάτου, όταν ο νεκρός αποπροσωποποιείται και μετατρέπεται σε έναν ανώνυμο πρόγονο λαμβάνοντας τη θέση του στο πλήθος των εσωτερικά αδιαφοροποίητων προγόνων, θα μπορούσαμε ίσως να υποστηρίξουμε ότι η αρχή της διαδικασίας του θανάτου είναι ο φυσιολογικός θάνατος; Το υλικό που μας προσφέρει ο Bloch δείχνει ότι η κατάσταση δεν είναι ακριβώς έτσι.

Όπως είδαμε η ευλογία των προγόνων, η tsodrana, δίδεται στους ζωντανούς μέσω της μεσολάβησης των γερόντων οι οποίοι θεωρούνται ότι λόγω ηλικίας βρίσκονται πιο κοντά στο θάνατο, άρα και πιο κοντά στους προγόνους. Πράγματι, όταν οι γέροντες μιλούν και επικαλούνται τους προγόνους, όταν αναφέρονται στους ιερούς μύθους και όταν μιλούν για το παρελθόν, την εποχή Malagasy, μιλούν χρησιμοποιώντας ένα ιδιαίτερα άκαμπτο γλωσσικό ιδίωμα, έναν λόγο τόσο τυπικό που φαίνεται να απαγγέλλεται από τον γέροντα λες και αυτός δεν έχει καμία εξουσία επάνω του. Και αλήθεια, έτσι είναι. Αυτό που λέγεται εκείνη τη στιγμή δεν αποτελεί αντικείμενο συζήτησης και δεν μπορεί κανείς να διαφωνήσει μαζί του διότι ο λόγος αυτός είναι ο λόγος των προγόνων. Οι γέροντες εκείνη τη στιγμή μιλούν με την φωνή των προγόνων ή οι πρόγονοι μιλούν μέσω των γερόντων. Αυτό είναι ένα χάρισμα που οι γέροντες κατέχουν όχι μετά από δική τους συνειδητή προσπάθεια, αν και βέβαια η χρησιμοποίηση αυτού του ιδιώματος προϋποθέτει τη γνώση κάποιων τεχνικών και κανόνων, αλλά διότι είναι κοντύτερα προς τους προγόνους μέσα στο πολιτικό σύστημα των Merina. Αν και οι γέροντες δεν είναι ακριβώς πρόγονοι, είναι τουλάχιστον περισσότερο πρόγονοι από τους νεώτερους. Αυτό ακριβώς τους καθιστά θεματοφύλακες της προγονικής τάξης.

Με αυτήν τη λογική και λαμβάνοντας υπ' όψιν μας το γεγονός ότι ο θάνατος είναι μία διαδικασία, άρα η μετατροπή του ατόμου σε πρόγονο είναι και αυτό μία διαδικασία, μπορούμε να πούμε ότι σε όλη του τη ζωή το άτομο προχωρά προς το θάνατο του, προχωρά προς τον τελικό προορισμό του να γίνει πρόγονος, να περάσει από την τάξη των πραγμάτων της καθημερινής ζωής στην τάξη των πραγμάτων που δεν αλλάζει ποτέ. Έτσι δεν θα ήταν λάθος να δούμε ως αρχή της διαδικασίας του θανάτου την ίδια τη γέννηση του ατόμου. Η συμβολική αντίθεση μεταξύ της βιολογικής γέννησης και του θανάτου που υπάρχει στους Merina δείχνει καθαρά ότι αυτή είναι η κατάσταση. Η βιολογική γέννηση του ατόμου είναι ένα γεγονός που συνδέεται με τις γυναίκες που ως παραγωγοί της παραγωγής, ως σύζυγοι δηλαδή και μητέρες, είναι ενάντια στην αδιάρρηκτη ενότητα και αδιαφοροποίητο χαρακτήρα της deme. Η γέννηση του ανθρώπου συνδέεται επίσης με τη σεξουαλικότητα της γυναίκας -που αποτελεί κίνδυνο για τη συγγενική ομάδα, με τη ζέστη της εστίας, και με τη μαλακότητα της σάρκας. Μόλις γεννιέται το παιδί είναι τόσο μαλακό που νομίζει κάποιος ότι δεν έχει κόκκαλα. Πόσο διαφορετικό είναι από τον σκελετό του νεκρού που μετά την famadihana έχει περάσει πλήρως

«εκεί που πρέπει», στην άλλη όχθη των προγόνων, έναν σκελετό ξερό, χωρίς ίχνος σάρκας μιας και αυτή έχει αποσυντεθεί πλήρως! Αλλά η αντίθεση προχωρά ακόμη πιο πέρα μιας και ο σκελετός αυτός είναι μέσα στον τάφο που είναι παγωμένος σε αντίθεση με τη ζέση του σπιτιού και της οικογενειακής εστίας που με θαλπωρή περιβάλλει το βρέφος, το μικρό παιδί. Έτσι λοιπόν, μπορούμε να δούμε τη ζωή του ανθρώπου ως μία πορεία από το μαλακό σώμα των παιδιών στην ξηρότητα του ρυτιδιασμένου σώματος των γερόντων που είναι ένα μόλις βήμα πριν από τον σκελετό των προγόνων, μία πορεία από το σπίτι στον τάφο, από τη σχέση με τις γυναίκες στο εσωτερικό μιας ιδεατής, συλλογικής και αυστηρά ορισμένης ομάδας μετά το θάνατο, από την ατομικότητα του μικρού παιδιού που ακόμη δε γνωρίζει συγγενείς και συγγενικές υποχρεώσεις στην κατάσταση του προγόνου που αντανακλά, που είναι αν θέλετε, η αόριστη προσωποποίηση της ιδεώδους τάξης της κοινωνίας. Μέσα σε αυτήν τη ζωή, το άτομο μεγαλώνει, μαθαίνει και μεταβάλλεται μέσω των τελετουργιών και μέσω της ευλογίας που λαμβάνει σε τακτά χρονικά διαστήματα από τους γέροντες σε κοινωνικό ον που όπως έχουμε πει θα βρει τελικά την ακριβή του θέση στο πολύπλοκο κοινωνικό σύστημα της φυλής μόνον με το θάνατο και την ταφή του στον προγονικό τάφο.

Αν προχωρήσουμε τη σκέψη αυτή λίγο πιο πέρα μπορούμε να δούμε τη συγγένεια ως κάτι που «καταλαμβάνει» το άτομο κατά τη διάρκεια της ζωής του, κάτι όχι τόσο διαφορετικό από αυτό που οι ανθρωπολόγοι έχουν ονομάσει πνευματοληψία. Μία τέτοια κατάσταση φαίνεται να υπάρχει a priori στην περίπτωση της λατρείας των προγόνων όπως φαίνεται από το κλασικό έργο του Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion* (1959) και του Goody, *Death, Property and the Ancestors* (1962). Εδώ όμως μιλάμε για κάτι διαφορετικό μιας και έχουμε κατ' επανάληψη τονίσει ότι στους Merina δεν συναντάμε στοιχεία της λατρείας των προγόνων. Πιστεύω ότι μπορούμε να δείξουμε τι ακριβώς εννοούμε με ένα κλασικό παράδειγμα πνευματοληψίας. Στην κοινωνία των Merina η ευλογία των προγόνων είναι κάτι πολύ σημαντικό, θα έλεγε κανείς απαραίτητο για τη συνέχιση της ομαλής ζωής του ανθρώπου και της κοινωνίας. Η ευλογία των προγόνων δίδεται κυρίως με ράντισμα με νερό (blowing of water) που πραγματοποιούν σε συγκεκριμένες τελετές οι γέροντες της ομάδας. Σε περίπτωση που τύχει οι σταγόνες του νερού, άρα και η ευλογία των προγόνων, να αγγίξουν κάποιους από τους παριστάμενους δούλους, τότε αυτοί πρέπει να απελευθερωθούν άμεσα. Όπως είπαμε στη συζήτηση περί δούλων, οι τελευταίοι βρίσκονται στη δυσάρεστη θέση να μην έχουν προγονικούς τάφους στους οποίους να ενταφιαστούν όταν πεθάνουν. Δεν έχουν λοιπόν καμία ιδεατή τάξη της οποίας να αποτελέσουν μέρος μετά θάνατο και δεν έχουν έτσι προγόνους που θα μπορούσαν να αποτελέσουν πηγή γονιμότητας, όπως είναι οι πρόγονοι των Merina. Πιο απλά, κατά τη διάρκεια της ζωής τους οι δούλοι στερούνται ευλογίας άρα δεν είναι ολοκληρωμένοι άνθρωποι. Η ευλογία των προγόνων των Merina δεν τους παρέχεται μιας και

οι θεματοφυλακές της, οι γέροντες, αστυνομεύουν τα κανάλια μέσα από τα οποία η ευλογία αυτή μεταφέρεται.

Ο μόνος τρόπος για τους δούλους να ικανοποιήσουν τη δίψα τους για ευλογία, να μπορέσουν δηλαδή έστω και με έναν έμμεσο τρόπο να αποτελέσουν ολοκληρωμένα και ηθικά ανθρώπινα όντα, είναι να παρακάμψουν την αστυνόμευση των γερόντων και να γίνουν αποδέκτες της ευλογίας των προγόνων άμεσα, από την πηγή. Αυτό επιτυγχάνεται με τη συμμετοχή τους σε τελετές πνευματοληψίας όπου τα πνεύματα που τους καταλαμβάνουν ανήκουν σε παλαιές βασιλικές οικογένειες των Merina. Μεταξύ αυτών είναι η βασίλισσα Ranoro και ο γιός της, διάδοχος Rakotomaditra. Ένα ακόμη στοιχείο πρέπει να ειπωθεί εδώ για να συμπληρωθεί η εικόνα. Σύμφωνα με τις παραδόσεις των Merina, τη στιγμή του θανάτου της η βασίλισσα Ranoro μπήκε μέσα σε μία λίμνη, που σήμερα είναι ένας από τους τόπους συγκέντρωσης των μελών της λατρευτικής ομάδας. Αυτό έκανε τη βασίλισσα Vazimba, μέλος δηλαδή των αυτοχθόνων ανθρώπων που οι Merina εξεδίωξαν από τη γη τους όταν το αρχαίο τους βασίλειο ιδρύθηκε. Την ίδια όμως στιγμή οι Vazimba παραμένουν σημαντικοί για τη γονιμότητα της Imerina και δεν θεωρούνται τελείως ξένοι από τους Merina. Με το να καταλαμβάνονται οι δούλοι από βασιλικά πνεύματα των Merina που είναι συνδεδεμένα με τους πρώτους κατοίκους της γης και τη βασιλική οικογένεια των Merina είναι σαν να υποστηρίζουν ότι όχι μόνον έχουν και αυτοί απογόνους βασιλικής γενιάς, αλλά ότι είναι αυτοί που πρέπει να τοποθετηθούν στην αρχή των γενεαλογιών που ξεπηδούν από τους Vazimba και όχι οι Merina. Δεν θα ήθελα να προχωρήσω πιο κάτω προς αυτήν την κατεύθυνση. Θα ήθελα απλώς να σημειώσω ότι στο παράδειγμα αυτό φαίνεται καθαρά πως η συγγένεια γίνεται κατανοητή ως κατάληψη από τα πνεύματα των προγόνων.

Ένα αντίστοιχο παράδειγμα έρχεται αυτή την φορά από το Σουδάν και πάλι έχει να κάνει με δούλους. Όπως αναφέραμε σε προηγούμενες σελίδες, κατά τον 19ο αι. η θέση των δούλων στο Σουδάν ήταν πολύ κακή. Οι δούλοι δεν θεωρούντο άνθρωποι αλλά είχαν μόνον εμπορευματική αξία. Τρία ήταν τα πράγματα τα οποία δεν τους αναγνωρίζονταν: η θρησκεία, η ιστορία και η συγγένεια. Ειδικά το πρώτο φαίνεται κάπως παράδοξο διότι είδαμε ότι μόλις οι δούλοι εισάγονταν στην οικονομία του βόρειου Σουδάν εξισλαμίζονταν, άρα αποκτούσαν θρησκεία. Αυτό όμως που τους διέκρινε από τους Μουσουλμάνους αφέντες τους στα μάτια των τελευταίων ήταν η έλλειψη κοινωνικής οργάνωσης, η έλλειψη δηλαδή συγγενικού συστήματος και παραδόσεων. Σε αντίθεση με τους δούλους, οι Μουσουλμάνοι ιδιοκτήτες ήταν υπερήφανοι για της μακριές πατρογραμμικές τους γραμμές καταγωγής που πολλές φορές πήγαιναν πίσω στην Αραβία και αποδείκνυαν την ύπαρξη δεσμών μεταξύ της οικογένειας του Προφήτη και των φυλετικών τους προγόνων. Έτσι λοιπόν η συγγένεια ήταν ο τρόπος και το μέσο έκφρασης των παραδόσεων και της ιστορίας της φυλής. Ευρισκόμενοι μπροστά σε αυτή

την κατάσταση οι δούλοι είχαν δύο διεξόδους. Η πρώτη ήταν η σύναψη γάμων με τους ιδιοκτήτες τους, κάτι που σήμαινε ότι αυτόματα αποκτούσαν την ιστορία και γενεαλογία των πρώην ιδιοκτητών και νυν συγγενών τους. Παρόλο που το σύστημα των ισλαμικών δουλοκτητικών κοινωνιών του Σουδάν ήταν εξωγαμικό και από νομική άποψη τέτοιοι γάμοι ήταν δυνατοί, κατά τη χρονική περίοδο στην οποία αναφερόμαστε οι πολιτικές και οικονομικές συνθήκες καθώς και η θέση των δούλων μέσα στον υφιστάμενο τρόπο παραγωγής δεν ευνοούσε μία τέτοια λύση. Ο άλλος δρόμος που έμενε ήταν αντίστοιχος με αυτόν των δούλων των Merina, η πνευματοληψία. Οι δούλοι καταλαμβάνονταν από πνεύματα τα οποία θεωρούντο μουσουλμανικά αλλά εμφανίζονταν ως προγονικά τους πνεύματα. Με αυτόν τον τρόπο οι δούλοι επιτύγχαναν δύο πράγματα. Πρώτον, ενίσχυαν τη θέση τους στο ισλαμικό στερέωμα του Σουδάν συμμετέχοντας σε λατρείες που υιοθετούσαν τον συμβολισμό και την εσωτερική δομή των ευρέως διαδεδομένων ισλαμικών σουφικών αδελφοτήτων. Δεύτερον, εμφανιζόντουσαν ως κρίκοι μιας αλυσίδας που μέσω επωνύμων και ανωνύμων προγόνων τους ένωνε με τον Αδάμ και την Εύα (την ανθρώπινη δηλαδή ράτσα), τον Προφήτη και τελικά το θεό. Με αυτόν τον τρόπο μπορούσαν να υποστηρίξουν ότι ήταν ισότιμα μέλη της κοινότητας των πιστών (Umma). Το γεγονός ότι τα πνεύματα αυτά δεν ανήκαν στους προγόνους των ιδιοκτητών τους όπως στην περίπτωση των Merina οφείλεται στο ότι το συγγενικό σύστημα των Σουδανικών φυλών ήταν εξωγαμικό, άρα δεν είχε σημασία από πια πλευρά προήρχοντο οι πρόγονοι. Αρκεί να υπήρχαν. Αυτό που για μας είναι σημαντικό είναι ότι η συγγένεια και σε αυτή την περίπτωση αποκτάται, δημιουργείται, μέσω του φαινομένου της πνευματοληψίας.

Προχωρώντας από αυτό το σημείο βλέπουμε ότι ένα δεύτερο σημαντικό στοιχείο αναδύεται από το υλικό μας, ένα στοιχείο που γίνεται ακόμη πιο σαφές από την πιο ειδική ανάλυση των ταφικών τελετών και των τελετουργιών που περιβάλλουν το θάνατο. Η έννοια του προσώπου στις παραδοσιακές κοινωνίες είναι διαφορετική από αυτήν που υπάρχει στις δυτικές κοινωνίες. Σε αυτές το πρόσωπο θεωρείται ως απομονωμένο και οντολογικά ξεκομμένο από τον συνάνθρωπο. Η μόνη του σύνδεση με άλλα πρόσωπα είναι μέσω συναισθηματικών και κοινωνικών δεσμών. Αντίθετα, στις παραδοσιακές κοινωνίες το πρόσωπο εμφανίζεται ως μέλος μιας ομάδας και μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχει «φυσική συνέχεια» μεταξύ των μελών του συνόλου αυτού μέσω την έννοιας της ομάδας καταγωγής. Αυτό σημαίνει ότι ο θάνατος ενός προσώπου δεν είναι κάτι προσωπικό και ατομικό αλλά αφορά ολόκληρη την κοινωνία. Ας θυμηθούμε εδώ τον Durkheim που από πολύ νωρίς είχε υποστηρίξει ότι η πλέον προσωπική πράξη, αυτή της αυτοκτονίας, είναι στην πραγματικότητα ένα κοινωνικό γεγονός και πρέπει να αναλυθεί ως τέτοιο. Αυτή η αντίληψη φαίνεται καθαρά στα ταφικά έθιμα και τελετές όπου μπορούμε να διακρίνουμε μία πρώτη φάση χωρισμού του νεκρού από την κοινωνία των ζωντανών, την πρώτη ταφή. Μετά από ένα μεσοδιάστημα που

είναι οριακό (liminal), ακολουθεί μία δεύτερη φάση κατά την οποία τελετουργικά η κοινωνία επιβάλλει τον εαυτό της ως σύνολο και εμφανίζεται ως νικητής επί του θανάτου τη στιγμή που η ψυχή του νεκρού φτάνει στον άλλο κόσμο, στην αιωνιότητα. Με αυτό τον τρόπο ο Hertz θεωρεί ότι η κοινωνία είναι μία οντότητα που δρα από μόνη της, για τον εαυτό της, με σκοπό να απομακρύνει τον κίνδυνο διάσπασης που επέφερε ο θάνατος και να αποκαταστήσει την κοινωνική τάξη. Στο σημείο αυτό, είδαμε πως ο Bloch θεωρεί ότι οι όροι του επιχειρήματος θα πρέπει να αντιστραφούν. Ο Bloch δείχνει ότι στην περίπτωση της famadihana είναι η ίδια η τελετή που δημιουργεί την κοινωνική τάξη και όχι το ανάποδο. Για τον Bloch λοιπόν, η κοινωνική τάξη είναι το προϊόν των ταφικών τελετών και όχι η αιτία τους. Δεν υπάρχει κάποια αυτόνομη από τα άτομα οντότητα, η κοινωνία, που αντιδρά, αυτόματα και πάλι, στην ιεροσυλία και τον κίνδυνο του θανάτου. Αντίθετα, οι ταφικές τελετές είναι μία ευκαιρία για τη δημιουργία της κοινωνίας, της κοινωνικής τάξης, ως εξωτερικής δύναμης που μάλιστα παρουσιάζεται σαν πηγή ζωής και γονιμότητας (η κοινωνική τάξη των προγόνων στο παράδειγμα των Merina).

Αυτό μας πηγαίνει στο επόμενο μας ζήτημα. Μεταξύ άλλων, οι ταφικές τελετές χαρακτηρίζονται από έναν συμβολισμό γονιμότητας και αναγέννησης όπου ο θάνατος εμφανίζεται σαν πηγή ζωής. Είδαμε πως στην περίπτωση των Merina η γονιμότητα (fertility) προέρχεται από τη σωστή σχέση μεταξύ πτωμάτων και προγονικών γαιών που επικεντρώνεται στον τάφο. Είδαμε επίσης ότι η γονιμότητα ορίζεται ως γενικευμένη ευφορία της ομάδας και της γης στην οποία αυτή κατοικεί. Ένα από τα ειδικά στοιχεία που αναφέραμε στην περιγραφή της famadihana είναι το γεγονός ότι οι ψάθες με τις οποίες τυλίγονται οι νεκροί θεωρούνται ότι φέρνουν γονιμότητα στις γυναίκες που θα κοιμηθούν επάνω τους. Αλλά πέραν αυτού, ολόκληρη η famadihana βοηθά στη απόκτηση της ευλογίας των προγόνων που είναι και η κύρια πηγή γονιμότητας. Σε ένα πιο γενικό επίπεδο, αυτό που φαίνεται να αναγεννάτε μέσω των ταφικών τελετών είναι αυτές οι πηγές γονιμότητας που ο κάθε λαός θεωρεί ως πολιτισμικά κεντρικές. Έτσι λοιπόν στους ρακοσυλλέκτες Hadza και Mbuti η έμφαση δίδεται στην ικανότητα της ομάδας να οικειοποιείται την φύση και τους φυσικούς πόρους, στους Laymi καλλιεργητές της Βολιβίας οι ταφικές τελετές αυξάνουν τη γονιμότητα των αγρών, στους Merina έχουμε τη γονιμότητα και της συγγενικής ομάδας και της προγονικής γης, ενώ στους Hindu αναγεννάτε ολόκληρος ο κόσμος (Bloch & Parry, 1986). Η γενική αρχή που υπάρχει πίσω από μία τέτοια διαπίστωση είναι ότι η ζωή είναι ένα πεπερασμένο αγαθό και ότι ο θάνατος και η αναπαραγωγή είναι άμεσα συνδεδεμένες μεταξύ τους.

Την ίδια στιγμή βλέπουμε ότι η βιολογική αναπαραγωγή θεωρείται ως κάτι που πρέπει να κατατροπωθεί και όχι ως πηγή αναγέννησης. Αυτό φάνηκε καθαρά στη περίπτωση των Merina. Εφόσον η πραγματική, η σωστή γονιμότητα προέρχεται από τους προγόνους δεν

μπορεί να προέρχεται την ίδια στιγμή και από τη βιολογική γέννηση που είναι έργο ανθρώπων και μάλιστα είναι άμεσα συνδεδεμένο με τις γυναίκες. Έτσι βλέπουμε ότι η γονιμότητα βρίσκεται σε αντίθεση με τη σεξουαλικότητα με τον ίδιο τρόπο που οι άντρες βρίσκονται σε αντίθεση με τις γυναίκες. Στην περίπτωση των Lugbara της Uganda, η ατίθιση σεξουαλικότητα των γυναικών συσχετίζεται με το επικίνδυνο και κοινωνικά μη-παραγωγικό δάσος, την ερημιά έξω από την κατοικημένη περιοχή του χωριού (αυτό που βλέπουμε εδώ είναι η γνωστή αντίθεση μεταξύ φύσης και πολιτισμού [nature vs. culture]). Από την άλλη μεριά η γονιμότητα συνδέεται με το νοικοκυριό, το βωμό των προγόνων και την εξουσία των γερόντων της φυλής (Middleton, 1986). Η σεξουαλικότητα, η βιολογική γέννηση και ο ατομικός θάνατος (αυτό που στους Merina αντιστοιχεί στο θάνατο και τη σχέση του με την προσωρινή ταφή) αναπαρίστανται ως μία επιδρομή του άγριου α-κοινωνικού στοιχείου που ανήκει στη σφαίρα των γυναικών. Σε αυτό το σκηνικό μπορούμε να καταλάβουμε πως οι Lugbara συνδέουν τις γυναίκες με τη σεξουαλικότητα και τη σεξουαλικότητα με το θάνατο, κάτι που φέρνει τις γυναίκες κοντά στο κατ' εξοχήν αντικείμενο του θανάτου, το αποσυντιθέμενο πτώμα.

Αυτό όμως που είδαμε ότι έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ο τρόπος με τον οποίο οι τελετές δραματοποιούν, σκηνοθετούν την αναζωογόνηση της ζωής μέσα από το θάνατο. Είδαμε ότι αυτό γίνεται μέσω μιας λεπτομερούς κατασκευής και, αμέσως μετά μέσω της άρνησης της, του αντίθετου της ζωής: μιας κατασκευής μιας εικόνας αποσύνθεσης και σήψης. Ο κόσμος της βιολογίας και του βιολογικού θανάτου αναπαρίσταται μέχρι την πιο μακάβρια λεπτομέρεια του μόνο και μόνο για να καταποντιστεί έτσι ώστε να ανοίξει το δρόμο για την αναγέννηση της ιδεατής τάξης που βρίσκεται από την άλλη μεριά του φράχτη του θανάτου-αναγέννησης. Αυτή η περίπλοκη σχέση μεταξύ θανάτου, γονιμότητας και κοινωνικής τάξης βοηθά στην νομιμοποίηση της υπάρχουσας κοινωνικής τάξης, κάτι που σε ένα επίπεδο το είδαμε όταν μιλήσαμε για τους γέροντες των Merina. Ο θάνατος εμφανίζεται σαν να ήταν η κύρια οδός προς τη γονιμότητα που με τη σειρά της εμφανίζεται σαν να ήταν δώρο αυτών που κατέχουν την εξουσία. Η όλη αυτή ιδεολογική κατασκευή έχει ένα και μόνο στόχο: να μείνουν τα πράγματα ως έχουν. Να μην αλλάξει η υπάρχουσα κοινωνική τάξη και να παραμείνουν στην εξουσία αυτοί που εμφανίζονται ως θεματοφυλάκες της.

Η ακινησία όμως που επαγγέλονταν οι ταφικές τελετές δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί πρακτικά (ας θυμηθούμε ότι η κοινωνική τάξη των αυστηρά ενδογαμικών συλλογικών συγγενικών ομάδων των Merina δεν υπάρχει στην πραγματικότητα) παρά μόνον μέχρι ενός σημείου. Είπαμε πως το όραμα αυτής της αιώνιας τάξης κατασκευάζεται μέσω τη δημιουργίας του αντίθετου της σε όλο της το μεγαλείο. Μα με αυτόν τον τρόπο δεν αναγνωρίζουμε την ύπαρξη του θανάτου; Δεν αναγνωρίζουμε την τρομερή δύναμη του, τον

αμετάκλητο χαρακτήρα του μπροστά στη δική μας αδυναμία να τον σταματήσουμε, να τον απαγορεύσουμε; Δεν αναγνωρίζουμε ακόμη ότι τα πτώματα αποσυντίθενται, ότι όντως χάνονται μέσα στη γη και δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε για αυτό; Αλλά πέραν όλων τούτων υπάρχει και κάτι ακόμα, κάτι πιο σημαντικό: η αναγκαιότητα της βιολογίας.

Για να υπάρχει η αιώνια τάξη της ιδεώδους κοινωνίας όπως την επαγγέλλονται οι τελετές, πρέπει να υπάρχει κατ' αρχήν η κοινωνία αυτή καθαυτή. Αυτό σημαίνει ότι η φυσική συνέχεια της ομάδας, η βιολογική γέννηση και ο βιολογικός θάνατος του κάθε μέλους της, η σεξουαλικότητα των γυναικών και η εστία της κάθε οικογένειας πρέπει να υπάρχουν αιώνια. Η βιολογία και ο κοινωνικός κόσμος της ανταλλαγής είναι απαραίτητοι και δεν μπορούν να εξαφανισθούν εντελώς από την ιδεολογία. Η πολιτική εξουσία πρέπει να είναι πάντα με το ένα πόδι στον ιδεατό κόσμο όπου δεν υπάρχει θάνατος αλλά μόνον αιώνια γονιμότητα και στο βιολογικό κόσμο όπου το πέρασμα του χρόνου γίνεται κατανοητό και ο θάνατος είναι μία σκληρή πραγματικότητα. Είναι όμως αυτή η ισορροπία της ίδιας φύσης για όλες τις κοινωνίες; Ακολουθεί παντού παρόμοιους μηχανισμούς;

XVI. Η Μεγάλη Αντιστροφή και η Πηγή της Κοινωνικής Βίας

Στις προηγούμενες σελίδες καταδείξαμε ότι μέσω της τελετής της famadihana ο θάνατος γίνεται πηγή ευλογίας που προέρχεται από τους προγόνους, άρα πηγή ζωής για την κοινωνία. Τονίσαμε δύο πράγματα στη συζήτηση μας. Πρώτον, κατά τη διάρκεια της ζωής του, από τη στιγμή δηλαδή της βιολογικής του γέννησης, το άτομο εμπλέκεται στη διαδικασία θανάτου του, προσδοκώντας περίπου το θάνατο και την ταφή του που αποτελεί και την τελειωτική του τοποθέτηση σε μία αιώνια και συγκεκριμένη θέση στην ιδεατή δομή της κοινωνίας των προγόνων. Ολόκληρη η ύπαρξη του ατόμου ως ζωντανού οργανισμού κατά τη διάρκεια της ζωής του έχει ως σκοπό της τη στιγμή αυτή που επιτυγχάνεται με την τέλεση της famadihana. Την ίδια στιγμή που ο νεκρός γίνεται μέρος της εσωτερικά αδιαφοροποίητης τάξης των προγόνων, οι ζωντανοί λαμβάνουν την ευλογία των νεκρών, κάτι που είναι απαραίτητο για τη συνέχιση της ζωής και τη διατήρηση της κοινωνικής τάξης. Αλλά αυτό θα μπορούσαμε να το πούμε με έναν άλλο τρόπο που καταλήγει στο ίδιο αποτέλεσμα τονίζοντας όμως την αντίθετη διαδικασία. Κατά τη διάρκεια της famadihana οι νεκροί πρόγονοι επιτίθενται στους ζωντανούς και τους καθυποτάσσουν. Που φαίνεται αυτό; Πρώτον, είπαμε πιο πάνω ότι οι γυναίκες σχετίζονται με τη σεξουαλικότητα και τη βιολογική γέννηση. Σχετίζονται δηλαδή με αυτές τις δυνάμεις που καθιστούν δυνατή την ύπαρξη της κοινωνίας, την ύπαρξη του κόσμου των ζωντανών, την ύπαρξη της βιολογίας. Αυτός ο κόσμος κατά τη διάρκεια των ταφικών τελετών και κυρίως στην famadihana έρχεται όπως είδαμε αντιμέτωπος με τη δύναμη και την επιθετικότητα των ανδρών και των νεκρών που ανήκουν στον κόσμο των προγόνων, στην

υπερφυσική και αιώνια κοινωνική τάξη που εμφανίζεται ως πηγή ζωής. Δεύτερον, είπαμε ότι αυτού του είδους η αντιστροφή όπου ο θάνατος εμφανίζεται ως πηγή ζωής έχει πολιτική σημασία και βοηθά στην νομιμοποίηση της πολιτικής τάξης, μιας και δείχνει να υπονοεί ότι αυτή η τάξη πρέπει να παραμείνει αμετάβλητη. Στη σημερινή παράδοση, θα κάνουμε άλλο ένα βήμα προς αυτήν την κατεύθυνση για να δούμε ποια είναι η θέση όλων αυτών μέσα σε μία πιο γενική θεωρία για την φύση της τελετουργίας και τη σχέση της με την πολιτική εξουσία.

XVII. Η Τελετή Περιτομής των Merina

Η τελετουργική δραματοποίηση της ανάδυσης της άφθαρτης τάξης της αιώνιας deme μέσα από την famadihana καθίσταται δυνατή με την άρνηση του βιολογικού θανάτου ως τέλους, με την άρνηση δηλαδή της σημασίας και του ρόλου των διαδικασιών αυτών που διακόπτουν και οδηγούν στο τέλος και την καταστροφή την κοινωνική ομάδα. Ακόμη πιο συγκεκριμένα αυτό γίνεται δυνατόν με την ταύτιση του θανάτου με τη γέννηση, πράγμα που συνεπάγεται την κατάργηση του θανάτου και της γέννησης ως κυρίαρχες στιγμές της κοινωνικής διαδικασίας. Η είσοδος στον τάφο είναι ουσιαστικά ένα είδος γέννησης, γέννηση του συγκεκριμένου νεκρού στην αιωνιότητα των προγόνων και αναγέννηση της κοινωνίας που εμποτίζεται από την ευλογία των προγόνων. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και στην τελετή περιτομής των Merina για την οποία θα μιλήσουμε αμέσως τώρα.

Η τελετή περιτομής είναι μία άλλη σημαντική τελετή των Merina και όπως ακριβώς και η famadihana είναι άρρηκτα δεμένη με την ευλογία των ζωντανών από τους νεκρούς. Η περιτομή μπορεί να ονομαστεί και δεύτερη γέννηση ή κοινωνική γέννηση μιας και στέκεται σε αντίθεση με τη βιολογική γέννηση του ατόμου που όπως έχουμε ήδη πει σχετίζεται με τις γυναίκες και τα οικογενειακά σπίτια. Η τελετή της περιτομής, όπως και η famadihana, πλησιάζει το θέμα της ευλογίας των προγόνων κατασκευάζοντας με τρόπο λεπτομερειακό μian εικόνα που αντιπαρατίθεται δραστικά σε όλα όσα σχετίζονται με τους προγόνους. Η αντίθεση αυτή κατασκευάζεται μέσω της έμφασης που δίδεται συμβολικά στον κόσμο από τον οποίο πρέπει να αποσπασθεί το παιδί έτσι ώστε να είναι ελεύθερο να πάρει την ευλογία των προγόνων μέσω της επέμβασης στο πέος του. Ο κόσμος αυτός επικεντρώνεται στην αντίθεση μεταξύ σπιτιού και τάφου, μian αντίθεση για την οποία μιλήσαμε ήδη σε προηγούμενες παραδόσεις. Η αντίθεση αυτή εννοιολογείται μέσω μιας άλλης αντίθεσης, αυτής του κρύου και της ζέστης. Ο εισαγωγικός χαιρετισμός που ανταλλάσσεται μεταξύ αυτών που παίρνουν μέρος στην τελετή είναι, «χαιρετούμε την περίοδο του κρύου». Με παρόμοιο τρόπο, σε ορισμένες στιγμές κατά τη διάρκεια της τελετής οι άνθρωποι που βγαίνουν έξω από το σπίτι στο οποίο κατοικεί το παιδί που θα περιτμηθεί λένε με έμφαση πόσο κρύο κάνει έξω από το

σπίτι. Η περιοχή ακριβώς έξω από την πόρτα του σπιτιού θεωρείται κρύα κατά τη στιγμή που νέοι των οποίων και ο πατέρας και η μητέρα είναι εν ζωή (συμβολίζοντας με αυτό τον τρόπο την ενότητα και συνέχεια της ομάδας καταγωγής) φέρνουν το «γεμάτο δύναμη νερό» που χρησιμοποιείται στην τελετή. Το νερό αυτό θεωρείται ότι είναι ιδιαίτερα αμόλυντο και σχετίζεται με τα πνεύματα. Στο ίδιο σημείο συγκεντρώνονται οι άνδρες, έτοιμοι να υποδεχτούν ανάμεσα τους το παιδί που θα περιτμηθεί στο κατώφλι της πόρτας. Οι άνδρες θα υποδεχτούν το παιδί έξω από το σπίτι, στον κόσμο της αδιαφοροποίητης, αδιαίρετης και αιώνιας *deme* των προγονικών τάφων (που όπως έχουμε πει σχετίζεται με το κρύο).

Από την άλλη μεριά, οι ιδέες που συνδέονται με τη ζέστη είναι εντελώς διαφορετικές. Όλες οι έννοιες που έχουν να κάνουν με βιολογική γέννηση συνδέονται με τη ζέστη και το εσωτερικό του σπιτιού. Έτσι λοιπόν στην τελετή της περιτομής, το εσωτερικό των σπιτιών, η ζέστη και η βιολογική γέννηση είναι τρεις έννοιες που χαρακτηρίζουν έναν κόσμο που κατασκευάζεται δραματικά από την τελετή μόνο και μόνο για να απελευθερωθεί το παιδί από αυτόν. Μία ακόμη έννοια έρχεται να προστεθεί συμβολικά στις προηγούμενες τρεις. Είναι η έννοια της βρωμιάς και της μόλυνσης. Κατά τη διάρκεια της νύχτας πριν από την τελετή τονίζεται ο ρόλος των γυναικών με τη βιολογική γέννηση και τη μόλυνση που αυτή επιφέρει. Μεταξύ άλλων, αυτό γίνεται με το να βάζουν σκουπίδια στα μαλλιά τους, μία πράξη ιδιαίτερα απεχθή για τους Merina. Αυτή η πράξη έχει ιδιαίτερη σημασία διότι σχετίζεται συμβολικά με το πένθος άρα δείχνει τη σύνδεση των γυναικών με το θάνατο και τη μόλυνση που αυτός επιφέρει. Η έξοδος του παιδιού από το σπίτι, από αυτόν δηλαδή τον δραματουργικά κατασκευασμένο κόσμο του θανάτου, της μόλυνσης και των γυναικών είναι βίαια. Το παιδί αρπάζεται κυριολεκτικά από τις γυναίκες και μεταφέρεται έξω από το σπίτι (την έδρα της ατομικής οικογένειας) από τους άνδρες που ενωμένοι στέκουν έξω από το σκοτεινό σπίτι στο φως της ημέρας, ως σύμβολο αντιθετικό των γυναικών και της μόλυνσης. Μέχρι εκείνη της στιγμή το παιδί ανήκε στο κόσμο των γυναικών και θεωρείτο «υγρό». Η περιτομή συμβολίζει το θάνατο του γυναικείου μέρους του παιδιού και την επιβολή της τάξης των προγόνων. Σε ένα γενικότερο επίπεδο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο κόσμος της βιολογίας, της βιολογικής γέννησης και του βιολογικού θανάτου, ο κόσμος των γυναικών και των ατομικών σπιτιών, έχει νικηθεί από την τάξη των προγόνων που εφορμώντας στο παιδί σχεδόν το σκοτώνει, το ματώνει, του αφήνει μία χαρακιά για πάντα σε ένα ανατομικό σημείο του παιδιού που είναι ιδιαίτερα χρήσιμο στη διαδικασία αναπαραγωγής της ομάδας καταγωγής. Η περιτομή είναι η απόδειξη ότι το παιδί έχει βίαια γίνει μέρος της τάξης των προγόνων, έχει δηλαδή τελετουργικά πεθάνει.

Αλλά η τελετή δεν σταματά εδώ. Δεν θα μπορούσε να σταματήσει εδώ. Αυτή τη στιγμή το παιδί είναι συμβολικά νεκρό και απόλυτα κυριευμένο από την τάξη των προγόνων.

Με άλλα λόγια το παιδί έχει εισαχθεί στην αιώνια τάξη του τάφου. Έχουμε όμως πει ότι η ιδεολογία δεν μπορεί να ζήσει χωρίς τη βιολογία. Ο θάνατος και η γέννηση ως βιολογικές διαδικασίες είναι απαραίτητες για τη συνέχιση της ύπαρξης της κοινωνίας. Το παιδί λοιπόν, που έχει κυριευθεί ολοκληρωτικά από τους προγόνους, πρέπει κατά κάποιο τρόπο να έλθει ξανά σε επαφή με τη βιολογία, με τον κόσμο των γυναικών και τη σεξουαλικότητα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι θα ξαναπάρει τη μορφή που είχε πριν από την περιτομή του. Το παιδί δεν θα ξαναγίνει δηλαδή μέρος του κόσμου των γυναικών όπως ήταν πριν από την τελετή. Αν γινόταν αυτό η τελετή δεν θα είχε καμία ουσία. Και εδώ είναι το μεγάλο πρόβλημα των Durkheim, Van Gennep, Hubert και Mauss που μελέτησαν τους μηχανισμούς της θυσίας και τα φαινόμενα μύησης. Κατά τον Van Gennep οι τελετές διάβασης (rites of passage) χωρίζονται σε τρία στάδια. Στο πρώτο στάδιο, ο μνηούμενος διαχωρίζεται από τον κόσμο, πεθαίνει κατά τον κόσμο, εγκαταλείπει τα δεσμά με αυτό που ο Durkheim ονομάζει profane και εισάγεται σε ένα οριακό στάδιο (liminal stage). Το στάδιο αυτό εκπροσωπεί αυτό που ο Durkheim ονομάζει sacred. Όντας ένα οριακό ον, ο μνηούμενος ουσιαστικά δεν υπάρχει, είναι νεκρός. Η περίπτωση της περιτομής που εξετάζουμε εδώ συμφωνεί απόλυτα με αυτό το σχήμα. Προχωρώντας όμως στην τρίτη φάση όπου σύμφωνα με το θεωρητικό σχήμα του Van Gennep και τη λογική του Durkheim το μνημένο άτομο επανέρχεται στον κόσμο, στο στοιχείο του profane, ανακύπτει η εξής ερώτηση: γιατί το άτομο πρέπει να αφήσει το profane με τόσες δυσκολίες και, εν μέσω τόσων υπερφυσικών κινδύνων, να κατακυριευτεί από το sacred, μόνο και μόνο για να ξαναγυρίσει στο profane σαν να μην έχει συμβεί καμία ριζική αλλαγή;

Η απάντηση σε αυτή την ερώτηση είναι ότι ο μνημένος δεν εγκαταλείπει ποτέ τον κόσμο του ιερού, το sacred. Κουβαλώντας το μαζί του έρχεται πίσω στην καθημερινότητα, στον κόσμο του profane και επιτυγχάνει έναν συνδυασμό των δύο. Αυτός όμως ο συνδυασμός ακολουθεί μία ιεραρχική δομή όπου το profane είναι υποταγμένο στο sacred. Ας δούμε πως γίνεται αυτό μέσα από την τελετή της περιτομής. Κατά τη στιγμή ακριβώς που το αίμα αναβλύζει από το τραυματισμένο πέος του παιδιού, το τελευταίο είναι κυριευμένο και υποταγμένο από τους προγόνους. Εκείνη τη στιγμή μυείται στην ιερή τάξη της κοινωνίας των προγόνων, των νεκρών, στην οποία βέβαια δεν θα βρει παρά την τελική του θέση μόνον μετά θάνατο στον κοινό προγονικό τάφο. Αμέσως μετά από αυτήν τη στιγμή το παιδί πρέπει να αποκτήσει και τη δύναμη της βιολογίας, να ξαναέλθει σε επαφή με τον κόσμο της καθημερινότητας, των γυναικών, της σεξουαλικότητας. Αυτό όμως δε γίνεται με έναν ουδέτερο τρόπο. Το περιτετμημένο παιδί πρέπει να εισέλθει στον κόσμο του profane όχι ως ένα μέρος του, όπως ήταν πριν από την περιτομή, αλλά ως κυρίαρχος και δεσπότης του. Το παιδί επανακτά, κατακτά τη βιολογική ενέργεια του καθημερινού κόσμου όταν με τη συνοδεία των ανδρών επανεισάγεται στο σπίτι, αυτή την φορά όχι από την πόρτα αλλά από το

παράθυρο. Αυτή η διείσδυση του παιδιού και η εξουσία που αυτή δίνει επάνω στον ήμερο, κυριευμένο κόσμο των γυναικών έχει σεξουαλικό νόημα και σχετίζεται με τη μελλοντική δύναμη του ενηλίκου να φέρει στον κόσμο νέα μέλη της deme.

Η διείσδυση αυτή ακολουθείται από ένα όργιο συμβολικής αλλά και πραγματικής βίας εναντίον των γυναικών που παίρνει τη μορφή σεξουαλικών επιθέσεων. Παράλληλα καταναλίσκονται σαν τροφή κάποια φυτά και ζώα που θεωρείται ότι έχουν ιδιαίτερες φυσικές ιδιότητες που θα αυξήσουν τη γονιμότητα και τη δύναμη των ανδρών. Αυτή η αλλαγή φοράς, από το σπίτι προς τα έξω, μόνο και μόνο για να ακολουθήσει η αντίθετη κίνηση δείχνει τα όρια της τελετής και τη διαλεκτική της. Η τελετή προσπαθεί να θεμελιώσει έναν κόσμο όπου η πηγή της γονιμότητας δεν θα σχετίζεται με τις γυναίκες, τη βιολογία και την φύση αλλά θα βασίζεται εξ ολοκλήρου στην εξουσία της αρχής της καταγωγής και στην ευλογία των νεκρών. Πρέπει όμως την τελευταία στιγμή να αναγνωρίσει ότι αυτό είναι αδύνατον να συμβεί. Το βασίλειο του άλλου κόσμου δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί απόλυτα σε αυτόν τον κόσμο χωρίς αυτό να σημαίνει το τέλος του τελευταίου. Οι ζωντανοί, σε τελική ανάλυση, βασίζουν την ύπαρξη τους στη βιολογική γονιμότητα (όχι μόνον των ανθρώπων αλλά της φύσης εν συνόλω). Αρά ο συμβολισμός που χαρακτηρίζει την τελετή μοιάζει με τη γάτα που κυνηγά την ουρά της. Πρέπει να επανακτήσει αυτό που στην αρχή είχε απορρίψει. Οι άνθρωποι δεν μπορούν να ζήσουν μόνο με την ευλογία των προγόνων.

Η βιολογική γονιμότητα που επανακτάται από το περιτετμημένο παιδί δεν είναι η ίδια με αυτήν που είχε πριν από την περιτομή του, όταν ακόμη ανήκε στον κόσμο των γυναικών. Είναι μία εξωτερική βιολογική γονιμότητα που ανήκει σε άλλους οργανισμούς, τις γυναίκες. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η τελετή περιτομής χαρακτηρίζεται από δύο στιγμές βίας. Η πρώτη στιγμή είναι όταν οι άνδρες-πρόγονοι αποσπούν βίαια το παιδί από τον κόσμο των γυναικών, καταβροχθίζουν τη βιολογική του δύναμη και μέσω της περιτομής του το καθιστούν συμβολικά νεκρό. Η δεύτερη στιγμή βίας (rebounded violence) είναι όταν το περιτετμημένο παιδί, όντας νεκρός-πρόγονος, επανέρχεται στον κόσμο των γυναικών και της βιολογίας και τον κατακτά, κατακτώντας έτσι μία βιολογική γονιμότητα που δεν είναι δική του αλλά ανήκει σε άλλους οργανισμούς. Αυτή η πάλη μεταξύ δύο στοιχείων, όπου η προγονική τάξη υποτάσσει τη βιολογική καθημερινότητα, δείχνει ότι τίποτε καινούργιο δεν δημιουργείται στον κόσμο. Η κατάσταση παραμένει ακίνητη, αμετάβλητη, αιώνια ορισμένη από τους προγόνους. Η βιολογική γέννηση κατακτάται και ξεπερνάτε βίαια από την κοινωνική γέννηση στην τελετή της περιτομής, όπως ο βιολογικός θάνατος ξεπερνάτε από τον κοινωνικό θάνατο και την ταφή στον τάφο των προγόνων στην famadihana, μία τελετή που τώρα μπορούμε να ερμηνεύσουμε σε όρους του μηχανισμού διπλής βίας. Η τελετή είδαμε ότι περιλαμβάνει δύο φάσεις που χαρακτηρίζονται από δύο αντιθετικά συναισθήματα. Στην

πρώτη φάση οι συμμετέχοντες στην τελετή και κυρίως οι γυναίκες εμφανίζουν σημάδια τρόμου καθώς πλησιάζουν τον τάφο που αντιπροσωπεύει τον κόσμο των προγόνων, το sacred. Αυτή είναι η πρώτη στιγμή βίας, μιας βίας που εξασκείται από τον κόσμο των προγόνων και ταυτίζει τις γυναίκες με τη μόλυνση του θανάτου. Το ζενίθ αυτής της βίας είναι όταν οι γυναίκες εξαναγκάζονται από τους άνδρες να χορέψουν με τους νεκρούς στην αγκαλιά τους.

Τη στιγμή εκείνη οι νεκροί αρχίζουν και μετατρέπονται σε πτώματα χωρίς ταυτότητα ενώ παράλληλα οι γέροντες επιζητούν μέσα από ψαλμούς την ευλογία των προγόνων. Κατά τη στιγμή της θριαμβευτικής εισόδου των νεκρών στον προγονικό τάφο έχουμε τη δεύτερη στιγμή βίας του ιερού που καταλαμβάνει τους παρόντες και τους εμποτίζει με την ευλογία του και τη γονιμότητα του υποτάσσοντας τη δική τους γονιμότητα. Η αλλαγή διάθεσης των γυναικών μας δείχνει ότι κατά την πρώτη στιγμή βίας που το ιερό απομυζούσε την εσωτερική τους βιολογική γονιμότητα οι γυναίκες παρουσιάζονταν ως άγγελοι θανάτου και σήψης (εξ ου και ο φόβος), ενώ κατά τη δεύτερη στιγμή βίας το ιερό τις καταβροχθίζει εξυψώνοντας τες ως μέλη της ομάδας καταγωγής.

Πέρα από τη Μαδαγασκάρη: Άλλα Εθνογραφικά Παραδείγματα

Η Τελετή Μύησης των Orokaiva

Και οι δύο τελετές που αναλύσαμε πιο πάνω βασίζονται στον ίδιο μηχανισμό διπλής βίας και δείχνουν ότι η κοινωνική γέννηση και ο κοινωνικός θάνατος καταρρίπτονται ως αυτόνομες στιγμές, μιας και η μία παραπέμπει στην άλλη, ενώ και οι δύο μαζί παρουσιάζονται ως πηγές προγονικής ευλογίας και ιερής γονιμότητας. Στην αρχή το ιερό, η τάξη των προγόνων, επιτίθεται στους ζωντανούς και νικά τον κόσμο της βιολογίας και των γυναικών. Τα θύματα πεθαίνουν, πραγματικά στην περίπτωση των ταφικών τελετών και συμβολικά στην περίπτωση της περιτομής. Αυτός όμως ο θάνατος είναι μόνον το πρώτο μέρος των τελετών. Αυτό που ακολουθεί είναι ότι η τάξη των προγόνων επιτίθεται για δεύτερη φορά στον κόσμο των ζωντανών και ενσωματώνει τη βιολογική τους δύναμη. Και στις δύο περιπτώσεις αυτό καταλήγει στο γεγονός ότι η γονιμότητα που συντηρεί την κοινωνία και την καθιστά ικανή να συνεχίσει να υπάρχει έρχεται από έξω, από το υπερπέραν. Αυτού του είδους ο μηχανισμός της διπλής βίας ή της δεύτερης βίας (rebounded violence), δεν περιορίζεται μόνο στα φαινόμενα που μελετήσαμε αλλά αγκαλιάζει όλα αυτά που οι ανθρωπολόγοι θέλουν να ονομάζουν με διαφορετικά ονόματα, όπως τελετές μύησης, θυσία, πνευματοληψία, χιλιαστικά κινήματα. Για την ακρίβεια, όλες οι θρησκευτικές τελετουργίες ακολουθούν τον ίδιο μηχανισμό διότι όλες οι τελετουργικές αναπαραστάσεις προσπαθούν να απαντήσουν στο ίδιο ερώτημα: πώς είναι δυνατόν να υπάρχουν μόνιμες και άφθαρτες θεσμικές δομές που αποτελούνται από υλικά με

ημερομηνία λήξης; Για να συμβεί αυτό πρέπει οι δομές αυτές να είναι αιώνιες και αναλλοίωτες, άρα δεν πρέπει να είναι ανθρώπινες. Από την άλλη όμως πρέπει να είναι απόλυτα ζωντανές, εγγεγραμμένες σε ένα ανθρώπινο σώμα που φυσικά αλλοιώνεται και πεθαίνει. Αυτού του είδους η άλυτη αντίθεση «λύνεται» μέσα από τη δομή της τελετής. Εξετάζοντας αυτήν την «λύση» θα διαπιστώσουμε επίσης με περισσότερη ευκρίνεια τη σχέση πολιτικής και θρησκευτικής εμπειρίας και θα μπορέσουμε να πούμε περισσότερα από αυτά που έχουμε ήδη αναφέρει, ότι δηλαδή οι θρησκευτικές τελετές που εξετάσαμε νομιμοποιούν την πολιτική τάξη της κοινωνίας.

Ας προχωρήσουμε τώρα στην ανάλυση μιας άλλης τελετής των Orokaiva της Papua New Guinea. Οι Orokaiva πρέπει να περάσουν όλοι από μία τελετή μύησης που θεωρείται σημαντική για την ολοκλήρωση τους ως τέλεια ηθικά όντα. Κατά τη διάρκεια της τελετής οι μνηούμενοι περνούν από δύο φάσεις που είναι απόλυτα συνυφασμένες μεταξύ τους. Στην πρώτη φάση οι μνηούμενοι έχουν τον ρόλο του θηράματος ενώ στη δεύτερη φάση έχουν τον ρόλο του κυνηγού. Κατά την πρώτη φάση της τελετής, το χωριό δέχεται επίθεση από ανθρώπους που έχουν κρυφτεί στο δάσος και μιμούνται τους ήχους πουλιών, τα οποία σαν είδος είναι συνδεδεμένα με τα πνεύματα των νεκρών, εφορμούν και βίαια συγκεντρώνουν τα παιδιά που θα μνηθούν για να τα μεταφέρουν έξω από το χωριό στο δάσος. Σύμφωνα με τους Orokaiva, οι άνθρωποι που επιτίθενται στο χωριό και που βέβαια δεν είναι άλλοι από μνημένους κατοίκους του χωριού, είναι τα πνεύματα των νεκρών που έρχονται για να σκοτώσουν (απαγάγουν) τα παιδιά που δεν έχουν μνηθεί ακόμη. Η όλη επιχείρηση είναι τρομακτική και θυμίζει κυνήγι χοίρων. Εδώ πρέπει να πούμε ότι οι χοίροι θεωρούνται από τους Orokaiva ως όντα πολύ κοντινά με τους ανθρώπους με τη μόνη διαφορά ότι όταν πεθάνουν δεν έχουν πνεύμα. Στην κοσμολογία των Orokaiva οι χοίροι στέκονται σε αντίθεση με τα πνεύματα των νεκρών, μιαν αντίθεση που διαπερνάται από τις σχέσεις μεταξύ πνευμάτων και ανθρώπων καθώς και χοίρων και ανθρώπων.

Η παρομοίωση της συμβολικής επίθεσης εκ μέρους των πνευμάτων με κυνήγι χοίρων δείχνει ότι εκείνη τη στιγμή τα παιδιά που δεν έχουν ακόμη μνηθεί δεν έχουν πνεύμα. Μόλις τα παιδιά μεταφερθούν στο δάσος, όπου είναι το σπίτι το πνευμάτων, ακούν από τους απαγωγείς τους ότι έχουν μεταμορφωθεί πλήρως σε πνεύματα των νεκρών, έχουν δηλαδή περάσει θα λέγαμε στον χώρο του sacred. Κατά τη διάρκεια της παραμονής τους στο δάσος οι μνηούμενοι διδάσκονται διάφορα μυστικά της φυλής και κυρίως πως να παίζουν τις ιερές φλογέρες των πνευμάτων και να χορεύουν τους χορούς τους. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι από τη στιγμή της μύησης τους μέχρι το θάνατο τους, οι μνημένοι παραμένουν ως ένα βαθμό πνεύματα μιας και μπορούν να εξασκούν ασχολίες που είναι συνδεδεμένες με αυτά.

Μετά από την αρκετά μακρόχρονη παραμονή τους στο δάσος οι μυημένοι γυρνούν στο χωριό, αλλά αυτή την φορά η είσοδος τους γίνεται με βίαιο τρόπο μιας και παίρνει τη μορφή ενός αληθινού κυνηγιού χοίρων που η σάρκα τους καταναλίσκεται αμέσως. Το παιδί-χοίρος-θήραμα των πνευμάτων γυρνά αυτήν την φορά σαν κυνηγός πραγματικών χοίρων. Πώς μπορούμε να το εξηγήσουμε αυτό με βάση αυτά που έχουμε ήδη πει για τις τελετές των Merina; Στην πρώτη φάση της τελετής έχουμε μία σκληρή επίθεση των πνευμάτων των νεκρών, του sacred, εναντίον της βιολογικής γονιμότητας των παιδιών που μη έχοντας ακόμη μυηθεί στα περί πνευμάτων πράγματα, παρομοιάζονται λεκτικά με και θεωρούνται οντολογικά ως χοίροι, ως δηλαδή όντα που δεν έχουν πνεύμα αλλά εξαρτώνται μόνον από τη βιολογία. Η επίθεση των πνευμάτων των νεκρών εμφανίζεται ως συμβολικός θάνατος των παιδιών τα οποία, μεταφερόμενα στο δάσος, όπου όπως ο τάφος στους Merina, στέκει σε άμεση σχέση με την τάξη των νεκρών, μετατρέπονται σε όντα που έχουν μόνον πνεύμα, που κατέχονται μόνον από το sacred. Έχοντας αλλάξει την φύση τους και έχοντας έλθει τόσο κοντά στον κόσμο των πνευμάτων τα μυημένα παιδιά δεν θα μπορέσουν να ξεφύγουν από αυτόν ποτέ. Την ίδια όμως στιγμή τα παιδιά πρέπει να ξαναγυρίσουν στην κοινωνία, να επανενταχθούν στην καθημερινότητα, να αντιμετωπίσουν τους κινδύνους του βιολογικού θανάτου αλλιώς η κοινωνία θα εξαφανισθεί. Πρέπει με άλλα λόγια να ξαναγίνουν μέρος της βιολογικής τάξης των χοίρων. Πώς είναι δυνατόν αυτό να γίνει πραγματικότητα χωρίς να φανεί σαν μία ταπεινωτική επάνοδος από έναν κόσμο χωρίς πόνο, γήρανση και θάνατο σε έναν άλλο που χαρακτηρίζεται από αυτά ακριβώς τα στοιχεία;

Η τελετή προσπαθεί να δώσει μία «λύση» σε αυτό το πρόβλημα. Ο γυρισμός στο χωριό και στο βιολογικό κόσμο εμφανίζεται ως μία επίθεση εναντίον αυτού του κόσμου και των χαρακτηριστικών του, ως μία βίαιη απαλλοτρίωση της βιολογικής του γονιμότητας, όπως ακριβώς και στην περίπτωση των τελετών των Merina. Τα παιδιά έχοντας γίνει πνεύματα, έχοντας χάσει τελείως το στοιχείο του χοίρου που τα χαρακτήριζε γυρνούν στο χωριό και επανακτούν βίαια αυτό το στοιχείο μέσω ενός κυνηγιού πραγματικών χοίρων και κατανάλωσης της σάρκας τους. Ακριβώς εδώ πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας.

Το στοιχείο του χοίρου που τα παιδιά έχασαν κατά την παραμονή τους στο δάσος και το στοιχείο του χοίρου που επανακτούν με την επάνοδο τους στο χωριό δεν είναι οντολογικά όμοια. Το πρώτο ήταν εσωτερικό τους, αντιπροσώπευε τη δική τους βιολογική δύναμη, ήταν ένα κομμάτι από τον εαυτό τους και τους αφαιρέθηκε βίαια. Αυτό που τώρα ενσωματώνουν βίαια δεν τους ανήκε ποτέ με αυτόν τον τρόπο. Είναι η βιολογική δύναμη, η γονιμότητα που ανήκει σε άλλους χοίρους, σε άλλα όντα, είναι μία δύναμη που η πηγή της είναι εξωτερική προς τους μυημένους, δεν τους ανήκει και πρέπει να κατακτηθεί. Εξ ου και η βία.

Το δεύτερο μέρος της τελετής μύησης των Orokaína λοιπόν εμφανίζει τα ίδια στοιχεία με το δεύτερο μέρος των ταφικών τελετών των Merina και της τελετής περιτομής. Το sacred, τα πνεύματα των νεκρών, τα πνεύματα των προγόνων επιτίθενται στους κυρίους εκπροσώπους του βιολογικού κόσμου, τις γυναίκες και τα γουρούνια, τους υποτάσσουν και καθιστούν έγκυο τη βιολογική τους γονιμότητα με την υπερφυσική τους ευλογία. Σε όλες τις περιπτώσεις, η πηγή γονιμότητας, αυτό που κάνει την κοινωνική τάξη αιώνια μπροστά στην πραγματικότητα του θανάτου είναι η ευλογία των προγόνων, των νεκρών, του sacred. Εδώ πρέπει να σταθούμε και να τονίσουμε ότι αυτός ο δυϊσμός εμφανίζεται ως πραγματικός στο επίπεδο της κοινωνίας και του ατόμου, μιας και τα δύο συμμετέχουν συνεχώς στις δύο τάξεις πραγμάτων με έναν δυναμικό τρόπο.

Με άλλα λόγια, βλέπουμε ότι σε όλες τις περιπτώσεις που εξετάσαμε στο πλαίσιο των τελετών η τάξη των πραγμάτων της καθημερινότητας εμφανίζεται αντεστραμμένη. Η βιολογική και κοινωνική αναπαραγωγή στηρίζεται στην ύπαρξη μιας αλυσίδας ανθρώπων που γεννιούνται, μεγαλώνουν και πεθαίνουν, ενώ η θέση τους καταλαμβάνεται από άλλους. Η εμπειρία της ζωής λέγει ότι οι νέοι καταλαμβάνουν τους γέρους και καταναλίσκουν όλα όσα αυτοί έχουν παράγει, υλικά και πνευματικά αγαθά. Στη διάρκεια αυτής της διαδικασίας οι νέοι παράγουν με τη σειρά τους μόνο και μόνο για να κυριευθούν από τους απογόνους τους. Σε πλήρη αντίθεση με όλα αυτά, οι τελετές που αναλύσαμε παρουσιάζουν την αντίθετη ακριβώς διαδικασία. Στο πρώτο μέρος της τελετής μύησης των Orokaína οι νεκροί επιτίθενται στους ζωντανούς και καταλαμβάνουν τη θέση τους. Η συνέχιση της κοινωνίας στο διηνεκές φαίνεται να εξαρτάται περισσότερο από το θάνατο παρά από τη γέννηση. Στο δεύτερο μέρος, οι νέοι επιστρέφουν στο χωριό. Αυτό όμως δεν αντικατοπτρίζει μία μεταστροφή των γεγονότων του πρώτου μέρους αλλά μία συνέχεια τους μιας και οι νέοι συμβολίζουν τους νεκρούς και έρχονται πίσω υπό την αρχηγία των γερόντων. Η επιστροφή αυτή είναι βίαιη όχι μόνον σε ότι αφορά τη σφαγή χοίρων. Είναι βίαιη αξιωματικά. Η γονιμότητα που κατακτάται ανήκει σε άλλα όντα, τους χοίρους, όπως στην περίπτωση των Merina τα περιτετμημένο παιδιά που ανήκουν στο βασίλειο των προγόνων επιστρέφουν στο σπίτι ως κατακτητές της βιολογικής γονιμότητας των γυναικών.

Η Θυσία των Dinka

Δείξαμε ότι και τα τρία είδη τελετών που έχουμε αναλύσει μέχρι τώρα, οι ταφικές τελετές των Merina, η τελετή περιτομής στην ίδια κοινωνία, καθώς και η τελετή μύησης των Orokaína χαρακτηρίζονται όλες από τον μηχανισμό της διπλής ή δεύτερης βίας (rebounded violence). Ας πάμε τώρα πολύ γρήγορα τώρα σε ένα άλλο παράδειγμα, την περίπτωση της θυσίας των Dinka του νότιου Σουδάν. Οι Dinka θεωρούν τις αγελάδες τους ως σημαντικό μέρος της ζωής

τους. Κατά κανόνα τα ζώα αυτά δεν σφάζονται παρά μόνο για να θυσιαστούν. Αυτό είναι ένα χαρακτηριστικό που οι Dinka έχουν κοινό με πάρα πολλούς άλλους λαούς. Κάτω από κανονικές συνθήκες, οι Dinka προσφέρουν θυσία όταν παρουσιάζεται κάποιο πρόβλημα είτε σε κοινωνικό επίπεδο, είτε σε ατομικό επίπεδο. Πολλές φορές η θυσία προσφέρεται σε περίπτωση ασθένειας. Η βασική ερώτηση την οποία θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε είναι η εξής: γιατί ο θάνατος μιας αγελάδας θεωρείται ότι μπορεί να θεραπεύσει έναν άνθρωπο;

Ο βασικός λόγος για τον οποίο ένας άνθρωπος ή μία ομάδα ανθρώπων θα προσφέρουν μία θυσία είναι όταν αισθάνονται ότι έχουν έλθει σε πολύ κοντινή επαφή με μία εξωτερική δύναμη, όταν αυτή η δύναμη κατά κάποιο τρόπο έχει εισχωρήσει στη ζωή τους. Αυτό το γεγονός θεωρείται ότι προκαλεί ή αποτελεί το ίδιο ασθένεια. Το επόμενο στάδιο προς την τέλεση θυσίας είναι όταν ο ενδιαφερόμενος προσπαθεί μέσω μαντικών τεχνικών να ανακαλύψει την πηγή των προβλημάτων του. Όταν αυτό συμβεί, ένας τρόπος δράσης είναι η προσπάθεια εξορκισμού του εισβολέα. Αν αυτό αποτύχει, ένας δεύτερος τρόπος δράσης είναι η προσπάθεια εξασφάλισης κάποιου *modus vivendi* με τον εισβολέα. Ο ασθενής πρέπει να δεχτεί την ασθένεια και την επίθεση εναντίον του σώματος του το οποίο μεταβάλλεται χωρίς τη θέληση του σε δοχείο που δέχεται το εξωτερικό πνεύμα και του προσφέρει καταφύγιο για την προσωρινή του ενσάρκωση. Αυτό μπορεί να οδηγήσει τον ασθενή σε μία πνευματοληπτική λατρεία που, όπως και να γίνει, θα καταλήξει σε κάποιου είδους θυσία αγελάδας. Πριν προχωρήσουμε θα ήθελα να πούμε δύο λόγια για τη σχέση και τη διαφορά μεταξύ των αγελάδων και των ανθρώπων, όπως είχαμε κάνει και στην περίπτωση των Orokaiva μεταξύ των χοίρων και των ανθρώπων και στην περίπτωση των Merina μεταξύ των προγόνων και των ζωντανών.

Η πολυσυζητημένη σχέση των Dinka με τις αγελάδες τους μας επιτρέπει να μιλάμε για μία σχεδόν ταύτιση μεταξύ των δύο, ιδιαίτερα στην περίπτωση των νεαρών αγοριών και νέων ανδρών Lienhardt (1987). Από την άλλη μεριά όμως υπάρχει και η φιγούρα του ιερέα, του «Κυρίου της Λόγχης του Ψαρέματος» (ΚΛΨ) (*master of the fishing spear*). Ο ΚΛΨ είναι ένας γέροντας ο οποίος σε μία τελετή πολύ σημαντική για την φυλή πρέπει να θαφτεί ζωντανός, να χαθεί από το πρόσωπο της γης και μόνον η φωνή του να ακούγεται από το βάθος του τάφου να τραγουδά ή να ψέλνει κάποια έκκληση προς τα πνεύματα. Άρα σε αντίθεση με τη βιολογική δύναμη της αγελάδας που διακρίνει τους νέους έχουμε τη δύναμη του Λόγου (*speech*) που διακρίνει τον γέροντα ΚΛΨ. Με βάση αυτή την αντίθεση η διαφορά μεταξύ της αγελάδας και των ανθρώπων είναι ότι η πρώτη δεν έχει το χάρισμα του Λόγου, ενός λόγου που θεωρείται εγγενώς σωστός και ειλικρινής. Όπως και στις περιπτώσεις που εξετάσαμε πιο πάνω, οι Dinka βλέπουν τον εαυτό τους ως έναν συνδυασμό της ζωικής δύναμης της αγελάδας, της βιολογικής δηλαδή γονιμότητας και της τάξης των πραγμάτων που εναντιώνεται στο θάνατο και βρίσκει

την αποκρυστάλλωση της στον Λόγο του ΚΛΨ. Αυτός ο σαφής διαχωρισμός, αν και δεν φαίνεται στην καθημερινή ζωή, εμφανίζεται κατά τη διάρκεια των τελετών.

Στην αρχή της τελετής το θύμα που θα θυσιαστεί (η αγελάδα) συσχετίζεται συμβολικά με τον ασθενή-θύτη για τον οποίο πραγματοποιείται η θυσία. Κατόπιν το θύμα υφίσταται μία μακρόχρονη επίθεση από τους άνδρες που το απειλούν συνεχώς με τις λόγχες κάτω από τις προσευχές και τους ψαλμούς του ΚΛΨ. Τέλος το θύμα θανατώνεται. Την ίδια όμως στιγμή το άλλο στοιχείο από το οποίο αποτελείται η ανθρώπινη κοινωνία, ο Λόγος, θριαμβεύει και κατακτά. Σε αντιστοιχία με όσα έχουμε πει πιο πάνω, το πρώτο μέρος της θυσίας συνιστάται σε μία βίαιη επίθεση εναντίον αυτού που συμβολίζει τη βιολογική γονιμότητα της κοινωνίας (εδώ την αγελάδα) εκ μέρους αυτού που συμβολίζει την αιώνια τάξη της κοινωνίας και είναι πέρα από το θάνατο (εδώ τον Λόγο). Ο θάνατος του θύματος, που όπως αναφέραμε παίρνει τη θέση του ανθρώπου για τον οποίο γίνεται η θυσία, συμβολίζει το θάνατο της βιολογικής γονιμότητας, του βιολογικού στοιχείου του ασθενούς. Ακριβώς όπως ο ασθενής έχει δεχτεί τον εισβολέα και την ασθένεια που αυτός προκαλεί ή προσωποποιεί, τώρα δέχεται πλήρως να κατακλυσθεί από αυτήν την υπερφυσική πραγματικότητα, τον Λόγο, το sacred. Είναι λοιπόν σωστό να υποστηρίζουμε ότι στη θυσία των Dinka υπάρχει ταύτιση μεταξύ του θύτη και του θύματος. Πρέπει όμως την ίδια στιγμή να τονίσουμε ότι αυτή η ταύτιση δεν είναι απόλυτη, μιας και μόνον ένα στοιχείο του θύτη και της κοινωνίας, η βιολογική του γονιμότητα, το στοιχείο της αγελάδας, έχει κοινή τύχη με το θύμα της θυσίας. Την ίδια στιγμή, το άλλο στοιχείο του θύτη και της κοινωνίας εν συνόλω, ο Λόγος, προβάλλει κατακτητής.

Εδώ πρέπει και πάλι να τονίσουμε ότι η θεωρία του εαυτού που εδώ παρουσιάζουμε ως αποτελούμενου από δύο μέρη γίνεται αντιληπτή μόνον μέσα στο πλαίσιο της τελετής. Μόνον μέσα σε αυτό το πλαίσιο το δράμα της κατάκτησης και θανάτωσης της αγελάδας εσωτερικοποιείται από τον θύτη και την κοινότητα και συνειδητοποιείται ως αποδυνάμωση του στοιχείου της αγελάδας μέσα στο σώμα του ανθρώπου. Επίσης είναι σημαντικό που εδώ αναφέρουμε τον θύτη και την κοινότητα στην ίδια φράση διότι στη θυσία δεν υπάρχουν παρευρισκόμενοι και περαστικοί, αλλά συμμετέχοντες και συμπάσχοντες. Μέσα από αυτήν τη διαδικασία, παρατηρούμε ότι φαινόμενα τα οποία οι ανθρωπολόγοι παρουσιάζουν ως ξεχωριστά, όπως η θυσία και η πνευματοληψία είναι στην πραγματικότητα πολύ κοντά και ακολουθούν τον ίδιο μηχανισμό.

Όπως όμως έχουμε τονίσει στις άλλες περιπτώσεις, η τελετή δεν μπορεί να τελειώσει εδώ, διότι ο θύτης έχει πλήρως αποκοπεί από τον κόσμο της βιολογίας και έχει κατακυριευθεί από το sacred. Αν λοιπόν λειτουργεί ο ίδιος μηχανισμός όπως και στις προηγούμενες περιπτώσεις των Merina και των Orokaiva θα πρέπει να είμαστε σε θέση να διακρίνουμε μία δεύτερη φάση της τελετής κατά την οποία ο θύτης (επανα)-κατακτά τη βιολογική γονιμότητα

του στοιχείου της αγελάδας. Πράγματι αυτή η δεύτερη φάση υπάρχει και χαρακτηρίζει όλες τις θυσίες, αν και δεν έχει τονιστεί όσο χρειάζεται από την αντίστοιχη βιβλιογραφία (Hubert & Mauss, 1981). Πρόκειται για το τελετουργικό γεύμα όπου η σάρκα του θυσιασμένου ζώου καταναλίσκεται από τον θύτη και τους συμμετέχοντες στην τελετή. Η συσχέτιση θύτη και θύματος παύει να ισχύει με τη θανάτωση του τελευταίου. Από τη χρονική εκείνη στιγμή και πέρα, το νεκρό ζώο είναι απλά και μόνο ένα νεκρό ζώο που κομματιάζεται και ψήνεται για να αποτελέσει τροφή. Τίποτε παραπάνω. Με αυτόν τον τρόπο το κρέας του αποτελεί μια πηγή βιολογικής δύναμης και γονιμότητας εξωτερικής από τον άνθρωπο και την κοινότητα. Η γιορτή λοιπόν που ακολουθεί τη θυσία και το τελετουργικό γεύμα δεν είναι ένα παρεπόμενο της θυσίας. Αντίθετα οι Dinka δείχνουν ότι έχει σημαντικό χαρακτήρα και αποτελεί μέρος της τελετής. Χωρίς αυτήν ο θύτης δεν θα μπορούσε να επανακτήσει το βιολογικό στοιχείο του εαυτού του που στο πρώτο μέρος της τελετής εκδιώχτηκε από τον Λόγο. Αλλά υπάρχει και κάτι ακόμη στη σημασία της δεύτερης βίας που δεν μπορούμε να το παραβλέψουμε χωρίς να αλλοιώσουμε τη σημασία της.

Όπως λέγει ο Lienhardt (1987: 261) «η έκφραση *cam jai*, πραγματοποιώ γιορτή ή θυσία, συχνά υποδηλώνει πόλεμο.» Βλέπουμε λοιπόν ότι για τους Dinka η θυσία μπορεί να αποτελέσει ευκαιρία πολεμικής εξάπλωσης της φυλής μέσω της κατάκτησης της βιολογικής γονιμότητας γειτονικών φυλών, που ακριβώς όπως και η γονιμότητα του θυσιασμένου ζώου είναι οντολογικά εξωτερική από την κοινωνία των Dinka. Είναι αυτό μία ιδιομορφία της συγκεκριμένης περίπτωσης ή μήπως είναι εγγενές χαρακτηριστικό του μηχανισμού διπλής βίας; Ας πάμε στις προηγούμενες περιπτώσεις των Orokaiva και των Merina να δούμε αν το φαινόμενο συναντάται και εκεί.

Στην κοινωνία των Orokaiva η δεύτερη στιγμή βίας, που ισοδυναμεί με την επιστροφή των μνημένων από το δάσος, έχει όντως σημαντικές πολιτικές επιπτώσεις που γίνονται αντιληπτές όταν παρατηρήσουμε ότι όπου αυτό είναι δυνατόν το κυνήγι χοίρων γίνεται κυνήγι άλλων ανθρώπων, μετατρέπεται δηλαδή σε πόλεμο εναντίον γειτόνων οι οποίοι πρέπει να θανατωθούν έτσι ώστε να κατακτηθεί η φυσική τους δύναμη. Το μοντέλο της διπλής βίας (*rebounced violence*) που χαρακτηρίζει την τελετή μύησης των Orokaiva έχει λοιπόν άμεση πολιτική σκοπιμότητα. Από τη μία νομιμοποιεί την ήδη υπάρχουσα πολιτική τάξη της κοινωνίας των Orokaiva, ενώ από την άλλη ευνοεί την ανάπτυξη επεκτατικών τάσεων της κοινωνίας εναντίον των γειτόνων της. Ενώ η πρώτη βία (αυτή που γίνεται από τα πνεύματα των νεκρών εναντίον των μη-μνημένων παιδιών) έχει ελάχιστη σημασία έξω από το πλαίσιο της τελετής μύησης μιας και κατευθύνεται εναντίον της εσωτερικής γονιμότητας των μελών της φυλής, η δεύτερη βία είναι πραγματική και κατευθύνεται προς τον εξωτερικό κόσμο που περιλαμβάνει όχι μόνον χοίρους αλλά και άλλες ανθρώπινες κοινωνίες. Η αλήθεια αυτή

φαίνεται ξεκάθαρα αν δούμε την ιστορία της τελετής μύησης στην Papua New Guinea. Η τελετή έπαψε να πραγματοποιείται από το 1930 έως τη στιγμή που η χώρα έγινε ανεξάρτητη. Ο λόγος πίσω από αυτό είναι ότι κατά την προαναφερθείσα περίοδο, οι αποικιοκρατικές αρχές είχαν απαγορέψει τον πόλεμο μεταξύ των φυλών. Η απαγόρευση αυτή ηρθε μετά την ανεξαρτητοποίηση της περιοχής οπότε και οι τελετές μύησης ξανάρχισαν. Με άλλα λόγια, η τελετή μύησης των Orokaiva προσθέτει το ιδίωμα εκείνο επάνω στο οποίο μπορεί να στηριχθεί μια πολιτική επιθετικής και βίαιης εξάπλωσης της φυλής εναντίον των γειτόνων της. Το αν θα στηριχθεί μία τέτοια πολιτική εξαρτάται από ιστορικούς και οικονομικούς παράγοντες.

Μια παρόμοια σχέση πολιτικής εξουσίας και τελετουργίας παρατηρείται και στην περίπτωση της τελετής περιτομής των Merina. Έχουμε τονίσει πολλές φορές ότι οι τελετές της περιτομής και της ταφής των νεκρών στους Merina οδηγούν στην νομιμοποίηση της υπάρχουσας δομής της εξουσίας και αυτών που την επανδρώνουν. Αυτοί οι άνθρωποι δεν είναι μόνον οι γέροντες, όπως έχουμε μέχρι τώρα αναφέρει. Είναι και ο βασιλιάς, καθώς και όλο το στρατιωτικο-πολιτικό προσωπικό. Η μελέτη της τελετής της περιτομής και του ρόλου που έχει παίξει σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους δείχνει ότι ο τρόπος με τον οποίο οι τελετουργίες νομιμοποιούν αυτή πολιτική τάξη του βασιλείου των Merina δεν είναι μόνον στατικός, αλλά έχει και δυναμικό χαρακτήρα. Αυτό συμβαίνει στις περιπτώσεις εκείνες που οδηγούν σε πράξεις βίας εναντίον άλλων γειτονικών λαών. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας της Ranavalona, όταν η παραδοσιακή θρησκεία των Merina είχε αναπτυχθεί σε μεγάλο βαθμό και αποτελούσε μέρος της ιδεολογίας του βασιλείου που τότε βρισκόταν σε μία περίοδο εδαφικής εξάπλωσης, παρατηρούμε την ανάπτυξη βασιλικών-εθνικών τελετών. Εκτός της τελετής του Βασιλικού Λουτρού την οποία αναφέραμε, μία άλλη τελετή ήταν αυτή της περιτομής.

Ενώ μέχρι εκείνη τη στιγμή η τελετή περιτομής είχε ιδιαίτερη σημασία μόνο για τη συγκεκριμένη οικογένεια ή ομάδα καταγωγής που την εόρταζε, στην περίοδο στην οποία αναφερόμεθα, μετετράπη σε κρατική υπόθεση ύψιστης σημασίας μιας και η τελετή περιτομής των βασιλικών γόνων πήρε έναν νέο πολιτικό χαρακτήρα. Η τελετή περιτομής των βασιλικών γόνων απετέλεσε την ευκαιρία κατά την οποία ολόκληρο το βασίλειο των Merina οδηγούμενο από το βασιλιά ελάμβανε μέρος στη διαδικασία διπλής βίας. Η δεύτερη στιγμή βίας, όπου η τάξη των προγόνων κυριεύει την εξωτερική βιολογική γονιμότητα, περιελάμβανε/ ή μάλλον κατελάμβανε όλο το βασίλειο με δύο τρόπους. Πρώτον, ο περιτετμημένος βασιλικός γόνος και, κατά προέκταση, όλη η βασιλική οικογένεια, εμφανιζόταν ως κατακτητής της βιολογικής γονιμότητας όλων των υπηκόων του βασιλείου. Δεύτερον, όταν οι συνθήκες το επέτρεπαν οι

Merina επιτίθεντο εναντίον γειτόνων με σκοπό την απαλλοτρίωση της γονιμότητας τους, όπως είδαμε να συμβαίνει με τους Dinka και τους Orokaiva.

Η κατάσταση αυτή έρχεται να φωτίσει κάτι ακόμη που πολλές φορές δε γίνεται άμεσα κατανοητό. Η θυσία χρησιμοποιείται για τη θεραπεία πολλών και διαφορετικών ασθενειών, φυσικών, κοινωνικών και ηθικών. Αυτό είναι δυνατόν αν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι το δεύτερο μέρος της τελετής έχει να κάνει όχι με τη με τη βίαια κατάκτηση βιολογικής γονιμότητας και δυναμισμού, αλλά με την επαναπρόσληψη όσον το δυνατόν περισσότερης γονιμότητας και δυναμισμού από εξωτερικές πηγές. Το ειδικό πρόβλημα δηλαδή για το οποίο πραγματοποιήθηκε κατ' αρχήν η τελετή αντιμετωπίστηκε με μία πιο γενική λύση που επικεντρώθηκε σε μία πρακτική πολύ πιο γενικού χαρακτήρα. Με αυτό τον τρόπο η ίδια τελετή μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μέτρο αντιμετώπισης ενός ειδικού προβλήματος (μιας ασθένειας) ή ενός γενικότερου προβλήματος (της ανανέωσης της γονιμότητας της κοινωνίας ή του σύμπαντος κόσμου συνολικά).

Το σκηνικό στήθηκε για την τελευταία πράξη της παρουσίασης στην οποία προχωράμε ξεκινώντας την ανάλυση μας από την κοινωνία των Merina. Όπως αναφέραμε στις πρώτες συζητήσεις μας, οι τελετές ταφής και περιτομής των Merina νομιμοποιούν την εκάστοτε πολιτική εξουσία και αποβλέπουν στο πάγωμα του status quo, άρα και στη διατήρηση του ίδιου πολιτικού συστήματος που εμφανίζεται ως εγγυητής-θεματοφύλακας της τάξης των προγόνων. Προχωρώντας τη συζήτηση μας παραπέρα είδαμε ότι οι τελετουργικές πράξεις που χωρίζονται με στεγανά μεταξύ τους και καλούνται από τους ανθρωπολόγους με συγκεκριμένα ονόματα όπως θυσία, πνευματοληψία, τελετές ταφής, περιτομής, κλπ, στην ουσία ακολουθούν τον ίδιο μηχανισμό και χαρακτηρίζονται από δύο στιγμές βίας. Η πρώτη στιγμή βίας χωρίζει το sacred από το profane ενώ η δεύτερη τα επανασυνδέει σε μία συγκεκριμένη ιεραρχική δομή όπου το sacred εμφανίζεται να καταπίνει και να κυριεύει το profane. Τέλος είδαμε ότι αυτού του είδους ο μηχανισμός διπλής βίας (rebounding violence) πολλές φορές καταλήγει σε επιθετικές ενέργειες εναντίον ξένων, γειτόνων και εχθρών. Αυτό εμφανίζεται καθαρά στο δεύτερο μέρος της τελετής όπου η επανακατάκτηση της βιολογικής ενέργειας, δυναμικότητας και γονιμότητας που είναι απαραίτητη για την επανένταξη των πρωταγωνιστών στην κοινωνία εμφανίζεται ότι πρέπει να πραγματοποιηθεί με επιθετικό τρόπο. Η τελετή όμως δεν καθορίζει απόλυτα ποιος θα είναι ο τρόπος αυτός ούτε ποια θα είναι η εξωτερική πηγή από την οποία θα απαλλοτριωθεί η βιολογική γονιμότητα. Όπως είδαμε στις περιπτώσεις που αναλύσαμε, οι χοίροι, οι γυναίκες ή οι αγελάδες εύκολα μπορούν να δώσουν τη θέση τους σε εξωτερικούς από την κοινότητα ανθρώπους κάτω από συγκεκριμένες πολιτικές συνθήκες.

Οι Μεσσιανικές λατρείες και ο Απόστολος Παύλος

Υπάρχει όμως και μία περίπτωση κατά την οποία η τελετή όχι μόνο δεν νομιμοποιεί την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, αλλά στρέφεται εναντίον της. Αυτό συμβαίνει όταν για διάφορους λόγους οι υπήκοοι αρνούνται να νομιμοποιήσουν την εξουσία των κυβερνώντων. Αυτό ακριβώς συνέβη το 1863 όταν ο βασιλιάς Radama II εφήρμοσε μία πολιτική ανοικτών θυρών που οδήγησε το βασίλειο κάτω από τον έλεγχο των ευρωπαϊκών δυνάμεων σε βαθμό πολύ μεγαλύτερο από ότι ήταν στο παρελθόν. Στην πρώτη μας παράδοση είχαμε πει ότι αυτό οδήγησε στην εμφάνιση και διάδοση μιας Μεσσιανικής λατρείας (Ramanenjana) που με τη μορφή χορευτικής μανίας απλώθηκε σε ολόκληρο το βασίλειο και έφερε το τέλος της βασιλείας του Radama II και το θάνατο του ίδιου. Είχαμε επίσης αναφέρει ότι οι χορευτές της Ramanenjana θεωρούσαν τους εαυτούς τους κατειλημμένους από τα πνεύματα των προγόνων και κυρίως της θρυλικής βασίλισσας Ranavalona. Οι χορευτές πίστευαν ότι η βασίλισσα μαζί με τους άλλους προγόνους θα επιστρέψουν στη γη των Merina και θα ανατρέψουν το καθεστώς των φιλοευρωπαϊών πολιτικών επαναφέροντας την τάξη των προγόνων που εκείνοι είχαν καταστρέψει. Με αυτά τα δεδομένα ας δούμε αν αυτό το Μεσσιανικό ή Χιλιαστικό κίνημα ακολουθεί τον μηχανισμό της διπλής βίας (rebounded violence) όπως τα θρησκευτικά φαινόμενα που αναλύσαμε μέχρι τώρα.

Κοιτώντας την κατάσταση από πιο κοντά βλέπουμε ότι μία από τις βασικές αιτίες εξαιτίας των οποίων ο λαός στράφηκε εναντίον του Radama II ήταν το γεγονός ότι ο τελευταίος κατήργησε τις τελετουργίες που ήταν υπό την αιγίδα του κράτους. Αυτό σήμαινε ότι η πολιτική εξουσία ουσιαστικά έπαιρνε αποστάσεις από την προγονική τάξη πραγμάτων την οποία οι τελετές παρουσίαζαν ως πηγή γονιμότητας μέσω της δεύτερης στιγμής βίας που χαρακτήριζε τις τελετές. Η απουσία των τελετών λοιπόν συνεπαγόταν τη δημιουργία χάους το οποίο παρομοιαζόταν με το χάος που επικρατεί στο πρώτο μέρος της τελετής της περιτομής, όταν τονίζονται τα αρνητικά χαρακτηριστικά του βιολογικού κόσμου και η στενή του σχέση με το θάνατο και τη μόλυνση που αυτός επιφέρει. Η άρνηση του Radama II να υποταχθεί στα πνεύματα των προγόνων σήμαινε ουσιαστικά την υποταγή του στις επιθετικές διαθέσεις άλλων ξένων εισβολέων. Οι ξένοι αυτοί θα θεωρούσαν τους Merina ως διαφορετικό είδος εξ ορισμού και σύμφωνα με τη λογική του μηχανισμού της διπλής βίας θα τους κατασπάραζαν για να αποκτήσουν τη βιολογική της ζωτικότητα. Σε όρους των Orokaiva και των Dinka οι Merina θεωρούσαν τους εαυτούς τους απροστάτευτους στη θέση των χοίρων και των αγελάδων που πρόκειται να κυνηγηθούν ή να θυσιαστούν. Γι' αυτόν τον λόγο, οι άνθρωποι πήραν την κατάσταση στα χέρια τους. Παρεδόθησαν στους προγόνους οι οποίοι σύμφωνα με την πρώτη στιγμή βίας που χαρακτηρίζει τις τελετές του υπέταξαν καθολικά. Η υποταγή αυτή πήρε τη μορφή πνευματοληψίας. Πρέπει όμως να πούμε εδώ ότι ο τρόπος με τον οποίο έγινε

αυτό ουσιαστικά ανέτρεψε τη διαδικασία που παρατηρούμε στις τελετές. Εκεί οι συμβολικές τελετουργικές πράξεις δημιουργούν το αποτέλεσμα που παρατηρούμε στο εσωτερικό των συμμετεχόντων (οι συμμετέχοντες στη θυσία Dinka καταλαμβάνονται από τα πνεύματα εξαιτίας της αποδυνάμωσης και τελικής σφαγής της αγελάδας κατά τη διάρκεια της τελετής). Στην περίπτωση της Ramananjana όμως συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο. Οι Merina χορευτές άρχισαν την εσωτερική διαδικασία με σκοπό να δημιουργήσουν τις συνθήκες που θα τους επέτρεπαν να επαναφέρουν στην ημερησία διάταξη τις τελετές. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι οι Merina χορευτές εκτελούν το πρώτο μέρος της τελετής της περιτομής και κατακυριεύονται από τα πνεύματα των προγόνων, το sacred, χωρίς όμως την καθοδήγηση των γερόντων και των πολιτικών αρχών. Προσπαθούσαν οι χορευτές να προκαλέσουν την υποταγή στα προγονικά πνεύματα ολόκληρου του βασιλείου χωρίς όμως τη συμμετοχή του βασιλιά. Το κενό αυτό εξουσίας καλύφθηκε από νεκρούς βασιλείς όπως ήταν η Ranavalona.

Η άρνηση όμως των πολιτικών αρχών να υποταχθούν στη θέληση των προγόνων σήμαινε ότι η τελετή δεν μπορούσε να προχωρήσει στη δεύτερη φάση, άρα ήταν αδύνατον να πραγματοποιηθεί η δεύτερη στιγμή βίας που θα έφερνε την ευλογία των προγόνων στην κοινωνία και θα νομιμοποιούσε την πολιτική τάξη. Αυτό που ήθελαν οι χορευτές ήταν η επαναφορά της τάξης των προγόνων στο παρόν και η ολοκληρωτική κατάκτηση εκ μέρους των τελευταίων της βιολογικής πραγματικότητας. Με πιο απλά λόγια, οι χορευτές ήθελαν να επιβάλλουν το βασίλειο των νεκρών μιας και οι ζωντανοί βασιλείς δεν ανταποκρίνονταν στις προσδοκίες τους. Πίστευαν ότι με αυτόν τον τρόπο θα θεμελιώσουν ένα βασίλειο που θα ήταν αιώνιο, μιας και θα βρισκόταν από την άλλη μεριά της πραγματικότητας, τη μεριά του προγονικού τάφου. Η πεποίθηση τους αυτή φαίνεται ξεκάθαρα από το γεγονός ότι οι χορευτές είχαν εγκαταλείψει όλες τους τις παραγωγικές ασχολίες πιστεύοντας ότι αυτές δεν είχαν πλέον κανένα νόημα.

Σε ένα γενικότερο αναλυτικό επίπεδο λοιπόν, το κεντρικό χαρακτηριστικό αυτού, αλλά και κάθε άλλου, Μεσσιανικού Χιλιαστικού κινήματος είναι η αντίθεση των μελών του να προχωρήσουν στη στιγμή της δεύτερης βίας, η αντίθεση τους δηλαδή να επανακτήσουν εξωτερική ζωτικότητα. Σε τελική ανάλυση αυτό συνεπάγεται την αντίθεση τους να συνεχίσουν τη ζωή επί της γης. Όταν η κατάσταση είναι απελπιστική και δεν μπορεί να καλυτερεύσει παρά μόνον με μεγάλη δυσκολία, τότε καλύτερα να μην καλυτερεύσει καθόλου. Καλύτερα να τελειώνουμε με τον κόσμο και τις ανυπέρβλητες δυσκολίες του έτσι ώστε να πάμε στον επόμενο κόσμο όπου δεν υπάρχει θάνατος και πόνος: αυτή είναι λογική των Μεσσιανικών Χιλιαστικών κινήματων. Θα πει κάποιος: δεν είναι λίγο παρατραβηγμένη αυτή η κατάσταση; Φυσικά και είναι. Δεν παύει όμως να είναι αληθινή. Δύο από τα πιο πρόσφατα παραδείγματα Χιλιαστικών κινήματων είναι του Koresh που προτίμησε το θάνατο αυτού και

των οπαδών του στο Waco του Texas, καθώς και η Λευκή Αδελφότητα στο Κίεβο, οπαδοί της οποίας ήταν έτοιμοι να αυτοκτονήσουν στις 14 Νοέμβριου 1993 πιστεύοντας ότι εκείνη την ημέρα θα ερχόταν το τέλος του κόσμου. Μήπως όμως δεν πρέπει να πάμε τόσο μακριά για να βρούμε τέτοιου είδους καταστάσεις; Μήπως θα έπρεπε να κοιτάξουμε πολύ πιο κοντά μας, σχεδόν μέσα στο σπίτι μας, για να ανακαλύψουμε τελετουργίες και θρησκευτικά φαινόμενα όπου ο μηχανισμός διπλής βίας δε βρίσκει την ολοκλήρωση του και οδηγεί σε Χιλιαστικές Μεσσιανικές τάσεις και δοξασίες σε φαινόμενα που θεωρητικά ή τουλάχιστον στη συνείδηση του μέσου ανθρώπου δεν πρέπει αυτό να συμβαίνει;

Είναι μία κοινά αποδεκτή αλήθεια που κυκλοφορεί μεταξύ των κοινωνικών επιστημόνων ότι ο Χριστιανισμός έχει πολλά Μεσσιανικά στοιχεία. Αυτό φαίνεται κυρίως από τη μελέτη των πρώτων αιώνων της εκκλησίας όταν η πεποίθηση ότι η Δευτέρα Παρουσία θα έλθει πολύ σύντομα ήταν πλατιά διαδεδομένη. Η κατάσταση αυτή έχει κληρονομηθεί και σε εμάς μέσω πολλών δοξασιών και πρακτικών. Εδώ θα ήθελα να περιοριστούμε στη σύντομη ανάλυση μερικών χωριών από τις Πράξεις των Αποστόλων που δείχνουν τη γνώμη του Απόστολου Παύλου για τη διάδοση του Χριστιανισμού στους Εθνικούς και για τη σημασία της περιτομής.

Οι πρώτοι Χριστιανοί ήταν Ιουδαίοι και ως τέτοιοι ακολουθούσαν τον νόμο του Μωυσή. Ο νόμος αυτός επέβαλλε μεταξύ άλλων πραγμάτων την περιτομή. Η περιτομή αποτελούσε μέρος της συμφωνίας των Εβραίων με το θεό της Παλαιάς Διαθήκης και ήταν σημάδι υποταγής των πρώτων στο θέλημα του δεύτερου. Σε αντάλλαγμα ο λαός του Ισραήλ μπορούσε να ελπίζει σε μία ευλογημένη ζωή που στην Παλαιά Διαθήκη έπαιρνε πολλές φορές τη μορφή επιτυχημένων επιθετικών πολέμων των Εβραίων εναντίον των γειτόνων τους. Υπό αυτές τις συνθήκες, η Εβραϊκή περιτομή δεν διαφέρει από τις τελετές διπλής βίας τις οποίες έχουμε ήδη περιγράψει. Αυτό φαίνεται σε πολλά σημεία της Παλαιάς Διαθήκης όπως Εξ. Δ, 24-26, όπου ο Θεός ήθελε να θανατώσει τον Μωυσή και εκείνος για να γλυτώσει έκανε περιτομή και στην κατοπινή ιστορία της Εξόδου όπου ο Λαός του Ισραήλ κατέλαβε βίαια τη γη Χαναάν. Μπροστά στον πλούσιο αυτό συμβολισμό της περιτομής στην Ιουδαϊκή παράδοση δεν είναι κάπως παράξενο που ο Παύλος, ένας πανέξυπνος άνθρωπος με αποστολικές ικανότητες, δεν την είχε σε μεγάλη υπόληψη; Η συνήθης απάντηση που δίνεται σε αυτό το ερώτημα είναι ότι ο Παύλος ήθελε να καταστρέψει το δεσμό μεταξύ της νέας θρησκείας και του ιουδαϊσμού, έτσι ώστε να την καταστήσει πιο προσιτή στους μη Ιουδαίους. Αυτό όμως δεν φαίνεται και τόσο καλή δικαιολογία. Το Ισλάμ, παρόλο που είναι μία παγκοσμία θρησκεία, επιβάλλει σε όλους τους πιστούς του την περιτομή χωρίς αυτό να έχει γίνει ποτέ σημαντικό εμπόδιο στη διάδοση του. Αν όμως δούμε τον πρώιμο Χριστιανισμό από τη μεριά μάλιστα του Παύλου ως ένα Μεσσιανικό κίνημα, μπορούμε να βρούμε μία πολύ πιο μεστή απάντηση στο

ερώτημα μας. Η περιτομή είναι η στιγμή της πρώτης βίας όπου ο Θεός, το sacred, κυριεύει τη βιολογική γονιμότητα του Λαού του Ισραήλ. Η δεύτερη στιγμή βίας είναι για τον Λαό του Ισραήλ η εκπλήρωση των κατακτήσεων που αναδύονται μέσα από αυτήν την κατάσταση, λόγω της ευλογίας του Θεού. Ακριβώς δηλαδή όπως στην περίπτωση των Merina. Μιας και ο Παύλος περίμενε τη δεύτερη έλευση του Κυρίου πολύ σύντομα, η άρνηση του απέναντι στην περιτομή και σε άλλους νόμους του Μωυσή γίνεται αντιληπτή. Όλοι αυτοί οι νόμοι και οι συνθήκες είχαν σημασία μόνον ως πρελούδια της κατακτητικής επιθετικής πολιτικής του Λαού του Ισραήλ με τη βοήθεια του Θεού. Τώρα που ο κόσμος θα έπανε να υπάρχει, τέτοιου είδους πολιτική ήταν πρώτον αδύνατη να εφαρμοστεί και δεύτερον μη επιθυμητή μιας και το βασίλειο του Κυρίου, ο Άλλος κόσμος που θα εγκαθίστατο επί γης θα ήταν ασυγκρίτως ανώτερος. Γι' αυτόν τον λόγο, η περιτομή δεν είχε κανένα λόγο ύπαρξης.

Η κατάσταση όμως είναι περισσότερο περίπλοκη στην περίπτωση του Χριστιανισμού από ότι στην περίπτωση των Merina. Οι τελευταίοι είδαμε ότι εναντιώθηκαν στην πολιτική εξουσία του Radama II, ενώ οι Χριστιανοί δεν κινήθηκαν εναντίον της αντίστοιχης εξουσίας, αυτής των Ρωμαίων. Γνωρίζουμε μάλιστα ότι ο Παύλος ήταν υπερήφανος που ήταν Ρωμαίος πολίτης, καθώς και πως πολλοί μετέπειτα Χριστιανοί στοχαστές επιθυμούσαν τον εκχριστιανισμό και όχι την καταστροφή της αυτοκρατορίας. Ο ίδιος μάλιστα ο Παύλος φαίνεται ότι ακολουθούσε δύο αντίθετους δρόμους. Από τη μία πίστευε ότι η ζωή επάνω στη γη θα τελείωνε σύντομα, ενώ από την άλλη προσπαθούσε να βάλει τις βάσεις και να οργανώσει τη χριστιανική εκκλησία όσο το δυνατόν καλύτερα. Αν τώρα κανείς κοιτάξει την ανάπτυξη της θεολογίας ανά τους αιώνες θα παρατηρήσει ότι ενώ ο Παύλος δεν έδινε μεγάλη σημασία στην Παρθένα Γέννηση του Χριστού και έβλεπε το γάμο ως κάτι όχι ιδιαίτερα καλό, η μετέπειτα θεολογία έκανε την Παρθένα Γέννηση ένα από τα κεντρικά δόγματα του Χριστιανισμού. Φυσικά η Παρθένα Γέννηση δεν ήταν καθόλου παρθένα, μιας και αυτό που συνέβη ήταν η συνεύρεση (δες επίθεση, κατάκτηση) του sacred με το profane, τον κόσμο της βιολογίας. Αυτό ακριβώς το περιστατικό είναι η κατ' εξοχήν δεύτερη στιγμή βίας στον Χριστιανισμό. Πολλές φορές βέβαια τέτοιου είδους στιγμές λαμβάνουν πολύ πιο επιθετικό χαρακτήρα, όπως π.χ. οι Σταυροφορίες.

Ξεκινήσαμε από τους Merina και μέσω Papua New Guinea και νότιου Σουδάν φθάσαμε στις χριστιανικές κοινωνίες μόνο και μόνο για να δείξουμε ότι πίσω από φαινόμενα όπως η θυσία, η περιτομή, οι ταφικές τελετές, τα Χιλιαστικά κινήματα και οι παγκόσμιες θρησκείες, αν και θεωρούνται ως ξεχωριστά μεταξύ τους κυβερνώνται από τον ίδιο μηχανισμό της διπλής βίας. Είναι λοιπόν λάθος να προσπαθούμε να τα εξηγήσουμε μεμονωμένα. Δείξαμε επίσης τη σχέση μεταξύ θρησκευτικής εμπειρίας και πολιτικής εξουσίας και επισημάνσαμε τρεις διαφορετικές οδούς που η σχέση αυτή μπορεί να ακολουθήσει, καθώς και όποιο

συνδυασμό των τριών: (1) την υποστήριξη της αναπαραγωγής, (2) την νομιμοποίηση της εξάπλωσης που μπορεί να πάρει δύο μορφές: (α) την νομιμοποίηση της εσωτερικής κοινωνικής ιεραρχίας και (β) την εξάπλωση εις βάρος εξωτερικών γειτόνων και (3) την εγκατάλειψη της γήινης κοινωνικής ύπαρξης. Ποιά οδός θα ακολουθηθεί κάθε φορά φαίνεται να σχετίζεται περισσότερο με τις πολιτικο-οικονομικές συνθήκες που επικρατούν και πως αυτές αξιολογούνται από την κοινωνία.

Βιβλιογραφία

- Akbar S. Ahmed: "Postmodernism and Islam". Routledge. London ,1992.
- Anderson, B.: "Imagined Communities". Verso. London. 1991.
- Bloch, M.: "Placing the Dead". Seminar Press. London. 1971.
- Modes of Production and Slavery in Madagascar: Two Case Studies. In Watson, J. (ed.): "Asian and African Studies of Slavery". Blackwell. Oxford. 1980
- Property and the End of Affinity. In Bloch, M. (ed.): "Marxist Analyses and Social Anthropology". ASA Studies. London. 1984.
- Death, Women and Power. In Bloch, M. & Parry, J. (eds.): "Death and the Regeneration of Life". Cambridge University Press. Cambridge. 1986. "From Blessing to Violence". Cambridge University Press. Cambridge. 1986.
- "Prey into Hunter". Cambridge University Press. Cambridge. 1992.
- Bloch, M. & Parry, J.: Introduction. In Bloch, M. & Parry, J. (eds.): "Death and the Regeneration of Life". Cambridge University Press. Cambridge. 1986.
- Boddy, J.: "Wombs and Alien Spirits". The University of Wisconsin Press. Madison. 1989.
- Combs-Schiilings, M. E.: "Sacred Performances". Columbia University Press. New York. 1989.
- Constantinides, P.: Ill at Ease and Sick at Heart: Symbolic Behaviour in a Sudanese Healing Cult. In Lewis, I. M. (ed.): "Symbols and Sentiments". Academic Press. London. 1977.
- Danforth, L.: "The Death Rituals of Rural Greece". Princeton University Press. Princeton. 1982.
- Eickelman, D.: "The Middle East". Prentice Hall. New Jersey. 1989.
- Evans-Pritchard, E. E.: "The Nuer". Oxford University Press. Oxford. 1940.
- Witchcraft (mangu) among the Azande. In *Sudan Notes & Records*, 12. 1929.
- Fortes, M.: "Oedipus and Job in West African Religion". Cambridge University Press. Cambridge. 1959.
- Foster, G.: Peasant Society and the Image of Limited Good. In *American Antropologist*, 67. 1965.
- Goody, J.: "Death, Property and the Ancestors". Tavistock. London. 1962.

- Gray, R.: "A History of the Southern Sudan: 1839-1889". Oxford University Press. Oxford. 1961.
- Hargey, T.: "The Suppression of Slavery in the Sudan: 1898-1939". Unpublished Ph.D. Thesis. St Antony's College. Oxford. 1981.
- Hertz, R.: A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In Hertz, R.: "Death and the Right Hand". Cohen and West. London. (1907) 1960. Holt, P. M. & Daly, M. W.: "A History of the Sudan". Longman. London. 1988. Hubert, H. & Mauss, M.: "Sacrifice". Chicago University Press. Chicago. 1981. Kabbery, P.: Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography, in Firth, R. (ed.): "Man and Culture: an Evaluation of the Work of Malinowski". Routledge and Kegan Paul. London. 1980.
- Leach, E. "Political Systems of Highland Burma". London. London School of Economics Monographs. The Athlone Press. 1977.
- Lienhardt, G.: "Divinity and Experience". Clarendon Press. Oxford. 1987.
- Makris, G. P.: "Social Change, Religion and Spirit Possession: the tumbura Cult of the Sudan". Unpublished Ph.D. Thesis. London School of Economics. London. 1991.
- Creating History. In *Sudanic Studies* (forthcoming).
- Malinowski, B.: "Argonauts of the Western Pacific". Routledge. London. 1983.
- Mayer, P.: Witches. In Marwick, M. (ed.): "Witchcraft and Sorcery". Penguin. London. 1986.
- Middleton, J.: Lugbara Death. In Bloch, M. & Parry, J. (eds.): "Death and the Regeneration of Life". Cambridge University Press. Cambridge. 1986. Nadel, S. F.: Witchcraft in four African Societies. In Marwick, M.(ed.): "Witchcraft and Sorcery". Penguin. London. 1986.
- O'Fahey, R. S.: Slavery and the Slave Trade in Par Fur. In *Journal of African History*, xiv, i. 1973.
- Spaulding, J.: Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan. In *International Journal of African Historical Studies*, 15, 1. 1982.
- Terray, E.: Classes and Class Consciousness in the Abbron Kingdom of Gyaman. In Bloch, M. (ed.): "Marxist Analyses and Social Anthropology". ASA Studies. London. 1984.
- Turner, V.: "The Forest of Symbols". Cornell University Press, Ithaca. 1982.
- Van Gennep, A.: "The Rites of Passage". Chicago University Press. Chicago. (1909) 1960.

Warburg, G. R.: Ideological and Practical Considerations regarding Slavery in the Mahdist and the Anglo-Egyptian Sudan: 1881-1918. In Lovejoy, P. E. (ed.): "The Ideology of Slavery in Africa". Sage Publications. London. 1981. Willis, J. R.: The Ideology of Enslavement in Islam. In Willis, J. R. (ed.): "Slaves and Slavery in Muslim Africa". Frank Cass. London. 1985.